DEMCO

~~FOR REFERENCE~~

~~Do Not Take From This Room~~

~~WITHDRAWN~~

~~THE THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY~~

~~UNIVERSITY OF DUBUQUE~~

~~DUBUQUE, IOWA~~

~~WITHDRAWN~~

37387000256691

~~WITHDRAWN~~

~~WITHDRAWN~~

Realencyklopädie
für proteſtantiſche
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbeſſerter und vermehrter Auflage
unter Mitwirkung
vieler Theologen und anderer Gelehrten
herausgegeben
von
D. Albert Hauck
Profeſſor in Leipzig

Zwölfter Band

Lutheraner — Methodismus

THIS IS THE PROPERTY
OF
SOUTHERN EVANGELICAL SEMINARY LIBRARY

Leipzig
J. C. Hinrichs'ſche Buchhandlung
1903

H4
.12

Alle Rechte, insbeſondere das der Überſetzung für jeden
einzelnen Artikel vorbehalten.

R
BR95
H4
v. 12

UNIVERSITY OF DUBUQUE
SEMINARY LIBRARY
3318

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Bibliſche Bücher.

Gen = Geneſis.
Ex = Exodus.
Le = Leviticus.
Nu = Numeri.
Dt = Deuteronomium.
Joſ = Joſua.
Ri = Richter.
Sa = Samuelis.
Kg = Könige.
Chr = Chronika.
Esr = Esra.
Neh = Nehemia.
Eſth = Eſther.
Hi = Hiob.
Pſ = Pſalmen.
Pr = Proverbien.
Prd = Prediger.
HL = Hohes Lied.
Jeſ = Jeſaias.
Jer = Jeremias.
Ez = Ezechiel.
Da = Daniel.
Ho = Hoſea.
Joe = Joel.
Am = Amos.
Ob = Obadja.
Jon = Jona.
Mi = Micha.
Na = Nahum.
Hab = Habacuc.
Ze = Zephania.
Hag = Haggai.
Sach = Sacharia.
Ma = Maleachi.
Jud = Judith.
Wei = Weisheit.
To = Tobia.
Si = Sirach.
Ba = Baruch.
Mak = Makkabäer.
Mt = Matthäus.
Mc = Marcus.
Lc = Lucas.
Jo = Johannes.
AG = Apoſtelgeſch.
Rö = Römer.
Ko = Korinther.
Ga = Galater.
Eph = Epheſer.
Phi = Philipper.
Kol = Koloſſer.
Th = Theſſalonicher.
Ti = Timotheus.
Tit = Titus.
Phil = Philemon.
Hbr = Hebräer.
Ja = Jakobus.
Pt = Petrus.
Ju = Judas.
Apk = Apokalypſe.

2. Zeitſchriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutſche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Geſellſch. der Wiſſenſchaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeſchichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandiſten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften.
AT = Altes Teſtament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutſche Litteratur-Zeitung.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutſche Zeitſchrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forſchungen zur deutſchen Geſchichte.
GgA = Göttingiſche gelehrte Anzeigen.
HJG = Hiſtoriſches Jahrbuch d. Görresgeſellſch.
HZ = Hiſtoriſche Zeitſchrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutſche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für proteſtant. Theologie.
GK = Kirchengeſchichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literariſches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutſche Geſchichtskunde
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutſche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitſchrift.
NT = Neues Teſtament.
PJ = Preußiſche Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römiſche Quartalſchrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = " d. Münchener "
SWA = " d. Wiener "
SS = Scriptores.
ThJB = Theologiſcher Jahresbericht.
ThLB = Theologiſches Literaturblatt.
ThLZ = Theologiſche Literaturzeitung.
ThQS = Theologiſche Quartalſchrift.
ThStK = Theologiſche Studien und Kritiken.
TU = Texte und Unterſuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitſchrift für altteſtamentl. Wiſſenſchaft.
ZdA = " für deutſches Alterthum.
ZdmG = " d. deutſch. morgenl. Geſellſch.
ZdPV = " d. deutſch. Paläſtina Vereins.
ZhTh = " für hiſtoriſche Theologie.
ZKG = " für Kirchengeſchichte.
ZKR = " für Kirchenrecht.
ZkTh = " für katholiſche Theologie.
ZkWL = " für kirchl. Wiſſenſch. u. Leben.
ZlThK = " für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = " für Proteſtantismus u. Kirche.
ZThK = " für Theologie und Kirche.
ZwTh = " für wiſſenſchaftl. Theologie.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band.

S. 491 Z. 30. Nach F. Nau (Les récits inédits du moine Anastase, Paris 1902, S. 35 N. 2) war Anaſtaſius bis 599 Abt auf dem Sinai.

„ 491 „ 34 F. Nau (ſ. die vorige Anmerkung und die Notiz zu Bd 9, 305, 13) hält (S. 3) für möglich, daß der als Verfaſſer der *Διηγήσεις διάφοροι περὶ τῶν ἐν Σινᾶ ἁγίων πατέρων* genannte Anaſtaſius mit A. dem Sinaiten identiſch iſt.

2. Band.

S. 780 Z. 3 v. u. lies 100 ſtatt 190.

3. Band.

S. IV Z. 5 v. u. lies 11 ſtatt 16.

„ 761 „ 44 lies Cod. Sin. I S. 13 ſtatt Notitia cod. Bibl. Sinait. S. 122.

„ 768 „ 60 füge bei: Die Akten des Cazalla-Prozeſſes hat jüngſt Ernſt Schäfer nach den Originalurkunden im Archiv zu Simancas verdeutſcht herausgegeben in ſ. Beiträgen zur Geſchichte des ſpaniſchen Proteſtantismus u. der ſpan. Inquiſition im 16. Jahrhdt. (Gütersloh 1902), Bd III, S. 257—460. Vergl. im darſtellenden Teil desſelben Werks (Bd I), S. 325—330.

4. Band.

S. 812 Z. 14 v. u. lies 26 ſtatt 20.

6. Band.

S. IV Z. 8 v. o. lies Z. 16 ſtatt Z. 76.

„ IV „ 15 v. o. „ „ 36 „ „ 26.

„ 46 „ 14 lies 1438 ſtatt 1439.

„ 254 „ 24 „ freikirchlichen Grundſätze ſtatt Freien Kirche.

„ 255 „ 34 f. „ Am 10. Aug. ſollte die vom Großen Rat angenommene Konſtitution dem Volke unterbreitet werden. Die Regierung empfiehlt dies Werk ꝛc. ſtatt: Am 10. Aug. ſollte die Petition der Geiſtlichen ꝛc.

„ 256 „ 43 iſt Frommel zu ſtreichen.

„ 618 „ 10 füge bei: Gabriel Ledos, Sainte Gertrude 1256—1303 (in der Jolyſchen Samml. Les Saints), Paris 1901. Von Intereſſe iſt die hier (ch. VI, p. 163—200) gegebene Schilderung dieſer Heiligen als einer Hauptvorgängerin, ja Mitbegründerin des modernen Herz-Jeſu-Kultus (théologienne du Sacré Coeur).

„ 807 „ 4 v. o. lies 34 ſtatt 36.

7. Band.

S. IV Z. 4 v. o. lies 42 ſtatt 24.

9. Band.

S. IV Z. 22 v. o. lies 51 ſtatt 55.

„ 33 „ 51 füge bei: Tielemann, Die leibliche Auferſtehung des Herrn, ihre Gewißheit und ihre Bedeutung für die Kirche, Hannover 1900, und: Horn, Der Kampf um die leibliche Auferſtehung des Herrn. Eine kritiſche Ueberſicht (NkZ 1902, S. 241. 348. 458. 546ff.).

(Fortſetzung auf Seite 819.)

Lutheraner, ſeparierte (lutheriſche Freikirchen in Deutſchland). — Litteratur: zu a) J. G. Scheibel, Geſchichte der neueſten Unternehmungen einer Union, Leipz. 1834, 2 Bde; Letzte Schickſale der luth. Parochien in Schleſien, 1835; Archiv f. hiſtor. Entwicklung, Nürnberg 1841 und verſchiedene Einzelſchriften; Blüher, Neueſte kirchliche Ereigniſſe in Schleſien, Nürnberg 1835; H. Steffens, Wie ich wieder Lutheraner wurde, Breslau 1831, und Was ich erlebte, Breslau 1843, Bde IX und X; Olshauſen, Was iſt von den neueſten kirchlichen Ereigniſſen in Schleſien zu halten? Leipz. 1835; Ehrenſtröm und Kellner, Die neueſten Widerſacher der luth. K., Leipz. 1838; E. Kellner, Gottes Führen und Regieren z. Erhaltung d. luth. K., 3. Aufl., Dresden 1868; Huſchke, Theol. Votum eines Juriſten (hrsgegeb. von Scheibel), Nürnberg 1832; Wehrhan, Meine Suspendierung ꝛc., Dresd. 1838; Joh. Nagel, Die Errettung der luth. K. in Preußen, 3. Aufl., Elberf. 1895; Die Erhaltung der luth. K. in Preußen, Stuttg. 1869; Wider Wangemann, Cottbus 1882 und Wangemannſche Geſchichtsſchreibg., Leipz. 1882; G. Froböß, 50 Jahre luth. Kirchengeſch., Elberf. 1896; Ein Zeuge der luth. K. (Biographie Kellners), Elberf. 1893; Wangemann, Sieben Bücher preuß. Kirchengeſch., Berlin 1859; Kirchenſtreit unter den getr. Lutheranern, Berl. 1862; Die luth. K. im Verh. zur una sancta, 7 Bücher, Berl. 1883; Die kirchl. Kab. Politik Fr. Wilh. III., Berl. 1884; Drei preuß. Dragonaden, Berl. 1884; J. Diedrich, Wert u. Weſen d. Kirchenregim. 1858; Oculi und Lätare, Neuruppin 1861; Piſtorius, Aktenmäß. Bericht, Breslau 1861; Huſchke, Vorläufige Schutzwehr, Breslau 1861; Die ſtreitigen Lehren v. der Kirche ꝛc., Leipz. 1863; Diedrich, Kurze Beantwortung d. Schutzwehr, Neuruppin 1861; Harnack, Theol. Gutachten über d. Synodalbeſchlüſſe, 1862; Feldner, Die Verhandlungen der Kommiſſion über die Kirchenverfaſſung, Halle 1862; Oeffentliche Erklärung wegen der ſtreitigen Lehren, Breslau 1864; Kirchenblatt für d. ev.-luth. Gem. in Pr. 1846—1901; Die Beſchlüſſe der von d. ev.-luth. K. in Pr. geh. Generalſynoden 1841—98; Bericht über die Generalſyn. 1860, Breslau 1862. Eine vollſtändige Darſtellung der Geſchichte der luth. K. in Pr. fehlt noch. Zu dem folg. Artikel wurden noch benutzt: Ungedruckte Quellen: Das Archiv des O. K. Koll. in Breslau und Akte des Kgl. Geheim-Kabinets betreffend Kirchenagende 1834 R. 89. B. VIII in Berlin.

Zu b) A. Weber, Die ev.-luth. Immanuelſynode, Breslau 1890; A. Zoeller, Apologie des Lutheraners, 1883; J. Nagel, Wir können nichts wider die Wahrheit, Breslau 1868; Th. Crome, Wie kann Frieden werden? Halberſtadt 1869; Unſere Verhandlungen mit der Immanuelſynode, Breslau 1899; Dorfkirchenzeitung von Räthjen, Neuruppin; Kirchl. Zeitblatt von Ehlers, Liegn. 1861—63; Apologetiſche Blätter von Feldner, Elberfeld 1865; Immanuel von v. Kienbuſch, Halberſtadt 1864—1901; Ev.-luth. Sonntagsblatt von Weber, Liegnitz 1896—1901.

Zu c) Dieffenbach, Die kirchl. Zuſtände im Großherzogtum Heſſen, 1872; v. Scheurl, Juriſt. Gutachten über die neue Verfaſſg. d. ev.-luth. K. in Heſſen-Darmſtadt; Köhler, Denkſchrift betr. die ev. K. in Heſſen-Darmſtadt, 1872; Dieffenbach und Schloſſer, Die dermalige Lage der ev. K. in Heſſen; Verhandlungen d. erſten Landesſynode, Darmſtadt; Warum hat eine Anzahl ev.-luth. Chriſten die neue Verfaſſg. nicht angenommen? Offener Brief an das Heſſen-Darmſtädt. Kirchenreg., Frankf. a. M.; Die neue Kirchenverf. vor dem Forum d. Geſchichte, Frankf. 1874; Baiſt, Sollen die 12 Lutheraner ihr Amt niederlegen?; Blätter aus Uſenborn 1874—78.

Zu d) A. F. C. Vilmar, Geſch. des Konfeſſionsſtandes in Heſſen, 1860; Gegenwart und Zukunft d. Niederheſſ. Kirche, 1867; H. Zülch, Die jüngſten Vorgänge auf d. kirchl. Gebiet Niederheſſens, Kaſſel 1868; J. W. G. Vilmar, Der gegenwärtige Kampf d. heſſiſchen Kirche, Kaſſel 1871; Die heſſ. Kirche nach dem Tode des letzten Kurfürſten, Melſungen 1876; Offne Erklärg. der ſuspendierten heſſ. Pfarrer, Kaſſel 1874; Schedtler, Bedeutung und Aufgabe der ev.-luth. K. Oberheſſens; F. W. Hoffmann, Das Ziel der kirchl. Renitenz in Heſſen, Kaſſel 1877; Sendſchreiben etlicher Geiſtlicher d. renitenten Kirche, Homberg 1878; Die heſſ. Renitenz iſt die Rechtsſtellung d. heſſ. Kirche 1884; Gerichtsverhandlung gegen Pfarrer Anthes, Darmſtadt 1877; Zur gegenw. Lage der kirchl. Renitenz, Kaſſel 1879; Rohnert, Die luth. Zionsgemeinde Steinbach-Hallenberg, 1875.

Zu e und f) Gerhold, Die Paſtoren L. Harms und Th. Harms in ihrer Stellung zu den kirchl. Fragen; Zur Verfaſſungsfrage, 1897; Zum Frieden unter den freien luth. Kirchengemeinſchaften; Th. Harms, Das Recht der ev.-luth. Gemeinde und das Predigtamt; Hermannsburger Miſſionsblatt; Unter dem Kreuze, Kirchl. Volksblatt aus Niederſachſen.

Zu g) v. Scheurl, Das gute Recht der Lutheraner in Baden, 1852; Eichhorn, Abriß d. Geſchichte d. ev.-luth. Gemeinden in Baden, 1852; Rocholl, Karl Eichhorn; v. Keußler, Urkundl. Bericht über die Entſtehung der ev.-luth. Gemeinden in Baden, 1901; Anſprache des O. K. Koll. Stuttgart 1862; Offene Erwiderung der freien luth. Gem. in Baden, Bretten 1862; M. Frommel, Wider Haag, Karlsruhe 1862; Anſprache des O. K. K. an die Gem. der Par. Durlach, Breslau 1866; M. Frommel, Zur Abwehr, Pforzheim 1866; J. Nagel Streiflichter, Breslau 1866; M. Frommel, Antwort auf die Streiflichter, Pforzheim 1866.

Zu h) Lenk, Aufruf an alle Chriſten der ſächſiſchen Landeskirche, Dresden 1872; Rechtfertigung der aus der ſächſ. Landeskirche ausgetretenen Lutheraner; Ruhland, Die luth. Landeskirchen; Der getroſte Pilger aus dem Babel der ſächſ. Landeskirche, Dresden 1875; Die ev.-luth. Freikirche, Jahrgang 1876—1901; A. Wagner, Ernſte Erklärung wider das unluth. Miſſouritum, Chemnitz 1877; Brunn, Sind unſere deutſchen Landeskirchen noch luth. Kirchen? Dresden 1877; Hein, Der Gnadenwahlſtreit, Frankfurt 1881; Brunn, Gegenzeugnis gegen Hein, Dresden 1881; Hörger, Freiheit des luth. Bekenntniſſes; Göttliche Berechtigung zur Bildung einer fr. ev.-luth. Gem. in Memmingen, Dresden 1871; Das Papſttum der bayr. Landeskirche, Memmingen 1875.

Zur Geſchichte der lutheriſchen Freikirchen vgl. Max Frommel, Kirche der Zukunft, Hannover 1869; Der Kampf der deutſchen Freikirche, Frankfurt 1877; Rocholl, Geſch. der ev. Kirche, Leipz. 1897.

Die Geſchichte der lutheriſchen Freikirchen Deutſchlands zeigt die lutheriſche Kirche mit der ſchwierigen Aufgabe beſchäftigt, ſich unabhängig von dem ſeit der Reformation traditionell gewordenen Summepiſkopat des Landesfürſten als eine ſelbſtſtändige, vom Staat nicht unterſtützte Bekenntnisgemeinſchaft zu organiſieren. Stehen damit die deutſchen luth. Freikirchen in einem gewiſſen Gegenſatz zum Staatskirchentum, ſo verwerfen ſie doch nicht alle dasſelbe grundſätzlich, ihre Entſtehung hängt vielmehr mit der von ihnen bekämpften Einführung der Union in die luth. Landeskirchen zuſammen.

Die älteſte und zahlreichſte Freikirche in Deutſchland iſt

a) Die ev.-luth. Kirche in Preußen.

Dieſe häufig auch mit dem Namen „Altlutheraner“ oder „die von der ev. Landeskirche ſich getrennt haltenden Lutheraner“ bezeichnete Kirchengemeinſchaft entſtand durch den Widerſpruch gegen die 1817 in Preußen eingeführte Union (ſ. d. A.). Zwar ſtellte die Kabinetsordre Fr. Wilhelms III. vom 27. September 1817 die Vereinigung der reformierten und lutheriſchen Kirche zu Einer ev. Kirche zunächſt nur als einen Wunſch des Königs und die Annahme der Union als einen Akt der Freiwilligkeit hin. Aber in der Hand der Behörden wurde der Wunſch des Königs zum Befehl. Von 1817—1830 erfolgten daher allerlei Maßregeln zur allmählichen Durchführung der Union (Unionsrevers der Kandidaten, gleichlautende Verpflichtungsformel); beſonders ſollte dazu die vom Könige vorgeſchriebene und teilweiſe ſelbſt verfaßte „Hof- und Domagende“ dienen (ſ. den A. Union). Die Verſicherungen der Behörden, daß die Annahme der Union und der Agende zwei verſchiedene Dinge ſeien, konnten die Bedenken derjenigen Lutheraner nicht beſeitigen, die aus grundſätzlicher Verwerfung der Union auch die Agende nicht annehmen wollten. Daß dieſer Zuſammenhang zwiſchen Agende und Union von den Lutheranern erkannt, von den Behörden trotzdem in Abrede geſtellt wurde, führte beſonders zu den verhängnisvollen Gewiſſensbedrückungen in dem letzten Jahrzehnt der Regierung Friedrich Wilhelms III. Die dreihundertjährige Jubelfeier der Augsburger Konfeſſion am 25. Juni 1830 ſollte gemäß den Kabinetsordres vom 4. und 30. April 1830 dazu benutzt werden, durch eine gemeinſame Abendmahlsfeier der Lutheraner und Reformierten und durch allgemeine Annahme des Unionsritus des Brotbrechens auch in Schleſien die Union zu vollenden. Ein Hirtenbrief des Generalſuperintendenten Bobertag vom 31. Mai 1830 empfahl den Geiſtlichen, an dieſem Tage allgemein dieſen ſymboliſchen Ausdruck der Union anzuwenden.

Prof. Johann Gottfried Scheibel, Diakonus an der St. Eliſabethkirche (ſ. den A.) hatte bis dahin nur auf dem litterariſchen Wege, auf Synoden und von der Kanzel gegen Union und Agende gezeugt; nun ſah er ſich zu weiteren Schritten genötigt. Vergeblich verſuchte er, am 2. Juni gelegentlich einer Anweſenheit des Königs in Breslau ſeine Gewiſſensbedenken in einer Audienz darzulegen. Auf eine eingereichte Bittſchrift erhielt er ſehr ungnädigen Beſcheid. „Von Beunruhigung des Gewiſſens könne nicht die Rede ſein; es ſei Unterthanenpflicht, den Anordnungen des Königs zu gehorchen.“ Eine Bitte um

Duldung und Schonung für denjenigen Teil ſeiner Gemeinde, der mit ihm gleichen Sinnes ſei und um Mitbenutzung der Eliſabethkirche zur Abendmahlsfeier nach der alten Wittenberger Agende ward abgeſchlagen. Der Oberpräſident wies den Magiſtrat an, „Einleitungen zu treffen, um allen Störungen vorzubeugen, welche für die Einführung der erneuerten Kirchenagende und für das damit zu begehende Feſt der Übergabe der Augsb. Konfeſſion aus der beharrlich abweiſenden Richtung des Scheibel hervorgehen könnten“. Der Magiſtrat zeigte ſich dem gegebenen Winke gehorſam. Als Scheibel einem Flugblatte der Stadtgeiſtlichkeit, welches die Vereinigung der reformierten und lutheriſchen Konfeſſionen zu einer Kirche empfahl, ſeine Unterſchrift verweigerte und eine Belehrung der Gemeinde über den ſchwebenden Streit veröffentlichen wollte, wurde ihm der Druck dieſer Schrift verboten, und er ſelbſt ſechs Tage vor dem Jubelfeſt auf vierzehn Tage vom Amte ſuſpendiert. Die Unionsfeier konnte nun ungeſtört ſtattfinden. Fünf Tage ſpäter wurde auch der mit Scheibel übereinſtimmende Prediger Thiel ſuſpendiert. Die Selbſtſtändigkeit der lutheriſchen Kirche ſchien für immer gebrochen.

Doch aus der Mitte der Gemeinde wurde die Kirche wieder gebaut. Freiwillig meldeten ſich einige hundert Gemeindeglieder bei Scheibel mit der Erklärung, daß ſie der Kirche der Väter treu bleiben wollten. Zu ihnen zählte der Profeſſor Dr. jur. Eduard Huſchke (ſ. Bd VIII S. 467), der damalige Rektor der Univerſität Henrik Steffens, und der Oberlandesgerichtsaſſeſſor (ſeit 1831 Rat) von Haugwitz. Auch der Kaufmann- und Handwerkerſtand war durch allgemein geachtete Männer vertreten, dazu kamen viele Glieder der zu Breslau gehörenden Landgemeinden. Gemäß dem Allgem. Landrecht XI § 159 wählte man Repräſentanten. Die Not zwang dazu, der Gemeinde eine Vertretung zu ſchaffen, und man ſchuf ſie in dem Bewußtſein, damit nicht bloß auf dem Boden des weltlichen Rechtes, ſondern vor allem auch auf dem des Wortes Gottes zu ſtehen. Denn die Gemeinde, welche um des Gewiſſens willen die vollzogene Union verwarf, ſah ſich als Fortſetzung der rechtlich in Preußen anerkannten lutheriſchen Kirche an. Die bisherigen Organe der Kirche hatten das Recht des lutheriſchen Bekenntniſſes preisgegeben; ſo blieb nichts anderes übrig, als der lutheriſchen Bekenntnisgemeinde eine eigene Organiſation zu ſchaffen. Man war überzeugt, daß es ſich um die Exiſtenz der lutheriſchen Kirche in ihrer Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit von der neugebildeten evangeliſchen Kirche handele. Dieſer Überzeugung gab gleich die erſte Petition an den König vom 27. Juni 1830 deutlichen Ausdruck. Sie erbat nicht bloß Aufhebung der unberechtigten Suſpenſion Scheibels und Gebrauch der lutheriſchen Agende, ſondern „Anerkennung einer beſonderen von der allgemeinen evangeliſchen getrennten lutheriſchen, mit ihrer eigentümlichen Verfaſſung verſehenen und zur Anſtellung von Lehrern ihres Sinnes berechtigten Kirche“. Ebenſo erbat die zweite Eingabe vom 26. Juli 1830, welche in ergreifendſter Weiſe die Gewiſſensſtellung der Lutheraner ſchilderte, die Aufhebung der Suſpenſion Scheibels „bis dahin, daß die Fortdauer der lutheriſchen evangeliſchen Kirche in der früher erbetenen Art reguliert ſein wird“. In der dritten Bittſchrift vom 30. Auguſt 1830 konnte die Seelenzahl derer, „die ſich ausdrücklich gegen die Union und für das Fortbeſtehen einer evangeliſch-lutheriſchen Kirche mit eigenem Gottesdienſt und eigener Gemeindeverfaſſung unaufgefordert erklärt hätten“, ſchon auf mehr als 1000 angegeben werden. In der vierten Bittſchrift vom 1. November 1830 heißt es: „Wenn Ew. Maj. erklären: Die nicht unierte Kirche der Augsburg. Konf. Verwandten dürfe ſich frei neben die unierte evangeliſche hinſtellen, jene ſolle einen Teil von den Kirchengebäuden und Gütern, die ihr früher allein gehörten, zurückerhalten, ſie dürfe Prediger ihres Bekenntniſſes haben, ihren Gottesdienſt in aller Ordnung halten, ihre Parochialverhältniſſe ordnen, — wie ſchnell würde die freundliche Ordnung und Eintracht an die Stelle der jetzt allgemein herrſchenden Zerrüttung treten.“

Da die bisherigen Organe der Kirchenleitung, an ihrer Spitze der Summepiſkopus, ſämtlich die Union angenommen hatten, ſo ergab ſich für die Lutheraner die Notwendigkeit, für den nichtunierten Reſt der lutheriſchen Kirche eine Vertretung zu ſchaffen. So erklärt ſich, daß gleich die erſten Bittſchriften auch von einer der lutheriſchen Kirche zu gebenden Verfaſſung redeten. Man hat dieſe Worte dahin mißverſtanden, als ſei es Scheibel und ſeinen Anhängern nur darum zu thun geweſen, gewiſſe Lieblingsideen einer bibliſchen Verfaſſung zu verwirklichen und das landesherrliche Kirchenregiment grundſätzlich zu verwerfen. Aber unzweideutige Äußerungen Scheibels bezeugen das Gegenteil. Allerdings beſchäftigte er ſich in ſeinen Schriften viel mit der Frage, welche Verfaſſungsgeſtalt der Kirche am meiſten der heiligen Schrift entſpräche, aber er that es nur, weil eben die bisherige landeskirchliche Form in den Dienſt der Union getreten war. „Wir kennen keine ausſchließlich lutheriſche Kirchenverfaſſung, unſere Kirche gedieh und gedeiht unter jeglicher äußerer Form, und nie kam es uns in den Sinn, Verfaſſung unlogiſch und unſymboliſch für einen Lehrartikel oder eine Glaubensnorm zu erklären. Nur in Preußen, bei obwaltenden Umſtänden, war doch die beſte die apoſtoliſche zu wählen." (Scheibel: Archiv für hiſt. Entw. 1841 S. 7; vgl. Aktenmäß. Geſch. II, 201.) Trotz dieſer Verſicherungen ſahen doch die Behörden in der neuen Gemeindebildung lediglich revolutionäre und ſeparatiſtiſche Tendenzen. Lange Zeit blieben die Bittſchriften der Breslauer Lutheraner ganz unbeantwortet. Auch eine Reiſe Scheibels und Huſchkes nach Berlin war vergeblich. Eine erbetene Audienz beim König wurde abgeſchlagen. Endlich erfolgte am 24. Dezember 1830 eine Antwort, leider gänzlich ablehnend: Das Beſtreben, eine von den übrigen evangeliſchen Gemeinden abgeſonderte altlutheriſche Gemeinde zu konſtituieren, ſei ein offenbar ſeparatiſtiſches. Ein Gewiſſenszwang liege nicht vor, da für diejenigen, welche noch Bedenken trügen, dem heilſamen und gottgefälligen Werke der Vereinigung der evangeliſchen Glaubensgenoſſen ſich anzuſchließen, die Austeilung des heiligen Abendmahles auch ohne den Ritus des Brotbrechens erfolgen dürfe. Die neue Agende ſei unerläßliche Norm des Gottesdienſtes. „Der Abſonderungsgeiſt der Petenten, der den Charakter des kühnen Auflehnens gegen das, was zur allgemeinen Ordnung gehört, unzweideutig ankündigt und in der gegenwärtigen Zeit mehr als je bedenklich erſcheint, darf nicht begünſtigt werden."

So waren die Lutheraner zu Aufrührern und Separatiſten geſtempelt. In mannhafter Weiſe verwahrte ſich Scheibel vor dem Konſiſtorium am 5. Januar 1831 gegen dieſen doppelten Vorwurf. Da ihm jede Amtshandlung aufs ſtrengſte verboten war, ſuchten ſeine Gemeindeglieder die Sakramente zunächſt bei Paſtor Berger in Hermannsdorf, zwei Meilen von Breslau, der noch die alte lutheriſche Agende gebrauchte. Als auch dies verhindert wurde, tauften die Hausväter ihre Kinder ſelbſt; auch das heilige Abendmahl wurde von einzelnen Laienälteſten ausgeteilt, was man durch den vorliegenden Notſtand, den gänzlichen Mangel lutheriſcher Geiſtlicher begründete. Doch war der größere Teil der Gemeinde dafür, ſich lieber des Sakraments zu enthalten, bis man wieder ordinierte Geiſtliche erlangen könnte.

Erneute Bittſchriften an den König und den Miniſter von Altenſtein ſowie eine nochmalige Reiſe Scheibels und des Repräſentanten Kaufmann Grempler nach Berlin ließen wohl kurze Zeit ein günſtiges Ergebnis erhoffen; aber ſchließlich machte ein Miniſtererlaß vom 13. Juni 1831 allen Hoffnungen ein Ende. Scheibel wurde aufgegeben, die Agende zu gebrauchen, widrigenfalls er nach § 352 II, 20 des Allgem. L.R. (Verbrechen des Staatsdieners) Geldbuße und Kaſſation zu gewärtigen habe. Die Bildung einer beſonderen lutheriſchen Kirchengeſellſchaft wurde abgeſchlagen. Die Repräſentanten verwahrten ſich am 13. Auguſt 1831 noch einmal gegen die Behauptung, daß kein Gewiſſenszwang vorliege. Um ſchließlich auch den Schein zu vermeiden, als wollten ſie mit ihren Bitten etwas anderes als nur ihr Gewiſſen vor Gott retten, ließen ſie ſogar den Anſpruch auf die Kirchengüter der luth. Kirche fallen und baten, ihnen wenigſtens die Rechte einer geduldeten Kirchengeſellſchaft zu gewähren.

Unterdeſſen hatte Baron v. Kottwitz (ſ. den A. Bd XI S. 48) in Berlin verſucht, Fürſprache für die Lutheraner beim Könige einzulegen. Der König antwortete ihm durch General v. Thiele in einem Schreiben, das alsbald an die Breslauer Repräſentanten übermittelt wurde. Die Bedenken gegen die Agende ſuchte er durch Bewilligung der lutheriſchen Spendeformel zu beſeitigen, das Zugeſtändnis einer abgeſonderten, rein lutheriſchen Kirche aber erklärte er für unſtatthaft, weil damit der Geſichtspunkt der Union ſelbſt verrückt würde und die Verleugnung der Reinheit der lutheriſchen Kirche innerhalb der Union ausgeſprochen wäre. Die echt lutheriſche Kirche ſtehe nicht im Gegenſatz zu der unierten. So freundlich auch der Thielſche Brief gehalten war, ſo zeigte er doch gerade, daß ſich hier prinzipielle Anſchauungen von der Bedeutung des lutheriſchen Sonderbekenntniſſes gegenüberſtänden, die unmöglich durch königliche Verordnungen ausgeglichen werden konnten. Eine ausführliche Widerlegung dieſer Ausführungen gab Huſchke in dem von Scheibel veröffentlichten „Votum eines Juriſten in Sachen der Berliner Hof- und Domagende". In meiſterhafter Darſtellung führte er aus: Lutheriſches Bekenntnis könne da nicht wahrhaft vorhanden ſein, wo nicht auch gegen Union ernſtlich gezeugt werden dürfe, was nach Annahme der Agende unmöglich würde. Die in Preußen der lutheriſchen Kirche gewährleiſtete Bekenntnisfreiheit ſei nicht bloß die Gewiſſensfreiheit des Einzelnen, ſondern die Freiheit der Gemeinde, ſich ausſchließlich um ihr Bekenntnis zu ſammeln. Die Union vernichte dieſe Freiheit, weil ſie gegen Art. X der Augustana Lutheraner und Reformierte an einem Altar vereinige.

Nachdem ſich im Frühjahr 1832 auch die letzten Verhandlungen der Gemeinde mit dem Miniſter von Altenſtein betreffs Anerkennung einer nicht unierten lutheriſchen Kirche völlig zerſchlagen hatten, verließ Scheibel, ſeiner Ämter an der Eliſabethkirche wie an der Univerſität entſetzt, Breslau und begab ſich nach Dresden, um dort ungehindert durch die preußiſche Cenſur für die Sache der lutheriſchen Kirche litterariſch wirken zu können.

Seine bisherigen Gemeindeglieder aber verſammelten ſich teils zu Leſegottesdienſten, teils wandten ſie ſich an die wenigen Paſtoren in Schleſien, welche die neue Agende noch nicht in Gebrauch genommen hatten. Prof. Steffens war unterdeſſen nach Berlin verſetzt und ſuchte dort namentlich auch durch ſein Vertrauensverhältnis zu dem damaligen Kronprinzen für die Sache der lutheriſchen Kirche zu wirken. Doch trat er ſpäter dem Kreiſe der Lutheraner ferner. Prof. Huſchke förderte die Sache in Breslau durch Rat und That. Ihm iſt es weſentlich zu danken, daß ſich die Oppoſition der lutheriſchen Geiſtlichen gegen Union und Agende nicht in zweckloſe Einzelkämpfe zerſplitterte, ſondern ein einheitliches Handeln zur Erhaltung einer ſelbſtſtändigen lutheriſchen Kirche ſtattfand. Seine und Scheibels Schriften bewirkten nämlich, daß auch an anderen Orten Schleſiens mehrere Geiſtliche und Gemeindeglieder die Union verwarfen und den Gebrauch der neuen Agende ablehnten (außer P. Berger in Hermannsdorf P. Eduard Kellner in Hönigern, ein durch Glaubensfreudigkeit und populäre Begabung hervorragender Geiſtlicher und P. Biehler in Kaulwitz).

In der Umgegend von Züllichau, Juliusburg, Strehlen entſtand die lutheriſche Bewegung ohne beſondere Einwirkung von Geiſtlichen, lediglich in Laienkreiſen, die ſich zu Leſegottesdienſten und Gebetsgemeinſchaften zuſammenfanden. In dieſen Kreiſen trug man vielfach auch Bedenken, die Kinder in den Religionsunterricht der Schulen zu ſchicken, die damals noch weit mehr als heute als Einrichtungen der Kirche erſchienen. Die dadurch entſtehenden Beſtrafungen ſowie die Geldſtrafen für die als verbotene Konventikel angeſehenen Leſegottesdienſte erreichten in manchen Gemeinden die Höhe von Tauſenden von Thalern. Um die Bewegung zu unterdrücken, riet Miniſter v. Altenſtein im November 1833 dem Könige fünf Maßregeln an: 1. Er ſolle eine authentiſche Erklärung über die Union erlaſſen, 2. die Strafbeſtimmungen gegen Konventikel erneuern, 3. die Heiden- und Judenmiſſionsgottesdienſte auf ihren Zweck beſchränken, 4. die Verbreitung von Traktaten überwachen, 5. der Evangeliſchen Kirchenzeitung des Prof. Hengſtenberg verbieten, fernerhin Aufſätze über Union und Agende zu bringen. Es liegt auf der Hand, daß dieſe Maßregeln den Gegenſatz nur verſchärfen und als Gewiſſensbedrückungen erſcheinen mußten.

Zwei königl. Kabinetsordres vom 28. Februar 1834 und 9. März 1834 bildeten die Ausführung der Altenſteinſchen Vorſchläge. Die erſtere enthielt zwar die Verſicherung, daß durch die Union die Autorität der Bekenntnisſchriften der beiden evangeliſchen Konfeſſionen nicht aufgehoben ſei; durch den Beitritt zu ihr werde nur der Geiſt der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verſchiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfeſſionen nicht mehr als Grund gelten laſſe, ihr die äußere kirchliche Gemeinſchaft zu verſagen. Aber durch den Schlußſatz: „Am wenigſten aber, weil es am unchriſtlichſten ſein würde, darf geſtattet werden, daß die Feinde der Union im Gegenſatz zu den Freunden derſelben als eine beſondere Religionsgeſellſchaft ſich konſtituieren“, war der Forderung einer ſelbſtſtändigen Exiſtenz der lutheriſchen Kirche der Krieg erklärt. Die Lutheraner, welche dafür eingetreten waren, ſahen ſich nun vor die Entſcheidung geſtellt, ob ſie auf die Selbſtſtändigkeit verzichten oder ſie trotz des Verbotes aufrecht erhalten wollten. Sie waren überzeugt, daß ſie hier Gott mehr gehorchen müßten als Menſchen.

Am 4. April 1834 traten die Paſtoren Berger, Biehler, Kellner, die vier Kandidaten Geßner, Kaul, Krauſe und Trautmann, ſowie 39 Gemeinderepräſentanten in Breslau zu einer Synode zuſammen und verwahrten ſich feierlich gegen die Verletzung der in Preußen der lutheriſchen Kirche zugeſagten Rechte. Sie erneuerten das Geſuch: „Die lutheriſche Kirche als eine im Bekenntnis ihres Glaubens, in ihrem Gottesdienſte und in ihrer Verfaſſung, Verwaltung und ihrem Schulweſen freie ſelbſtſtändige Kirche ihren alten Rechten gemäß wiederum anzuerkennen, damit auf Grund dieſer Anerkennung ihre vollſtändige Auseinanderſetzung mit der unierten Kirche und ihre innere Reorganiſation leicht und ordentlich erfolgen könne.“

Das Geſuch wurde rundweg abgeſchlagen. Es folgte nun die Ausführung der Kabinetsordres vom 9. und 10. März 1834, in denen der Staat gewiſſermaßen ſich zum Kampf gerüſtet hatte. Denn die eine richtete ſich gegen „Konventikel“, die andere gegen „unbefugte Verrichtung geiſtlicher Amtshandlungen“, und die dritte bezog ſich auf die Verpflichtung aller „evangeliſchen“ Eltern, ihre Kinder in die evangeliſchen Schulen zu ſchicken und von den „evangeliſchen" Geiſtlichen konfirmieren zu laſſen. Die Gottesdienſte der Lutheraner wurden demgemäß mit Polizeiſtrafen belegt, die Amtshandlungen ihrer Geiſtlichen für ungiltig erklärt und mit Gefängnis geahndet, kein Kind wurde aus der Schule entlaſſen, bevor es von einem Geiſtlichen der evangeliſchen Landeskirche konfirmiert war. Es iſt vorgekommen, daß junge Leute, die von lutheriſchen Geiſtlichen konfirmiert waren, bis zu ihrer Militärgeſtellung als ſchulpflichtig behandelt wurden. Wenn ſie nicht zur Schule erſchienen, wurden ihre Eltern in Geld- oder Gefängnisſtrafen genommen.

Die Paſtoren Berger, Biehler und Kellner erhielten unbedingten Befehl, die neue Agende zu gebrauchen. Als ſie ſich deſſen weigerten, wurden ſie trotz des Proteſtes ihrer Gemeinden, die gleichfalls die Agende ablehnten, ſuſpendiert und ihre Kirchen mit Gewalt für die neue Agende geöffnet. Am meiſten Aufſehen erregte die Militärexekution gegen die Gemeinde des P. Eduard Kellner in Hönigern, Kreis Namslau. Am Suſpenſionstage Kellners, dem 11. September 1834, hatte ſich infolge einer öffentlichen Bekanntmachung des Landrates faſt die ganze Gemeinde auf dem Platz vor der Kirche verſammelt; ſie bat dringend, ihr den beliebten Seelſorger und die alte Agende zu laſſen. Als der Landrat für den zum Adminiſtrator der Parochie ernannten P. Bauch die Kirche öffnen wollte, weigerten ſich die Repräſentanten, die Schlüſſel auszuliefern. Weinende Frauen ſtanden vor den Thüren, deren Schlüſſellöcher ſie verſtopft hatten. Da man glaubte, daß nur Kellners Perſönlichkeit an dem Widerſtand der Gemeinde gegen die Agende ſchuld ſei, führte man ihn nach Breslau ins Gefängnis; die Gemeinde aber bewachte Tag und Nacht betend und ſingend ihre Kirche und hielt in Bretterhütten vor den Eingängen der Kirche Gottesdienſt. Als drei Monate hindurch alle Aufforderungen der Behörden zur Auslieferung des Gotteshauſes vergeblich blieben, befahl der König, dem das Verhalten der Gemeinde als Aufruhr geſchildert war, die Anwendung von Militärgewalt. Vierhundert Mann Infanterie, 50 Küraſſiere und 50 Huſaren jagten am Morgen des 24. Dezember 1834 die vor den Kirchthüren ſingenden, keinen Widerſtand leiſtenden Leute mit flachen Säbelhieben auseinander und ſprengten die Kirche auf, damit am Weihnachtsfeſt der kgl. Kommiſſar Konſiſtorialrat Hahn und Paſtor Bauch in der von der Gemeinde faſt ganz verlaſſenen Kirche Gottesdienſt halten konnten. Der Kronprinz beklagte aufs tiefſte dieſe Zwangsmaßregeln gegen königstreue Unterthanen. „Es iſt heute für mich ein ſchwerer Tag," ſagte er zu Baron v. Kottwitz; „ſie marſchieren heute gegen Hönigern." Gerade dieſe Militärexekution trug jedoch dazu bei, den Lutheranern in weiten Kreiſen Sympathie zu erwecken. Mehrere Geiſtliche traten nun erſt der lutheriſchen Bewegung bei, die PP. Robert Wehrhan in Wiſchütz, Otto Wehrhan in Kunitz, Reinſch in Volkersdorf, Kavel in Klemzig, Laſius in Prittiſch, Grabau in Erfurt, Senkel in Ratibor, Ehrenſtröm in Meſeritz, die Judenmiſſionare Wermelskirch und Wedemann, ebenſo der Kirchenhiſtoriker Prof. D. Guerike in Halle. Sie wurden ihres Amtes entſetzt und, da ſie dieſe Entſetzung nicht anerkannten, ſondern die Gemeindeglieder, welche gleich ihnen die Agende ablehnten, weiter mit Wort und Sakrament bedienten, ſo begann ein Syſtem von Polizeimaßregeln gegen ſie und ihre Gemeinden. Sie ließen ſich dadurch nicht ſchrecken. Im Frühjahr 1835 traten ſie zu einer Synode in Breslau zuſammen und organiſierten in umfaſſender Weiſe die Bedienung der lutheriſchen Gemeinden. Die Kandidaten Geßner, Fritzſche, Krauſe, Kaul wurden zum Predigtamt ordiniert. Gleich gehetztem Wilde eilten alle Paſtoren von Ort zu Ort, um bei Nacht und Nebel Gottesdienſt zu halten und die Sakramente zu verwalten. Fielen ſie in die Hände der Obrigkeit, ſo wurden ſie zunächſt für die verrichteten Amtshandlungen mit Gefängnis beſtraft, aber auch nach verbüßter Strafe in Haft behalten, wenn ſie nicht geloben wollten, ſich jedes Amtierens in den lutheriſchen Gemeinden zu enthalten, ein Verſprechen, das abzugeben ihrem Gewiſſen unmöglich war. So wurden ſchließlich außer Wedemann alle Paſtoren gefangen geſetzt. Weigerten ſich die Gemeindeglieder, die Namen der amtierenden luther. Paſtoren anzugeben, ſo ſollten ſie nach einer Verfügung vom 12. Februar 1838 zu dreimonatlicher Gefängnisſtrafe bei Gefängniskoſt verurteilt werden. Mit großem Opfermut und unerſchütterlicher Glaubenstreue erduldeten ſie dieſe Vergewaltigungen. Viele verloren durch Auspfändungen ihre ganze Habe. In manchen Gemeinden wurde ſchließlich die Bedrückung ſo groß, daß ſie an dem Fortbeſtehen der luther. Kirche in Preußen ganz verzweifelten und ſich zur Auswanderung entſchloſſen. Unter Führung der Paſtoren Kavel und Fritzſche zog ein Teil nach Auſtralien und bildete dort den Stamm der noch jetzt beſtehenden luther. Kirche Auſtraliens; andere wandten ſich unter P. Grabaus Führung nach Nordamerika (Buffalo-Synode). Dem König war dieſer Ausgang ſehr fatal. Doch er konnte ſich nicht entſchließen, die Bedrückungsmaßregeln aufzuheben und den lutheriſchen

Gemeinden Exiſtenzrecht zu gewähren, wie ihm dies von dem unbefangen urteilenden Juſtizminiſter v. Mühler gegen die Anſicht des Miniſters v. Altenſtein vorgeſchlagen wurde. Auch der Miniſter des Innern v. Rochow votierte 1838, daß man von dem Zwangs- und Strafverfahren gegen die „Diſſidenten" abſtehen ſolle. Trotzdem befahl der König noch unter dem 10. Juli 1839 dem Juſtizminiſter, die Strafbeſtimmungen gegen die renitenten Prediger aufrecht zu erhalten. Der Kronprinz ſuchte zu vermitteln; ſchon 1835 hatte er durch Steffens privatim den Lutheranern Friedensvorſchläge gemacht, die darauf hinausliefen, ihnen einen lutheriſchen Repräſentanten im Konſiſtorium, auf das Bekenntnis verpflichtete Geiſtliche und lutheriſche Tauf- und Abendmahlsformulare zu bewilligen, wenn ſie die neue Agende annähmen und ſich der evangeliſchen Landeskirche anſchlöſſen. Die ausführliche Antwort Huſchkes an Steffens (vgl. Nagel, Kämpfe der luther. Kirche, S. 150 ff.) wies darauf hin, daß die Selbſtſtändigkeit der luther. Kirche keineswegs gewährleiſtet ſei, wenn die Kirche doch zugleich den unierten Kirchenbehörden unterſtellt bliebe; wirkliche Befriedigung der Gewiſſensbedenken der Lutheraner könne nur erfolgen, wenn der König ihnen geſtatte, ſich zu einer eigenen in Lehre, Verfaſſung und Gottesdienſt ſelbſtſtändigen, von der Staatskirche unabhängigen Religionsgeſellſchaft zu konſtituieren, über welche dem Könige nur das Aufſichtsrecht zuſtände. Dieſer Brief zeigt, daß man gerade unter dem Druck der Verfolgungen immer klarer erkannt hatte, wie verhängnisvoll für die luther. Kirche die bisherige Abhängigkeit von der Staatsgewalt und wie notwendig eine Organiſation der Kirche auf anderer Grundlage ſei. Es iſt aber verfehlt, in dieſer allmählich im Kampfe gewonnenen Erkenntnis die Triebfeder des ganzen Kampfes ſelbſt zu ſehen (ſ. o.). Ein praktiſches Reſultat hatten die Vorſchläge des Kronprinzen zunächſt überhaupt nicht. Erſt 1839 konnte er während einer Krankheit des Königs mehr in die Regierungsangelegenheiten eingreifen, und er benutzte dies, um in einer Miniſterialſitzung darzulegen, die polizeilichen Verhaftungen und Verweiſungen der Geiſtlichen der „Separatiſten" ſeien geſetzwidrig. Man ſolle ihrem Verhältnis eine Art Anerkennung gewähren, um es in einen feſten, zur Beaufſichtigung geeigneten Kanal zu leiten.

Erſt mit ſeinem Regierungsantritt am 7. Juni 1840 konnte jedoch Friedrich Wilhelm IV. dieſen Plan der Ausführung näher bringen. Eine ſeiner erſten Regierungsmaßregeln war, den internierten luther. Paſtoren die Freiheit wiederzugeben und ihnen den Verkehr mit „Gleichgeſinnten" zu geſtatten, „falls ſie ſich aller Proſelytenmacherei enthielten". Die Amtshandlungen der ordinierten Geiſtlichen ſollten nicht mehr unter Strafe geſtellt werden. Dieſe vorläufige Friedensbotſchaft ließ die Herbeiführung eines völligen Friedensſchluſſes erhoffen; doch die Regierungsbehörden konnten ſich nur ſchwer daran gewöhnen, den bisher ſo ſcharf verfolgten Lutheranern Duldung zu gewähren. An einzelnen Orten erfolgten noch immer Verhaftungen der Paſtoren und allerlei drückende Maßregeln. Im Oktober 1840 entwickelte der König dem Prof. Steffens ſeine Pläne. Er wollte den Lutheranern die völlige Eigentümlichkeit ihrer Kirche in Lehre, Sakrament und Ritus gewähren, wenn ſie ein mit den Reformierten gemeinſchaftliches Konſiſtorium, das aber in eigentlich kirchliche Intereſſen ſich nicht miſchen dürfe, anerkennen wollten. In ſeinem Antwortſchreiben vom 21. Oktober 1840 erklärte Huſchke im Einverſtändnis mit Scheibel dieſen Plan nur dann für ausführbar, wenn die luther. Kirche zugleich eine dauernde rein kirchliche Oberbehörde zur Wahrung ihrer Selbſtſtändigkeit erhielte. Doch die Pläne des Königs gelangten nicht zur Ausführung. Andere Einflüſſe auf ihn machten ſich geltend. Im Juni 1841 forderte Miniſter Eichhorn die Vertreter der luther. Kirche, die 1835 von der Synode gewählten Bevollmächtigten, auf, ihre Wünſche einzureichen. Es geſchah in einem „Promemoria, die Bedingungen betreffend, unter denen der ev.-luther. Kirche vom preußiſchen Staat geſetzliche Anerkennung zu teil werden ſoll". Dies Promemoria wurde alſo auf Erfordern der Regierung eingereicht und es iſt eine grundloſe Verdächtigung Wangemanns, wenn er dahinter den Plan wittert, man habe dadurch „entgegengeſetzten Anſchauungen der Synode ein fait accompli gegenüber ſtellen wollen". Vielmehr war es gerade im Hinblick auf die bevorſtehende Synode wünſchenswert, derſelben womöglich ſchon ein Reſultat der Verhandlungen mit dem Staate vorlegen zu können.

Doch war eine Antwort noch nicht eingegangen, als am 15. September 1841 die erſte öffentliche Generalſynode zuſammentrat. Sie ſchuf in eingehender Beratung eine umfaſſende Kirchenordnung für die ev.-luther. Kirche, welche in ihren Grundzügen bis jetzt für dieſelbe maßgebend geblieben iſt. Die Leitung der Geſamtkirche wurde einem aus Geiſtlichen und Laien zuſammengeſetzten Oberkirchenkollegium übertragen, zu deſſen Direktor Prof. Huſchke gewählt wurde. Es ſollte im weſentlichen alle die regiminalen Funktionen ausüben, die in der alten luth. Kirche die Konſiſtorien gehabt hatten. Für die Leitung der einzelnen Gemeinden ſollten dem Paſtor eine Anzahl Kirchenvorſteher zur Seite treten. In Bezug auf das geiſtliche Amt, die Gottesdienſt- und Gemeindeordnung ſchloß man ſich durchweg den alten luther. Kirchenordnungen an; nur die unter dem ſtaatlichen Einfluß faſt ganz eingeſchlafene Kirchenzucht bedurfte einer völligen Neuordnung auf der Grundlage von Mt 18, 15—18 und 1 Ko 5. Auch das lutheriſche Schulweſen wurde neu geregelt. Die Miſſionsthätigkeit der Kirche fand in der durch Scheibels und Wermelskirchs Einfluß entſtandenen Dresdener luther. Miſſionsgeſellſchaft (der ſpäteren Leipziger) ein bekenntnisgemäßes Organ. Eine alle vier Jahre zuſammentretende Generalſynode, aus geiſtlichen und weltlichen Vertretern der Gemeinden zuſammengeſetzt, ſollte die oberſte, die Kirchenordnung beſchließende Inſtanz bilden; ihr blieb auch das Oberkirchenkollegium Rechenſchaft über ſeine Amtsführung ſchuldig.

Die 1841 angenommenen „Synodalbeſchlüſſe“ ſind der erſte Verſuch einer ſynodalen Verfaſſung der luther. Kirche auf deutſchem Boden. Huſchkes organiſatoriſche Begabung tritt in ihr zu Tage. Wenn man ihr eine „dürr juriſtiſche“ Form zum Vorwurf gemacht hat, ſo ſollte man nicht überſehen, daß alle Synodalordnungen, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den verſchiedenen Landes- und Freikirchen entſtanden ſind, gleicherweiſe in Paragraphen und geſetzliche Formen gefaßt ſind. Es liegt dies in der Natur der Sache, als einer Geſtaltung des äußeren kirchlichen Rechtes. Der Geiſt, welcher die äußere Form erfüllen ſoll, liegt in dem Glauben der Gemeinde und in den Kräften der Liebe und Opferwilligkeit, die in ihr walten.

Durch die Aufrichtung dieſer ſelbſtſtändigen, lediglich von kirchlichen Intereſſen beſtimmten Verfaſſung hatten die Lutheraner den Thatbeweis geliefert, daß es nicht erſt ſtaatlicher Macht bedürfe, um die luther. Kirche exiſtenzfähig zu machen. Eine gewiſſe ſtaatliche Anerkennung fand dieſe Kirchenverfaſſung durch die ſogen. General-Konzeſſion vom 23. Juli 1845. Dieſe gab „den von der ev. Landeskirche ſich getrennt haltenden Lutheranern“ das Recht zu beſonderen Kirchengemeinden unter einem gemeinſamen Vorſtande zuſammenzutreten, welcher dem Kirchenregiment der ev. Landeskirche nicht untergeben war. Dieſe Gemeinden erhielten die Rechte einer juriſtiſchen Perſon, ſie wurden von Abgaben an die Landeskirche befreit, und die Amtshandlungen ihrer Geiſtlichen wurden vom Staate anerkannt. Doch wurde ihren gottesdienſtlichen Gebäuden nicht die Bezeichnung Kirche gewährt. Die Generalkonzeſſion entſprach nicht ganz den im Promemoria ausgeſprochenen Wünſchen; ſie wurde von den Lutheranern daher nur unter der ausdrücklichen Verwahrung angenommen, daß ſie dadurch ihren Anſpruch auf den Namen „ev. lutheriſche Kirche in Preußen“ nicht aufgäben. In der ſogenannten Spezialkonzeſſion vom 7. Auguſt 1847 wurde das auf Grund der Synodalbeſchlüſſe von 1841 eingerichtete Oberkirchenkollegium in Breslau als der gemeinſame Vorſtand anerkannt, und 21 Gemeinden in den Provinzen Schleſien, Brandenburg, Pommern, Preußen, Poſen und Sachſen die Korporationsrechte gewährt. Die neugeſchaffene Organiſation befeſtigte ſich im Innern durch das Ausſcheiden und die Auswanderung einiger oppoſitioneller, ſchwärmeriſch gerichteter Elemente (P. P. Ehrenſtröm und Kindermann).

In den Jahren 1847 und 1848 erhielt die ev.-luther. Kirche in Preußen einen bedeutenden Zuwachs durch den Zutritt einer Anzahl Paſtoren und Gemeinden in Pommern und der Mark (P.P. Julius Nagel in Trieglaff [geb. 1809, geſt. 1884], Hollatz in Groß-Juſtin, Dr. Beſſer, den Verfaſſer der Bibelſtunden, Piſtorius, Diedrich u. a.). Sie hatten ſich bemüht, zunächſt innerhalb der ev. Landeskirche eine Wiederherſtellung der luth. Kirche zu erreichen. Aber der vergebliche Verſuch der 1846 in Berlin tagenden Generalſynode, ein gemeinſames Bekenntnis für die ev. Landeskirche aufzuſtellen, hatte die konfeſſionelle Zerriſſenheit dieſer Kirche aufs neue an den Tag gelegt. Auf einer Konferenz in Neuſtadt-Eberswalde legte Nagel das Recht der luther. Kirche auf Einheit des Bekenntniſſes in all ihren Einrichtungen dar und ermahnte zum Austritt aus der bekenntniswidrigen Union.

Als dann im Jahre 1847 der König die Bitte um luther. Kirchenregiment ablehnte, erklärten die oben genannten Geiſtlichen unter Führung Nagels mit einem großen Teil ihrer Gemeinden ihren Austritt aus der Landeskirche und ſchloſſen ſich den unter dem Oberkirchenkollegium ſtehenden Gemeinden an. Sie traten dadurch in ſcharfen Gegenſatz zu denjenigen Paſtoren, welche glaubten innerhalb der Landeskirche die Union bekämpfen zu können, den ſogenannten Vereinslutheranern. Auch in der Rheinprovinz wurden durch den Übertritt des Paſtor Haver in Radevormwald 1852 und des Paſtor Feldner in Elberfeld 1858 der luther. Kirche neue Gemeinden zugeführt. Durch die Austritte der P. P. Brunn in Steeden in Naſſau und Eichhorn in Baden aus den dortigen unierten

Landeskirchen erweiterten ſich ihre Grenzen auch über Preußen. Als die Generalſynode 1860 zuſammentrat, war die Geſamtſeelenzahl von 18 644 im Jahre 1845 auf 55017 in 62 Pfarrbezirken geſtiegen. 63 Paſtoren bedienten dieſe Gemeinden und an 34 luther. Schulen waren 44 Lehrer beſchäftigt. Reges geiſtliches Leben erfüllte die Gemeinden, ernſte Kirchenzucht wurde geübt.

Auf derſelben Generalſynode kam jedoch ein Streit zum Ausbruch, welcher die luther. Kirche in Preußen aufs tiefſte erſchüttern und zu einer verhängnisvollen Spaltung führen ſollte, der Streit über die Bedeutung des Kirchenregiments. Die Aufrichtung einer ſynodalen Verfaſſung unter einem vom Staate unabhängigen Kirchenregiment war 1841 zunächſt aus einem praktiſchen Bedürfnis hervorgegangen. Es entſtand nun die Frage: In wieweit und weshalb hat das Kirchenregiment Anſpruch auf Gehorſam ſeitens der Paſtoren und Gemeindeglieder, wenn ſeine Autorität nicht zugleich die Autorität der weltlichen Obrigkeit iſt? Dieſe Frage bewegte beſonders die Gemüter, nachdem im Jahre 1856 die Generalſynode auf Vorſchlag des Prof. Kahnis in Leipzig eine beſondere Fürbitte für das Kirchenregiment in das Kirchengebet aufzunehmen beſchloſſen hatte. Mehrere Paſtoren verweigerten dieſe Fürbitte, weil ſie das Kirchenregiment nicht als ein organiſches Glied der Kirche anerkennen wollten. Paſtor Diedrich in Jabel veröffentlichte 1858 eine ſcharfe Schrift: „Wert und Weſen des Kirchenregiments“, worin er ausführte: Die Kirche als ein himmliſches, geiſtiges Reich ſchließe jede ſichtbare Organiſation von ihrem Weſen aus. Es könne in ihr nur ein Amt, das Predigtamt, geben. Jede verpflichtende Kirchenordnung ſei ein Rückfall in römiſche Geſetzlichkeit. Eine kirchliche Obrigkeit als Aufſichtsamt über dem Pfarramte dürfe es nicht geben. „Wer durch grobe Sünden und Schanden der Welt Achtung eingebüßt habe, der habe ſich ſelbſt vom Predigtamt abgeſetzt.“ „Die Synodalbeſchlüſſe müßten durch Feuer beſeitigt werden, weil da kein Flicken hilft, wo ein falſcher Geiſt zu Grunde liegt.“ „Wonach man in den Gemeinden und auf den Synoden zu gehen habe, ſtehe genugſam in der Schrift und dem Katechismus.“ „Wir können und dürfen gar kein menſchliches Joch auf uns nehmen, es heiße, wie es heiße. Geht darüber die ſichtbare Kirche in die Brüche, ſo mag ſie einſtweilen zerbrechen.“

In ſeiner Dorfkirchenzeitung griff Diedrich die beſtehende Kirchenordnung aufs ſchärfſte an und beſchuldigte das Oberkirchenkollegium falſcher Lehre. Selbſtverſtändlich erregten dieſe Ausführungen das größte Aufſehen. In dem Kirchenblatt wurde die Streitfrage hin und her bewegt. Sämtliche Diöceſanſynoden beſchäftigten ſich damit. Man fühlte wohl, daß die Diedrichſchen Sätze Bedenkliches enthielten, war aber durch die Sicherheit, mit der ſie aufgeſtellt wurden, zunächſt befangen. Nur in Pommern und in der Breslauer Diöceſe erhob ſich Widerſpruch. In Pommern wies Paſtor Moraweck nach, daß die lutheriſchen Bekenntnisſchriften, wenn ſie auch das falſche päpſtliche Regiment bekämpften, doch nicht ein Kirchenregiment in rechter evangeliſcher Geſtaltung verwürfen. Er warnte vor Antinomismus, in den ſich Diedrich aus Furcht vor „Geſetzmacherei“ treiben ließe. In der Breslauer Diöceſe legte Jul. Nagel den Schriftgrund für die kirchlichen Ordnungen klar: „Die Kirchenregierung *κυβερνήσεις* (1 Ko 12, 28) iſt eine Gnadengabe des Herrn, von der Kirche zu erkennen, und durch Berufung der Begabten zum Regiment zu gebrauchen.“

Die mit Spannung erwartete Generalſynode 1860 ließ die Gegenſätze ſcharf einander gegenübertreten. Sie ſpitzten ſich in der Frage zu, ob das Kirchenregiment iuris humani oder iuris divini ſei, ob es nur auf menſchlichem Belieben oder auf dem Willen und der Stiftung des Herrn beruhe. Das Oberkirchenkollegium vertrat die letztere Anſicht. Von Anfang an ſei mit der Stiftung der Kirche als eines geiſt-leiblichen Organismus im Apoſtolat auch das Amt der Kirchenleitung vorhanden geweſen. So ſei dies Amt ſeinem Weſen nach von Gott geordnet, da er die Funktionen der Aufſicht, des Ordnungmachens, der Kirchenzucht für ſeine Kirche wolle. Seiner Form nach aber ſei es menſchlichen Rechtes, nach den Zeitumſtänden einzurichten. Eine Entſcheidung über die prinzipielle Frage fällte die Generalſynode 1860 nicht. Eine Lehrkommiſſion unter Zuziehung auswärtiger Theologen ſollte die Frage weiter prüfen. Beide Anſchauungen ſollten vorläufig ſich gegenſeitig tragen, doch ſollte der beſtehenden Kirchenordnung Gehorſam geleiſtet werden.

Dem Ermeſſen des Oberkirchenkollegiums wurde anheimgegeben, Diedrichs Verhalten auf dem kirchenordnungsmäßigen Wege zu prüfen. Als aber Anfang Januar der ernannte Kommiſſar durch ein brüderlich gehaltenes Schreiben ihm einige ſeiner Äußerungen als bedenklich vorhielt, ſagte ſich Diedrich mit ſeiner Gemeinde von der Aufſicht des Oberkirchenkollegiums los. Die zur Vorunterſuchung entſandten Kommiſſare bezeichnete er am Oculiſonntag 1861 von der Kanzel herab öffentlich als Sendlinge des Teufels und drängte ſie aus der Kirche.

Ein Lehrgeſpräch in Berlin im Oktober 1861, an welchem auch die auswärtigen Lutheraner Delitzſch, Kahnis, Münkel und Mejer teilnahmen, verſuchte vergeblich, die prinzipiellen Gegenſätze in der Lehre vom Kirchenregiment auszugleichen. Eine Anzahl Paſtoren ſtellte ſich auf ſeiten Diedrichs und beſchuldigte das Oberkirchenkollegium falſcher Lehre. Dieſes hinwiederum betrachtete die ſich von ſeiner Aufſicht losſagenden Paſtoren als Schismatiker und eröffnete gegen ſie das Disziplinarverfahren. Die Gemeindeglieder ſtellten ſich teils auf ſeite des Kirchenregimentes, teils auf ſeite der abgeſetzten Paſtoren. So entſtanden an mehreren Orten Gegenaltäre. Der Riß wurde ein unheilbarer, als ſich am 21. Juli 1864 dieſe Paſtoren unter Führung Diedrichs und des bisherigen Kirchenrats im Oberkirchenkollegium P. Ehlers zu einer beſonderen Kirchengemeinſchaft, der Immanuelſynode, zuſammenſchloſſen (ſ. u. S. 11, 58). Im Herbſt desſelben Jahres trat die Generalſynode der ev.-luther. Kirche in Preußen zuſammen, um die gegen das Oberkirchenkollegium erhobenen Beſchuldigungen zu prüfen. Dieſes legte ſeine Lehrſtellung in der „Öffentlichen Erklärung wegen der ſtreitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenregiment und den Kirchenordnungen" dar. Die Gläubigen als Kirche hier auf Erden ſeien ſowohl äußerlich als innerlich verſammelt; äußerlich zur ſchriftgemäßen Verwaltung und dem Gebrauch der Gnadenmittel, und innerlich zur Gemeinſchaft des hl. Geiſtes, des Glaubens und aller ewigen Güter im Herzen. Daraus folge, daß die äußere anſtaltliche Seite der Kirche nicht von ihrem Weſen und Begriff zu trennen ſei. Das Kirchenregiment ſei hinſichtlich ſeiner beſonderen Geſtaltung menſchlichen Rechtes, hinſichtlich ſeines Amtes und ſeiner Befugniſſe beſtehe und handle es nach göttlichem Recht, da die Kirche von Gott den Befehl habe, Lehre und Leben der Kirchendiener zu prüfen und zu überwachen. Es müſſe ſeine Wirkſamkeit als einen Dienſt gegen die Brüder im Namen und in der Nachfolge Chriſti betrachten und dürfe ſich keinerlei Herrſchaft über die Gewiſſen anmaßen. Den Kirchenordnungen, welche zur Erhaltung der reinen Lehre dienen ſollen, ſei gemäß Artikel XV der Auguſtana zu gehorchen, ſolange nicht nachgewieſen werden könne, daß ſie an ſich Sünde ſeien, und ſie nicht in der Meinung aufgerichtet würden, als ſeien ſie ein nötiger Gottesdienſt. Die Generalſynode ſprach auf Grund dieſer Erklärung das Oberkirchenkollegium von dem Vorwurf falſcher Lehre frei, billigte ſeine Maßnahmen gegen die ſich abtrennenden Paſtoren und forderte von den Secedierten, ſie ſollten anerkennen, daß ſie keinen ſchriftgemäßen Grund zur Kirchentrennung gehabt hätten. Die Öffentl. Erkl. ſelbſt erhielt zwar die Zuſtimmung der Majorität der Synode; angeſichts des Stimmenverhältniſſes aber (68 gegen 19) entſchied das Präſidium, es ſei noch keine ſolche Einmütigkeit vorhanden, daß man ſie in allen Stücken als Lehrbekenntnis der ganzen Kirche anſehen könne. Auch auf den ſpäteren Synoden iſt eine verpflichtende Annahme der Öffentl. Erkl. nicht erfolgt, obwohl man ſie in allen Hauptſachen als ſchrift- und ſymbolgemäß erkannte. Die Generalſynode 1898 ſprach den Grundſatz aus: „Als verpflichtende publica doctrina laſſen wir nichts anderes gelten, als die hl. Schrift und die Bekenntnisſchriften der luther. Kirche; die auf dieſem Bekenntnisgrunde hervorgetretenen Meinungsverſchiedenheiten ſehen wir nicht als kirchentrennend, ſondern als Fragen an, über welche ein einmütiges Verſtändnis der luther. Geſamtkirche noch nicht erreicht ſei, obwohl wir glauben, dabei auf dem von uns eingehaltenen und in der „Öffentlichen Erklärung" fixiertem Wege einen weſentlichen Gewinn kirchlicher Erkenntnis gemacht zu haben." Die Erwartung, daß durch dieſe Stellung zur Lehrfrage der Wiederanſchluß der Secedierten ermöglicht würde, hat ſich bis jetzt nicht erfüllt, wenn auch einzelne Glieder zurückgekehrt ſind.

Die zeitweilige numeriſche Schwächung, welche die unter dem Oberkirchenkollegium in Breslau ſtehende luther. Kirche durch die Abtrennung der Immanuelſynode erfahren hat, iſt in den letzten Jahren wieder ausgeglichen. Auch im Innern iſt ſie erſtarkt. Eine allgemeine Kirchenkaſſe, zu welcher alle Gemeindeglieder freiwillig beiſteuern, beſtreitet die Beſoldung der Geiſtlichen. Ein theologiſches Seminar, 1883 gegründet, z. Z. geleitet von Seminardirektor P. Greve, ſorgt für bekenntnistreue Heranbildung der Theologieſtudierenden, welche außerdem auch das Triennium auf der Univerſität zu abſolvieren haben. Eine eigene Diakoniſſenanſtalt (das Naëmi-Wilk-Stift in Guben), ein Paſtorenwitwenfonds mit einem Grundkapital von ca. 100 000 Mk., ein Emeritierungsfonds und verſchiedene andere Stiftungen ſind aus den meiſt unbemittelten Gemeinden hervorgegangen; mehr als 140 größere und kleinere Kirchen wurden gebaut. Die jährlichen Einnahmen und Ausgaben der Allgem. Kirchenkaſſe betragen ca. 150 000 Mk.

Der Entwickelungsgang dieſer Kirche beweiſt, daß die luther. Kirche auch ohne Staatsunterſtützung beſtehen kann, wenn ſie getragen wird von dem Geiſt des Glaubens und opferwilliger Liebe, und wenn es ihr gelingt, die inneren Schwierigkeiten einer freikirchlichen Organiſation zu überwinden. Wiederholte Petitionen bei der Staatsregierung um Erweiterung der Generalkonzeſſion hatten den Erfolg, daß das Abgeordnetenhaus am 13. Mai 1896 ſie der Staatsregierung „in dem Sinne zur Berückſichtigung überwies, daß ſie mit dem Oberkirchenkollegium über eine anderweitige geſetzliche Regelung der Rechte derſelben als einer öffentlich anzuerkennenden, ſowie über die Gewährung von Parochialrechten an dieſelbe in Verhandlung trete.“ Eine Ausführung dieſes Beſchluſſes iſt aber bis jetzt noch nicht erfolgt. Vielmehr iſt in neueſter Zeit von einigen Behörden ſogar unter Androhung von Geldſtrafen verſucht worden, die Selbſtbezeichnung der Gemeinden als ev.-luther. Kirche zu verbieten. Doch es liegt auf der Hand, daß eine Kirche, welche lediglich das luther. Bekenntnis zu ſeiner Grundlage hat, den Anſpruch auf dieſe Selbſtbezeichnung nicht aufgeben kann.

Die ev.-luther. Kirche in Preußen wurde auch für eine Anzahl außerpreußiſcher Gemeinden in deren Kampf gegen die Union ein Stützpunkt. So ſchloſſen ſich in den fünfziger Jahren die badiſchen Lutheraner unter Führung des P. Eichhorn an ſie an, doch trennte ſich ſpäter ein Teil unter Führung des P. Max Frommel in Iſpringen wieder ab. In Naſſau ſuchte P. Brunn in Steeden Anſchluß, trennte ſich aber ſpäter wieder und trat mit der Miſſouri-Synode in Verbindung; doch blieb die Gem. Gemünden in Weſterwald in dem erſten Verbande.

In Waldeck führte die volle Durchführung der bereits 1821 begonnenen Union zur Bildung freikirchlicher luther. Gemeinden in Sachſenberg, Corbach und Pyrmont, die ſich unter die Leitung des Oberkirchenkollegiums in Breslau ſtellten. Dasſelbe thaten die Gemeinden Grünberg im Großherzogtum Heſſen, Steinbach-Hallenberg und Treisbach in Kurheſſen, ſowie ein Teil der infolge der hannoverſchen Separation entſtandenen freikirchlichen Gemeinde in Hannover. Dieſe Anſchlüſſe gingen zumeiſt aus dem Wunſch hervor, durch die Unterſtellung unter die Kirchenleitung in Preußen zu geordneten kirchlichen Verhältniſſen zu gelangen.

Statiſtik: Die ev.-luther. Kirche in Preußen umfaßt jetzt

a) Diöceſe Breslau mit den Pfarrbezirken Breslau, Goldſchmieden, Waldenburg, Bernſtadt, Luzine, Schwirz, Konſtadt, Gleiwitz, Strehlen, Ohlau; mit ca. 10 000 Seelen.

b) Diöceſe Kottbus mit den Pfarrbezirken Kottbus, Glogau, Bunzlau, Heriſchdorf, Weigersdorf, Reinswalde, Freyſtadt, Guben, Züllichau, Altkranz, Rothenburg a. O.; mit ca. 7000 Seelen.

c) Diöceſe Poſen mit den Pfarrbezirken Poſen, Militſch, Meſeritz, Neutomiſchel, Rogaſen, Schwarzwald: zuſammen ca. 4300 Seelen.

d) Diöceſe Thorn mit den Pfarrbezirken Inſterburg, Marienwerder, Bromberg, Nakel, Schneidemühl, Thorn, Danzig; mit ca. 4200 Seelen.

e) Diöceſe Cammin mit den Pfarrbezirken Triglaff, Treptow, Seefeld, Bublitz, Stolp, Groß-Juſtin, Greiffenberg, Wollin, Cammin, Stettin; mit ca. 7300 Seelen.

f) Diöceſe Berlin mit den Pfarrbezirken Berlin-Süd, Berlin-Nord, Potsdam, Angermünde, Alt-Rüdnitz, Kiehnwerder, Fürſtenwalde, Wernigerode, Erfurt, Sangerhauſen; mit ca. 8300 Seelen.

g) Diöceſe Radevormwald mit den Pfarrbezirken Elberfeld, Radevormwald, Düſſeldorf, Gemünden, Steinbach-Hallenberg, Schwenningdorf, Fürth, Corbach in Waldeck, Witten, Pyrmont, Heidelberg, Zürich; mit ca. 10 500 Seelen.

Insgeſamt ca. 51 600 Seelen in 64 Pfarrbezirken mit 75 ordinierten Geiſtlichen. Direktor des Oberkirchenkollegiums iſt nach dem 1886 erfolgten Tode Huſchkes und dem 1895 erfolgten Tode ſeines Nachfolgers, des Kirchenrats P. Johannes Nagel der Dr. jur. von Rheinbaben. Das Oberkirchenkollegium zählt zur Zeit 4 geiſtliche und 2 weltliche Räte.

Offizielles Organ iſt das Kirchenblatt für die ev.-luther. Gemeinden in Preußen, herausgegeben von Kirchenrat Froböß in Breslau. Außerdem erſcheinen noch das Rhein.-Weſtph.-luther. Wochenblatt, das Sonntagsblatt Gotthold, die Neue luther. Kirchenzeitung und als Organ der luther. Jünglingsvereine Mitteilungen aus dem ev.-luther. Jünglingsbunde.

b) Die ev.-luther. Immanuelſynode wurde in Magdeburg 1864 von den Paſtoren Ehlers, Diedrich, Zöller, Crome, Räthjen, Könnemann und von Kienbuſch, infolge der Streitigkeiten über das Kirchenregiment, welche innerhalb der ev.-luther. Kirche

Preußens entbrannt waren, gegründet. Jene ſieben Paſtoren ſprachen in einer Erklärung vom 21. Juli 1864 aus, daß ſie ſich „wegen der vom Oberkirchenkollegium verteidigten und zur Anwendung gebrachten falſchen Lehre von demſelben getrennt und zu einer beſonderen Synode vereinigt hätten, und für ihre Pflicht hielten, zur Pflege der Einigkeit im Geiſt jährlich eine Synode unter freier Beteiligung der Gemeindeglieder zu halten, ſich gegenſeitig zu beaufſichtigen, für Wiederbeſetzung erledigter Pfarrſtellen durch geprüfte Kandidaten zu ſorgen und etwaige Streitigkeiten unter Gemeinden und Paſtoren friedlich zu vergleichen“. Der leitende Gedanke für dieſe Vereinigung, welche den Namen Immanuelſynode annahm, war alſo der, daß die Paſtoren als alleinige Amtsträger die Pflicht hätten, für die Kirchenordnungen zu ſorgen und die Gemeindeglieder nur in freier Weiſe, in beliebiger Zahl ſich an den Synoden beteiligen könnten. Eine eigentliche Disziplinargewalt über die Paſtoren ſollte von der Synode nicht geübt werden können. Mit beſonderer Schärfe betonte die Immanuelſynode ihren Gegenſatz gegen die Öffentl. Erklärung des Oberkirchenkollegiums. Die Generalkonzeſſion fand auf die Gemeinden der Immanuelſynode keine Anwendung, da ſie nicht mehr unter dem durch die Spezialkonzeſſion von 1847 anerkannten Vorſtande der getrennten Lutheraner ſtanden. Infolgedeſſen entbehrten ſie der Korporationsrechte und die Amtshandlungen ihrer Geiſtlichen hatten nicht ſtaatliche Giltigkeit. Das Civilſtandsgeſetz von 1874 beſeitigte jedoch letztere Schwierigkeit. Da außer in Liegnitz und Jabel nur Teile der Gemeinden ſich vom Oberkirchenkollegium losſagten, entſtanden zwiſchen ihnen und dem beim Oberkirchenkollegium verbleibenden Teile mehrfach Rechtsſtreitigkeiten über den Beſitz der Kirchen, wobei die Gerichte dieſe dem letzteren zuſprachen. Dies verſchärfte noch die Gegenſätze, da die Immanuelſynode hierdurch zur Errichtung neuer Kirchgebäude genötigt wurde. Später traten zur Immanuelſynode auch einige Paſtoren aus luther. Landeskirchen u. a. P. Ch. W. Vollert mit einer ſeparierten Gemeinde in Greiz und Paſtor Meinel in Hamburg. Vollert war 1861 von dem Großherzoglich-Weimarſchen Kirchenregiment ſeines Pfarramtes an der Gem. Clodra „enturlaubt“ worden, weil er ein Recht des Paſtors auf Übung des Bindeſchlüſſels ohne Mitwirkung des Kirchenregimentes in Anſpruch nahm und entgegen dem Verbote des Konſiſtoriums eine ſeparierte Gemeinde in Greiz bediente. Er wurde nach Ehlers Tode eine Zeit lang Senior der Immanuelſynode. Im Jahre 1901 trennte er ſich wieder von ihr, weil er die allmählich veränderte Stellung derſelben zur Kirchenregimentsfrage nicht billigte. Es hatte ſich nämlich in der Immanuelſynode das Bedürfnis einer geordneten Beteiligung der Gemeinden an der Synode und einer Disziplinargewalt der Kirche über die Geiſtlichen ſo ſtark geltend gemacht, daß 1896 eine dahingehende Verfaſſungsänderung, freilich nicht ohne Widerſpruch der älteren Geiſtlichen angenommen wurde. Ein Verſuch Hommels 1868 zur Einigung zwiſchen der Immanuelſynode und der ev.-luther. Kirche in Preußen blieb erfolglos. Auch die 1892 auf einem Kolloquium in Dresden begonnenen Friedensverhandlungen, welche 1898 zu einem Reſultat zu führen ſchienen, ſcheiterten wieder, da die prinzipiellen Gegenſätze noch nicht genug überwunden waren.

Statiſtik: Die Immanuelſynode umfaßt jetzt die Pfarrbezirke Liegnitz mit einer kleinen Zweiggemeinde in Breslau-Liſſa, Luzine, Thorn-Bromberg, Wollin, Jabel, Neuruppin, Berlin, Züllichau, Magdeburg, Halberſtadt, Mühlhauſen, Radevormwald, Saarbrücken-Straßburg; zuſammen ca. 5300 Seelen, mit 13 ordinierten Geiſtlichen. Senior der Synode iſt zur Zeit P. Scholze in Magdeburg. Organ iſt das ev.-luther. Sonntagsblatt herausgegeben von P. Weber-Liegnitz.

c) Die ſelbſtſtändige ev.-luth. Kirche in den heſſiſchen Landen entſtand durch den Widerſtand, auf welchen im Großherzogtum Heſſen-Darmſtadt die am 6. Jan. 1874 eingeführte, neue unioniſtiſche Kirchenverfaſſung (vgl. Bd VIII, S. 6) bei den entſchiedeneren luth. Geiſtlichen ſtieß. Zwar war ſchon vorher der luth. Charakter der heſſ. Kirche durch allerlei Unionsmaßregeln bedroht geweſen, und faktiſch die Union ſeit 1822 in mehreren Landesteilen eingeführt worden; aber eine größere Zahl konfeſſionell gerichteter Geiſtlicher, die ſeit 1851 zu einer „luth. Einigung“ verbunden waren, hatte mit mehr oder weniger Erfolg das alte Recht der luth. Kirche gegenüber dem unionsſüchtigen Kirchenregiment vertreten. Als jedoch 1870 eine vorläufige Synodalverfaſſung veröffentlicht wurde, welche ohne Rückſicht auf das Bekenntnis lutheriſche, reformierte und unierte Gemeinden miteinander verband, proteſtierten viele Glieder der luth. Einigung dagegen und beteiligten ſich nicht an den neu eingeführten Kirchenvorſtandswahlen. Die anfangs bedeutende Zahl von mehr als 80 proteſtierenden Geiſtlichen verminderte ſich im Laufe der Zeit auf 15 Paſtoren, die nach Einführung der Verfaſſung vom 6. Jan 1874 erklärten, daß ſie die neue Verfaſſung nicht annehmen könnten, weil in derſelben das Recht der luth. Kirche Heſſens gebrochen ſei. Nach längeren gerichtlichen Verhandlungen und empfindlichen Geldſtrafen wurden 7 dieſer Paſtoren (Anthes-Reichelsheim i/O., Bichmann-Gütersbach i/O., Bingmann-Höchſt a/N., Kraus-Rothenberg i/O., Baiſt-Ulfa b/Nidda, Kraus-Volkhartshain b/Gedern, Dr. Ed. Lucius-Rodheim a. d. Horloff) am 25. Juni 1875 ihres Amtes entſetzt. Sie beantworteten dies in Gemeinſchaft mit dem Schloßpfarrer Chr. Müller in Fürſtenau und dem Pfarrvikar Rich. Lucius in Uſenborn ſofort am 30. Juni 1875 mit einer Eingabe an den Großherzog, worin ſie ſich von dem landesherrlichen Summepiſkopat, da derſelbe mit Art. XXVIII im Widerſpruche ſtehe, feierlich losſagten. Nur wenige von ihnen fanden für ihre Renitenz bei ihren konfeſſionell gleichgiltigen Gemeinden ein Verſtändnis; doch entſtanden aus treu bleibenden Gemeindegliedern die 5 Gemeinden Reichelsheim i/Odenwald mit Schloßgemeinde Erbach, Rothenberg i/O., Höchſt a. d. Nidder, Fürſtenau b/Michelſtadt, Echzell und Uſenborn b/Ortenberg. Die letztere hatte kurz vor der Einführung der Verfaſſung ihren bekenntnistreuen Pfarrer Kißner durch den Tod verloren. Die kirchlich lebendige Gemeinde lehnte unter Führung des Bürgermeiſters und Kirchenvorſtehers Vogel die neue Verfaſſung ab und berief ſchon am 21. April 1874 den wegen Renitenz entlaſſenen Pfarrvikar R. Lucius zu ihrem Hirten.

Die Stellung dieſer Gemeinden und ihrer Paſtoren wurde dadurch eine beſonders ſchwierige, daß ſie zwar von der neuen ev. Landeskirche ſich ſchieden, aber den von der Regierung geforderten Austritt behufs Bildung einer neuen Religionsgemeinſchaft nicht erklären wollten, weil ſie in ſolcher Erklärung eine Verleugnung des guten Rechtes ihres luth. Bekenntniſſes als der berechtigten Fortſetzung der alten luth. Kirche in Heſſen ſahen. Infolgedeſſen wurden ihre Geiſtlichen auf Veranlaſſung des Oberkonſiſtoriums „wegen unbefugter Ausübung des geiſtlichen Amtes“ wiederholt beſtraft und ausgepfändet und die Gemeinden durch Polizeimaßregeln bedrängt. Am 3. November 1877 traten die renitenten Paſtoren und Gemeinden in Stammheim in der Wetterau zu einer Synode der ſelbſtſtändigen ev.-luth. Kirche im Großherzogtum Heſſen zuſammen, deren Superintendent Pfarrer Bingmann in Höchſt a/N. wurde. Die Kirchenordnung dieſer Synode ſchließt ſich im weſentlichen an die heſſiſche Kirchenordnung von 1566 an, verwirft aber grundſätzlich das landesbiſchöfliche Regiment und beſchränkt die Beteiligung von Laien am Kirchenregiment auf die Externa. Durch Fürſprache der ev. Alliance wurde die heſſiſche Regierung veranlaßt, 1878 ein Geſetz zu erlaſſen, welches lediglich die bürgerlichen Wirkungen des Austritts aus einer Religionsgemeinſchaft regelte und dadurch den Renitenten ermöglichte, ohne Verletzung ihrer konfeſſionellen Überzeugung den Austritt aus der ev. Landeskirche zu vollziehen. Seitdem iſt die Exiſtenz dieſer Gemeinden vom Staate nicht mehr angefochten. Eine Stärkung erfuhr dieſe Freikirche 1878 durch die Konföderation mit einem Teil der Renitenten in Niederheſſen, dem ſogenannten „Homberger Konvent“, welcher die „Verbeſſerungspunkte“ des Landgrafen Moritz von Heſſen-Caſſel abgethan, den irreführenden Namen „reformiert“ abgelegt und unter ihrem Superintendenten, dem Metropolitan Hoffmann in Homberg an der Efze, ſich zur renitenten Kirche ungeänderter Augsburgiſcher Konfeſſion in Niederheſſen zuſammengeſchloſſen hatte. 1880 traten beide Kirchenkörper in Verbindung mit der ſeit 1878 in Hannover entſtandenen luth. Freikirche; 1889 wurde die Kanzel- und Altargemeinſchaft der heſſiſchen und hannoverſchen Freikirchen mit der vom Oberkirchenkollegium in Breslau geleiteten ev.-luth. Kirche in Preußen erklärt, und 1893 vereinigten ſich die heſſendarmſtädtiſchen Gemeinden mit denen des Homberger Konvents völlig zu einer Kirchengemeinſchaft unter dem Namen „ſelbſtſtändige ev.-luth. Kirche in den heſſiſchen Landen“. Es zeigte ſich, daß die Zerſplitterung der luth. Freikirchen ſehr wohl überwindlich iſt, wenn jede die Berechtigung der hiſtoriſch entſtandenen Verfaſſungsform der anderen anerkennt und lediglich in dem luth. Bekenntnis den Einigungspunkt ſucht. Die ſelbſtſtändige ev.-luth. Kirche in den heſſ. Landen umfaßt jetzt ca. 1800 Seelen in 10 Pfarrbezirken mit 10 Paſtoren. Sie wird von einem Superintendenten geleitet, dem vom Pfarrkonvent zwei Geiſtliche beigegeben ſind. An dem alle drei Jahre ſtattfindenden Kirchenkonvent beteiligt ſich aus jeder Gemeinde ein Kirchenſenior mit Stimmrecht.

Statiſtik: Im Großherzogtum Heſſen die Gemeinden Rothenberg i/Odenwald, Fürſtenau, Reichelsheim, mit Schloßgemeinde Erbach, Höchſt a. d. Nidder, Uſenborn, Echzell, mit zuſammen über 1000 Seelen. In Kurheſſen die Gemeinden Widdershauſen a/Werra, Herrenbreitungen, Homberg-Kaſſel, Rodenberg, Kreis Rinteln mit ca. 800 Seelen. Superintendent iſt P. Draudt in Widdershauſen.

d) Die renitente Kirche Niederheſſens. Der Erlaß betreffend Errichtung eines Geſamtkonſiſtoriums für die lutheriſche, reformierte und unierte Kirche im Reg.-Bez.

Kaſſel am 13. Juni 1868 und die Berufung einer außerordentlichen Synode für die ev. Gemeinden dieſes Bezirks am 9. Auguſt 1869 rief den Proteſt vieler Geiſtlichen ſowohl in dem reformierten Niederheſſen wie in dem lutheriſchen Oberheſſen hervor. Man ſah in der von dem Könige verfügten Änderung der bisherigen Verfaſſung, in der Einführung des modernen Urwahlſyſtems und der ſtarken Beteiligung des Laienelementes eine Rechtsverletzung der alten heſſiſchen Kirchenordnung von 1657, nach welcher eine Änderung der Kirchenverfaſſung nicht ohne den Beirat des Lehrſtandes erfolgen dürfte. In zweiter Linie richtete ſich die Oppoſition gegen den Unionsgedanken, welcher in der Errichtung des Geſamtkonſiſtoriums zum Ausdruck kam. Zwar war auch unter den bisherigen drei Konſiſtorien keine ganz klare Scheidung der Konfeſſionen geweſen, und die reformierten Niederheſſen hatten unter Führung des 1868 verſtorbenen Prof. Chr. Vilmar immer für ihre Kirche einen weſentlich lutheriſchen Charakter in Anſpruch genommen und deshalb mit den luther. oberheſſiſchen Gemeinden Kanzel- und Abendmahlsgemeinſchaft gepflegt, obwohl ihre Kirche durch die Annahme der ſogenannten vier Verbeſſerungspunkte des Landgrafen Moritz ſeit 1607 reformiert geworden war (vgl. Vilmars Geſchichte des Konfeſſionsſtandes der ev. Kirche in Heſſen und Heppes Kirchengeſchichte beider Heſſen). Doch hatte es auch an Proteſten gegen ſolche Union in Heſſen nie gefehlt. Nun wurde durch die Unterſtellung auch der unierten hanauiſchen Gemeinden unter das Kaſſeler Konſiſtorium die Union auch rechtlich vollzogen. Viele Geiſtlichen verweigerten deshalb die Vornahme der Wahlen; ſie wurden dafür in Disziplinarſtrafen genommen. Die bürgerlichen Behörden wurden mit der Leitung der Wahlen beauftragt. Kaum 1 Prozent der Wahlberechtigten beteiligte ſich. Am 28. Juli 1873 gewannen die bis dahin nur vorbereitenden Schritte zur Verfaſſungsänderung ihren Abſchluß durch die Errichtung eines Geſamtkonſiſtoriums in Kaſſel. 42 niederheſſiſche reformierte Pfarrer unter Führung des Metropolitan Vilmar in Melſungen und des Metropolitan Hoffmann in Felsberg, ſowie ein luther. Pfarrer in Oberheſſen (Schedtler in Dreihauſen) erklärten, ſich dieſem Konſiſtorium nicht unterwerfen zu können, ſondern an der alten heſſiſchen Kirchenordnung feſthalten zu wollen (Eingabe an den König 1873). Das Konſiſtorium aber ging mit den ſchärfſten Maßregeln, Geldſtrafen, Suſpenſion und Abſetzung gegen die Renitenten vor. Dieſe aber erkannten die Abſetzung nicht an, und erklärten nur der Gewalt zu weichen. Nur ein Teil dieſer Paſtoren hatte die Gemeinde hinter ſich; die meiſten mußten vom Amt und Brot weichen und im Ausland ein Unterkommen ſuchen. Sie brachten das Opfer ihrer irdiſchen Güter um ihrer Gewiſſensſtellung willen. Das Amtieren der in Heſſen verbleibenden Geiſtlichen wurde polizeilich gehindert, bis ein Obertribunalsbeſchluß 1876 die amtsentſetzten Pfarrer dem Staate gegenüber für Laien erklärte und ihre Amtshandlungen damit den Strafbeſtimmungen des § 132 des R.St.Geſetzbuches entzog. Von den in Heſſen verbleibenden Geiſtlichen ſchloß ſich P. Rohnert mit ſeiner Gemeinde in Steinbach-Hallenberg der ev.-lutheriſchen Kirche Preußens unter dem Oberkirchenkollegium in Breslau an; doch fand die Generalkonzeſſion vom 23. Juli 1845 (ſ. o.) auf ſeine Gemeinde keine Anwendung. Die Gemeinde Dreihauſen proteſtierte faſt einmütig gegen die Abſetzung ihres Pfarrers Schedtler und erbaute ſich, als ſie ihre Kirche dem vom Konſiſtorium eingeſetzten Pfarrer einräumen mußte, 1877 ein neues Gotteshaus. Sie trat zuerſt mit den renitenten Gemeinden in Heſſen-Darmſtadt in Verbindung, ſchloß ſich aber ſpäter mit den niederheſſiſchen Renitenten zuſammen. Die renitenten niederheſſiſchen Gemeinden ſpalteten ſich über die Frage, ob die vom Landgraf Moritz eingeführten calviniſierenden Verbeſſerungspunkte und der Name reformiert beizubehalten ſeien. Der eine Teil unter Führung des Metropolitan Vilmar in Melſungen hielt an dieſen Punkten und an dem Namen als einem unveränderlichen Teil des Bekenntnisſtandes der heſſiſchen Kirche feſt; der andere Teil unter Führung des Metropolitan Hoffmann ſagte ſich 1877 davon als von einer Trübung des luther. Bekenntnischarakters los und nahm ſtatt der Bezeichnung „reformiert“ den Namen „renitente Kirche Augsburgiſcher Konfeſſion in Niederheſſen“ an. Die dadurch erfolgte Klarſtellung des luther. Bekenntnisſtandes ermöglichte es dieſem Teil (dem ſogenannten Homberger Konvent) in engere Verbindung mit anderen lutheriſchen Freikirchen zu treten und ſchließlich 1893 ſich mit den heſſen-darmſtädtiſchen Renitenten zu einer Kirche unter dem Namen „ſelbſtſtändige ev.-luther. Kirche in den heſſiſchen Landen“ (ſ. o.) zuſammenzuſchließen.

Die Melſunger Renitenten ſpalteten ſich anläßlich eines Streites über die Berechtigung der Exkommunikation einiger Gemeindeglieder des Pfarrers Witzel in Kaſſel in den Melſunger und den Sander Konvent, doch ſind in letzter Zeit Verhandlungen im Gange, welche die Wiederherſtellung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinſchaft und die Vereinigung der entſtandenen Doppelgemeinden, ſowie Gemeinſamkeit in Ausübung der Miſſion und Ausbildung der Kandidaten bezwecken.

Die renitente Kirche Niederheſſens umfaßt:

1. Den ſog. Sander Konvent mit den Kirchſpielen: Sand, Kaſſel, Balhorn, Schemmern, Unshauſen-Berge und Melſungen; zuſammen ca. 1300 Seelen. Präſes des Konvents Pfarrer E. Grau zu Balhorn.

Damit iſt konföderiert: Das renitent-luther. Kirchſpiel Dreihauſen (Predigtorte: Dreihauſen, Heskem) und Marburg-Warzenbach (Predigtorte: Marburg, Warzenbach) in Oberheſſen; zuſammen ca. 800 Seelen.

2. Den ſog. Melſunger Konvent mit den Gemeinden: Melſungen, Rengshauſen, Altenſteedt, Kaſſel, Beſſe; zuſammen circa 300 Seelen. Präſes J. W. Vilmar, Pfarrer zu Melſungen.

e) Die ev.-luther. Freikirche in Hannover ging aus den kirchlichen Kämpfen hervor, welche durch die Annexion des Königreiches Hannover und die dadurch entſtandene Unionsgefahr hervorgerufen wurden. Zwar hatte König Wilhelm bei Übernahme des oberſten Kirchenregiments zugeſagt, die beſtehenden Ordnungen aufrechtzuerhalten, aber durch die Unterſtellung der Lutheraner unter die unierte Militärſeelſorge und durch die Pflege von Kanzel- und Abendmahlsgemeinſchaft mit der preußiſchen Landeskirche drang die Union doch immer mehr ein, ſo daß es nur „eines Tropfens bedurfte, um das ohnehin volle Glas zum Überlaufen zu bringen“. Dieſen Tropfen bildete die Abänderung des Trauformulars anläßlich der Einführung des Civilſtandsgeſetzes 1876. Unter Führung des P. Theodor Harms in Hermannsburg verweigerte eine Anzahl Geiſtlicher den Gebrauch des neuen Trauformulars, weil ſie in demſelben eine Verleugnung des chriſtlichen Weſens der Ehe und eine bekenntniswidrige Verbeugung der Kirche vor dem Staat ſahen, und erklärten ſchließlich, als ſie wegen Ungehorſams diszipliniert wurden, 1878 ihren Austritt aus der Landeskirche. Der größere Teil der Gemeinde Hermannsburg, die Glieder des Miſſionshauſes, ſowie viele Freunde der Hermannsburger Miſſion in anderen Gemeinden ſchloſſen ſich den Austretenden an. Eine große „Kreuzkirche“ wurde in Hermannsburg gebaut. P. Theodor Harms wurde zum Präſes der hannoverſchen luther. Freikirche gewählt, an deren Gemeinden auch einige der aus Heſſen vertriebenen Geiſtlichen berufen wurden. Doch zeigte ſich bald ein gewiſſer Gegenſatz zwiſchen der Vilmarſchen Richtung dieſer letzteren und dem mehr independentiſtiſchen Harms, der ſchließlich 1886 nach Harms Tode zu einer Spaltung der freikirchlichen Gemeinde in Hermannsburg führte, indem ein Teil im Gegenſatz zum Synodalausſchuß der hannoverſchen Freikirche den Paſtor Ehlers aus der Immanuelſynode, der andere den zur hannoverſchen Freikirche gehörigen P. Drewes berief und zum Bau einer kleineren Kreuzkirche ſchritt. Der Gegenſatz zwiſchen beiden Gemeinden verſchärfte ſich noch, als 1890 die Hermannsburger Miſſion wieder in engere Verbindung mit der hann. Landeskirche trat, wodurch die unter dem Synodalausſchuß verbliebenen freikirchlichen Gemeinden ſich zur Begründung einer eigenen Miſſionsanſtalt in Bleckmar veranlaßt ſahen, während die Gemeinde des P. Ehlers mit dem Hermannsburger Miſſionshaus in Verbindung blieb. Die ev.-luther. Freikirche in Hannover wird auf der Grundlage der Lüneburger Kirchenordnung von einem Synodalausſchuß geleitet, der aus Geiſtlichen und Laien beſteht. Sie umfaßt zur Zeit die 8 Kirchſpiele Scharnebeck, Nettelkamp, Wriedel, Hermannsburg, Bleckmar, Verden a. d. Aller, Celle und Rabber, meiſt aus mehreren Gemeinden beſtehend, zuſammen ca. 3050 Seelen, mit 10 ordinierten Geiſtlichen. Synodalpräſes: P. Heicke in Nettelkamp. Organ: Unter dem Kreuz, Kirchl. Volksblatt v. P. Bingmann.

f) Die Hermannsburger Freikirche. Die von P. Ehlers bediente Kreuzgemeinde ſchloß ſich mit 5 kleineren Gemeinden in der Lüneburger Haide und der Zionsgemeinde des P. Meinel, welche in Hamburg ſchon ſeit 1850 beſtand, zur „Hermannsburger Freikirche“ zuſammen, doch trat in dieſer 1890 noch einmal eine Spaltung ein, indem ſich unter Führung des miſſouriſch gerichteten P. Wöhling jene Filialgemeinden infolge eines Streites über die Inſpiration abtrennten. Den Namen „Hermannsburger Freikirche“ behielten jene Gemeinden bei, obwohl in Hermannsburg ſelbſt nur wenige Glieder zu ihnen gehörten. Im Jahre 1896 traten zwei der Filialgemeinden wieder in Verbindung mit der Kreuzgemeinde.

Statiſtik: Die Hermannsburger große Kreuzgemeinde zählt circa 2000 Seelen mit 2 Geiſtlichen. In Verbindung mit ihr ſtehen die früheren Filialgemeinden Soltau und Neſtau ſowie die Zionsgemeinde in Hamburg, zuſammen ca. 800 Seelen.

Die vielfachen Spaltungen auf dem Gebiet der heſſiſchen und der hannoverſchen Freikirche haben beſonders nachteilig auf die freikirchliche Bewegung in Deutſchland eingewirkt, weil man die Zerklüftung in lauter einzelne Parteien als notwendige Folge freikirchlicher Bildungen anſah. Aber der Grund dieſer vielfachen Spaltungen liegt doch nicht im Weſen der Freikirche, ſondern weit mehr darin, daß man ſchon bei der Gründung dieſer Kirchen nicht ganz einig über die Gründe der Trennung von der Landeskirche war. Die einen kämpften gegen die Union, die anderen gegen die Omnipotenz des Staates, wieder andere gegen die Einführung moderner Kirchenverfaſſung oder gegen einzelne gewiſſensbedrückende Maßregeln. Dazu kamen die Schwierigkeiten der neuen Organiſation, nachdem die landeskirchliche Form hingefallen war. Die Freikirche wird aber der Gefahr der Zerſpaltung entgehen, je mehr ſie ihren Kampf in erſter Linie gegen die Union richtet und im luther. Bekenntnis ihren einigenden Mittelpunkt erblickt.

g) Die ev.-luth. Gemeinden in Baden. — Im Großherzogtum Baden war 1821 die Bekenntnisunion der luth. und reformierten Kirche ohne Widerſpruch vollzogen und eine evangeliſch-proteſtantiſche Landeskirche gebildet worden. Erſt das erwachende Glaubensleben in Deutſchland und die durch Löhe angeregte luth. Bewegung in Bayern erweckten auch in Baden ein Verlangen nach dem klaren, unzweideutigen Bekenntnis der luth. Kirche. Beſonders war es der charakterfeſte Pfarrer Karl Eichhorn in Nußloch, welcher darüber in ſchwere Gewiſſenskämpfe geriet, ob er als Lutheraner im Dienſt der unierten Landeskirche bleiben dürfe. Am 3. November 1850 erklärte er in einer Predigt über das Thema: „Ein Bild der wahren Kirche und unſere daraus fließende Verpflichtung“ ſeinen Austritt aus der Union und mußte im Januar 1851 Nußloch verlaſſen, da ſeine Gemeinde damals kein Verſtändnis für den Schritt ihres Hirten hatte. Dagegen rief ſein Zeugnis gegen die Union zuerſt in Ihringen am Kaiſerſtuhl, ſpäter auch in Nußloch ſelbſt, in Bretten, Karlsruhe und in dem unweit der Schweizer Grenze gelegenen Lörrach eine lutheriſche Bewegung hervor und führte zur Bildung kleiner luth. Gemeinden, die alsbald beim Miniſter des Innern die Bitte um Anerkennung einreichten. Aber ſie wurde in ſchroffſter Form abgeſchlagen. Trotzdem auswärtige Rechtsgelehrte, beſonders Prof. Scheurl in Erlangen, vom Geſichtspunkt des Rechtes und der Gewiſſensfreiheit für die badiſchen Lutheraner eintraten, wurde doch Eichhorn für ſeine Amtshandlungen wiederholt mit Gefängnis beſtraft, auf Schritt und Tritt von Gensdarmen beobachtet und zuletzt in einen entlegenen Ort im äußerſten Teil des Landes verbannt. Dennoch hatte das Zeugnis des unerſchrockenen Mannes ſeine Wirkung. Die luth. Bewegung wuchs von Jahr zu Jahr. Die Pfarrer Ludwig in Söllingen und Haag in Iſpringen erklärten gleichfalls ihren Austritt aus der Landeskirche und nach einer Zeit ſchweren Druckes brachte das Jahr 1856 den Lutheranern endlich die erſehnte Duldung. Um für ſeinen einſamen Poſten einen kirchlichen Anſchluß zu haben, war Eichhorn ſchon 1852 mit dem Oberkirchenkollegium der ev.-luth. Kirche in Preußen in Verbindung getreten, hatte an den Generalſynoden dieſer Kirche teilgenommen und ſich mit ſeiner Gemeinde jener Kirche angeſchloſſen, bis ſich vielleicht in Süddeutſchland ein luth. Kirchenverband bilde. Pfarrer Haag ſowie der gleichfalls aus der badiſchen Landeskirche ausgetretene Vikar Max Frommel traten in den Dienſt dieſer Kirche an preußiſchen Gemeinden, ſpäter übernahm Frommel die Bedienung der Gemeinde Iſpringen. Den freudenreichen Abſchluß dieſer Periode der badiſchen lutheriſchen Kirche bildete die Einweihung der Kirche in Söllingen 1859.

Leider wurden die aufblühenden Gemeinden ſchon nach wenigen Jahren durch einen Sturmwind verwüſtet. Pfarrer Haag, der nur ungern die durch ſeinen Einfluß entſtandene Iſpringer Gemeinde an Frommel überlaſſen hatte, kehrte 1862 plötzlich von ſeinem Pfarramt in Pommern nach Baden zurück, trat in Verbindung mit einigen von Frommel abgeſetzten Vorſtehern und brachte es durch ſeine faſcinierende Beredſamkeit in kurzer Zeit dahin, daß nicht bloß ein Teil der Frommelſchen, ſondern auch der Eichhornſchen Gemeinde ſich unter dem Vorgeben, ſie wollten eine rein badiſche luth. Kirche gründen, von ihren Paſtoren und damit zugleich von dem Oberkirchenkollegium trennte und Haag zum Paſtor berief. Ebenſo ſagte ſich die Söllinger Gemeinde los. Pfarrer Ludwig kehrte in die badiſche Landeskirche zurück. Hatten in dem Gegenſatz zu Haag die Pfarrer Eichhorn und Frommel noch einmütig zuſammengeſtanden, ſo trat auch zwiſchen ihnen eine Spaltung 1865 ein, indem Frommel ſich mit dem ihm gebliebenen Teil der Iſpringer Gemeinde gleichfalls von dem Oberkirchenkollegium losſagte und eine beſondere ev.-lutheriſche Kirchengemeinde in Baden konſtituierte. Mit veranlaßt war Frommels Trennung durch ſeinen Gegenſatz zu der Stellung des Oberkirchenkollegiums in der Lehre vom Kirchenregiment, doch enthielt die Losſagungsurkunde der Gemeinde Iſpringen ſelbſt keine direkte Bezugnahme auf den Lehrunterſchied. Das Oberkirchenkollegium, welches gegen die Konſtituierung einer badiſchen luth. Kirche an ſich nichts eingewendet hätte, ſah ſich doch durch die Art und Weiſe der Trennung, wodurch das Band der Kirchengemeinſchaft einſeitig ohne vorherige Verſtändigung mit dem bisherigen Verband gelöſt wurde, zu disziplinariſchen Maßnahmen gegen Frommel veranlaßt. Eichhorn ſah mit tiefem Schmerz, wie ein Teil ſeiner Gemeinde zu Ispringen herübergezogen wurde und verließ tiefgebeugt ſein badiſches Vaterland, in welchem er zuerſt die Fahne des luth. Bekenntniſſes aufgepflanzt hatte, um ein Pfarramt an der luth. Gemeinde in Corbach in Waldeck zu übernehmen. Der Reſt ſeiner Gemeinde hielt aber an der Verbindung mit der luth. Kirche Preußens feſt und wurde von Geiſtlichen derſelben bedient. In neueſter Zeit ſchweben Verhandlungen, welche die Wiederherſtellung der Abendmahls- und Kanzelgemeinſchaft zwiſchen den ſeit 1865 getrennten Kirchengemeinſchaften erhoffen laſſen. Die Gemeinde Ispringen berief nach Frommels Weggang nach Celle 1880 den Pfarrer Scriba und erweiterte ihre Grenzen durch Errichtung ſelbſtſtändiger Paſtorate in Freiburg und Karlsruhe. Die Kirchenordnung der vereinigten ev.-luth. Gemeinden in Baden, welche dieſe drei Gemeinden verbindet, legt die oberſte Leitung in die Hände einer aus den ſämtlichen Kirchenvorſtänden gebildeten Kirchenkonferenz. Die mit dem Oberkirchenkollegium verbundenen badiſchen Lutheraner haben in Heidelberg ein eigenes Pfarramt für den nördlichen Teil, während die im Süden gelegene Gemeinde Lörrach von dem in Zürich angeſtellten Paſtor bedient wird.

Statiſtik: Die Pfarrbezirke der Kirchenkonferenz ſind Ispringen, Freiburg und Karlsruhe mit ca. 1000 Seelen und drei Geiſtlichen.

Die mit der ev.-luth. Kirche in Preußen verbundenen Pfarrbezirke ſind Heidelberg und Lörrach mit ca. 100 Seelen und zwei Geiſtlichen.

Der Reſt der Haagſchen Gemeinde wird von Pfarrer Eberle in Ispringen bedient, ca. 230 Seelen. Er ſteht mit der von P. Staudenmeier geleiteten ſepar. luth. Gem. in Wiesbaden in Verbindung. (Sogenannte Süddeutſche ev.-luth. Freikirche, zu der auch kleine Gemeinden in Bayern und Württemberg gehören.)

h) Die evangeliſch-lutheriſche Freikirche in Sachſen und anderen Staaten. — Einen weſentlich anderen Charakter als die bisher erwähnten luth. Freikirchen Deutſchlands trägt die mit der Miſſouri-Synode in Amerika in Verbindung ſtehende ev.-luth. Freikirche in Sachſen u. a. St. Waren jene mehr oder weniger durch den Widerſtand gegen die Union hervorgerufen, ſo bildete dieſe Freikirche ſich mitten in lutheriſchen Kirchengebieten, ja teilweiſe ſogar in ſolchen, die ſich bereits um der Union willen von der Landeskirche getrennt hatten. Indem dieſe Freikirche alle anderen luth. Landes- und Freikirchen für abgefallen vom Bekenntnis erklärt, iſt ſie in den ſchärfſten Gegenſatz zu den einen wie den anderen getreten und ſucht auf Grund des miſſouriſchen Gemeindeprinzips überall da Boden zu gewinnen, wo irgend welche Klagen über mangelnde Lehrzucht oder andere Verletzungen des Bekenntniſſes laut werden. Ihre geſchickt geleitete Preſſe, welche mit heftiger Polemik die Schäden der beſtehenden Kirchen aufdeckt, unterſtützt die Ausbreitung dieſer Freikirche; doch wirkt gerade dieſe Polemik vielfach auch verletzend und abſtoßend. Bemerkenswert iſt das entſchiedene Eintreten dieſer Freikirche für die Inſpiration der heiligen Schrift. Den äußeren Anlaß zur Bildung dieſer Freikirche gab in Sachſen die Abänderung des auf das luth. Bekenntnis verpflichtenden Religionseides in ein bloßes Gelöbnis; „das Evangelium, wie es in der Schrift enthalten und in den luth. Bekenntnisſchriften bezeugt iſt, nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen lauter und rein lehren zu wollen“. Gegen dieſe Abänderung proteſtierte eine Anzahl Glieder, weil ſie darin eine Konzeſſion an den Unglauben ſahen, da dies Gelöbnis auch von ſolchen acceptiert würde, die anerkanntermaßen mit dem luth. Bekenntnis nicht übereinſtimmten. Schon ſeit einigen Jahren hatten dieſe Glieder in Dresden und Planitz ſich zu Lutheranervereinen zuſammengeſchloſſen, welche in wiederholten Eingaben an das ſächſiſche Kirchenregiment entſchiedenere Lehrzucht und Ausſcheidung des Unionismus am Altar forderten. Als dieſe Petitionen nicht den gewünſchten Erfolg hatten, erklärte man die ſächſiſche Landeskirche für abgefallen vom Bekenntnis und rief alle bekenntnistreuen Lutheraner zum Austritt aus ihr als einer falſchgläubigen Kirche auf. Da der Lutheranerverein ſchon ſeit längerer Zeit mit P. Brunn in Steeden, welcher ein Predigerſeminar für die Miſſouri-Synode leitete, in Verbindung ſtand, ſo beriefen die Austretenden den von Prof. Walther empfohlenen P. Ruhland aus Amerika nach Sachſen, der in ſchärfſter Weiſe die Schäden der ſächſiſchen Landeskirche geißelte und die Trennung von ihr wie von allen anderen Landeskirchen zur Gewiſſenspflicht machte. Durch den Austritt der Paſtoren Lenk, Stöckhardt und Schneider aus der Landeskirche gewann die Bewegung größeren Umfang; außer in Dresden und Planitz bildeten ſich auch in Chemnitz, Zwickau, Frankenberg, Crimmitſchau u. a. O. kleine Gemeinden, die freilich zeitweiſe durch innere Parteikämpfe ſich wieder zu zerſpalten drohten. Der von Breslau geſchiedene und mit jenen Gemeinden in Verbindung getretene P. Alwin Wagner veröffentlichte über dieſe Parteikämpfe einen erſchütternden Bericht. Schließlich vereinigten ſich alle dieſe Gemeinden am 6. November 1876 zur „ev.-luth. Freikirche in Sachſen u. a. St.“ An die Stelle des 1876 verſtorbenen Ruhland trat als Präſes dieſer Synode der frühere Leipziger Miſſionar O. Willkomm, der nach ſeinem Austritt aus der Leipziger Miſſion in die Heimat zurückgekehrt, einen Ruf an die Gemeinde in Planitz angenommen hatte. Unter ſeiner Leitung geſtalteten ſich die Gemeindeverhältniſſe friedlicher und auch die Polemik gegen die ſächſiſche Landeskirche wurde eine beſonnenere, während in der erſten Zeit die maßloſen Ausfälle der freikirchlichen Preſſe wiederholt Beſtrafungen veranlaßten.

Der Zuſatz „und anderen Staaten“ deutet darauf hin, daß dieſe Freikirche beabſichtigt, aus allen lutheriſchen Kirchen Deutſchlands die entſchiedenen Lutheraner um ihr Panier zu vereinen. Zunächſt hatte die Verbindung mit P. Brunn in Steeden Anlaß gegeben, um auch aus der Separation, die 1876 in dem Großherzogtum Heſſen entſtand, eine Gemeinde Allendorf a/Lumda aufzunehmen, die vorher bei der ev.-luth. Kirche in Preußen Anſchluß geſucht hatte. Später ſchloſſen ſich auch kleine Gemeinden in den alten Provinzen Preußens an ſie an, teilweiſe im Gegenſatz zu ſchon an demſelben Ort beſtehenden Gemeinden der ev.-luth. Kirche. Der Gnadenwahlſtreit der Miſſouri-Synode, in welchem ſich die ſächſiſche Freikirche ganz auf die Seite Walthers ſtellte, veranlaßte P. Hein in Frankfurt-Wiesbaden, der ſich erſt zuſammen mit P. Brunn der ſächſ. Freikirche angeſchloſſen hatte, ſich wieder von ihr zu trennen; doch blieben einzelne Teile ſeiner Gemeinden in Frankfurt und Wiesbaden mit ihr in Verbindung, ſo daß dort Gegenaltäre entſtanden. Nach dem Tode Heins werden die von der ſächſ. Freikirche getrennten Gemeinden (ca. 150 Seelen) von P. Staudenmeier in Wiesbaden bedient (ſ. oben). Auch in Braunſchweig, Hamburg, Bremen und Straßburg traten kleine Häuflein aus der Landeskirche aus und ſchloſſen ſich der ſächſiſchen Freikirche an.

Statiſtik: Die ev.-luth. Freikirche in Sachſen u. a. St. umfaßt Ende 1901 im Königreich Sachſen ſechs Gemeinden (Dresden, Chemnitz, Frankenberg, Niederplanitz, Crimmitſchau und Grün i. V.) und eine Anzahl Predigtplätze, z. B. in Leipzig, Roßwein, Glauchau, Mittweida, Limbach, Hartenſtein, Eibenſtock, Plauen i/V., Falkenſtein i/V., Reichenbach i/V. mit zuſammen ca. 2230 Seelen und ſieben Paſtoren. Außerhalb Sachſens haben ſich ihr angeſchloſſen Gemeinden in Berlin, Kolberg, Gr. Küdde i/Pommern, Hannover, Steeden, Wiesbaden, Allendorf a/Ulm, Allendorf a/Lumda und Hamburg, zu denen noch eine größere Anzahl Predigtplätze z. B. in Hadersleben, Flensburg, Bremen, Roſtock, Braunſchweig, Straßburg, Belgard in Pommern gehören; zuſammen ca. 1350 Seelen mit acht Paſtoren. Organ der Synode iſt die Ev.-Luth. Freikirche. Präſes der Synode iſt P. O. Willkomm in Niederplanitz.

i) *Einzelne freikirchliche Gemeinden.* — Endlich ſeien hier noch einzelne freie Gemeindebildungen erwähnt, die ohne Anſchluß an eine größere freikirchliche Organiſation daſtehend, vielfach nur aus mehr lokalen Konflikten mit der Landeskirche hervorgegangen ſind und deshalb von nur vorübergehender Exiſtenz zu ſein pflegen. So entſtand 1871 in Memmingen in Bayern durch den begabten und eifrigen, von der bayer. Kirchenbehörde abgeſetzten Vikar Hörger eine freie ev.-luth. Gemeinde. Hörger, welcher wegen eigenmächtigen Verfahrens in einer Kirchenzuchtsſache von dem bayer. Konſiſtorium abgeſetzt worden war, griff mit ſchonungsloſer Schärfe den Zuſtand der bayer. Landeskirche an und folgerte aus verſchiedenen Unionsmaßregeln derſelben den völligen Abfall dieſer Kirche vom Bekenntnis. Er ſtand anfangs in Verbindung mit der ſächſiſchen Freikirche, ſpäter wurde dieſe Verbindung gelöſt. Die anfangs ſehr rege Gemeinde ging zum Teil infolge jahrelanger Krankheit Hörgers mehr und mehr zurück.

Einen ähnlichen Ausgang nahm die von P. Rieth in Eiſenach hervorgerufene Gemeindebildung, deren independentiſtiſche Stellung die Urſache zu ihrer allmählichen Auflöſung wurde.

Die in Oſtpreußen durch den jeder theologiſchen Vorbildung entbehrenden littauiſchen Landmann Chr. Luſchnat gebildete und von ihm als „Paſtor“ geleitete Gemeinde in Inſterburg würde für dieſe Überſicht über die luth. Freikirchen kaum in Betracht kommen, wenn nicht ſie ſelbſt ſich als ev.-luth. Gemeinde bezeichnete. Luſchnats Organ iſt das im wunderlichſten Deutſch geſchriebene Oſtpreußiſche ev.-luth. Kirchenblatt. In Königsberg in Pr. iſt in Verbindung mit dem miſſouriſch gerichteten Teil der Hermannsburger Freikirche (Wöhling in Ülzen) 1896 eine ev.-luth. Dreieinigkeitsgemeinde entſtanden, die aber ſich 1900 wieder geſpalten und unter Leitung des P. Harbeck als ev.-luth. Kreuzkirche der ſächſiſchen Freikirche genähert hat. (Ca. 100 Seelen. Organ: Lehre und Leben von Harbeck.)

In all dieſen kleinen, vielfach geſpaltenen Gemeinden ſehen wir Trümmer, welche leider viele von der luth. Freikirche überhaupt zurückſchrecken. Und doch wäre es ungerecht, um ſolcher Trümmer willen die Sache der Freikirche ſelbſt zu verwerfen. Auch in der Reformationszeit fehlte es nicht an manchen Mißbildungen, und doch war die Sache der deutſchen Reformation aus Gott. So wird man auch dem gemeinſamen Ziele aller Freikirchen, unter freiwilliger Beteiligung der Gemeinde lediglich auf dem Grunde der heiligen Schrift und des luth. Bekenntniſſes die Kirche zu bauen, die göttliche Berechtigung nicht abſprechen können. Iſt es doch im letzten Grunde das Ziel der deutſchen Reformation überhaupt und ſtimmt es mit der Geſtalt der erſten chriſtlichen Kirche überein. Daß die Form des landesherrlichen Summepiſkopates mit dem Gedanken des modernen Staates eigentlich unvereinbar iſt und nur noch in der hiſtoriſchen Entwickelung eine gewiſſe Begründung findet, wird allgemein gefühlt, doch fürchtet man, mit der Landeskirche auch die luth. Volkskirche zu verlieren. Aber die großartige Entwickelung der luth. Kirche in Nordamerika bezeugt, daß ſie auch als Freikirche den Einfluß auf das Volk nicht zu verlieren braucht. Solange die deutſchen Freikirchen ſich neben der vom Staat dotierten Landeskirche behaupten müſſen, iſt freilich der Kampf um die äußere Exiſtenz ein ſchwerer und mit großen perſönlichen Opfern verbundener. Doch liegt gerade in ſolchen Opfern auch ein reicher Segen. Die ſchwerſte Aufgabe der luth. Freikirche liegt nicht in der Beſchaffung der äußeren Exiſtenzmittel, ſondern in der Überwindung der inneren Gefahren ſelbſtgerechter Überhebung, eigenwilliger Rechthaberei und Zerſplitterung wegen nebenſächlicher oder gar perſönlicher Fragen. Gelingt es ihr, unter der Zucht des Geiſtes Gottes und williger Beugung unter die hl. Schrift dieſe Gefahren zu überwinden, ſo kann ſie gegenüber der zunehmenden Bekenntnisloſigkeit der Maſſen in den Landeskirchen der Sammelpunkt der bekenntnistreuen Lutheraner werden. **Froböß.**

Lutz, Johann Ludwig Samuel, geſt. 1844. — Vgl. Baggeſen, Gedächtnisrede auf J. L. S. Lutz, gehalten bei ſeiner Leichenfeier im Münſter zu Bern, 1844; Hundeshagen, Der ſelige Dr. und Profeſſor Lutz in Bern, ein theologiſches Charakterbild, 1844; Berner Taſchenbuch, Jahrgang 1855, 229—240. Beſonders Fried. Lutz (der Sohn): Der Gottesgelehrte J. L. S. Lutz, mit einer Blüthenleſe aus den Kanzelvorträgen des Verewigten, Bern 1863; E. Müller, Die Hochſchule Bern 1834—1884, Bern 1884.

Kein ſchöpferiſcher Genius, der in epochemachender Weiſe den Anſtoß zu einer zeit- und ſachgemäßen Umbildung der theologiſchen Wiſſenſchaft auf dem poſitiven Grund erneuter Vertiefung in die Thatſachen des Heils giebt; kein fruchtbarer Schriftſteller, der durch bedeutſame Arbeiten das Gemeingut des religiöſen Erkennens und theologiſch-gelehrten Wiſſens bereichert und dadurch ſeinem Namen eine hervorragende Stelle in den Annalen der Litteratur ſichert; kein proteſtantiſcher Kirchenfürſt, der an der Spitze der Landeskirche mit feſter Hand ihr Steuer führt und ihr auf lange Zeit das Gepräge ſeiner Individualität aufdrückt; überhaupt nicht ein Mann, der während der Dauer ſeines Lebens nach irgend einer Seite hin in weiten Kreiſen die Aufmerkſamkeit der Zeit- und Standesgenoſſen auf ſich gelenkt hat. Aber darum gleichwohl eine in ihrer Art großartige, wahrhaft erhebende Erſcheinung, vom Scheitel bis zur Fußſohle ein Doktor der hl. Schrift aus einem Guß, welchem rückſichtlich des harmoniſchen Zuſammenklangs der zu einem ſolchen gehörigen Eigenſchaften unter den Mitlebenden ſchwerlich jemand gleichkam, — wohl der größte Theologe, den Bern hervorgebracht hat, ebenſo ausgezeichnet durch umfaſſende Fachgelehrſamkeit wie durch die echt chriſtliche Mannhaftigkeit ſeines Charakters und die überwältigende Macht der religiöſen, ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Impulſe, die von ihm ausgingen.

Geboren 2. Okt. 1785, vom ſechſten Jahre an eine vaterloſe Waiſe, durchlief Lutz in dürftigen Umſtänden die Bildungsanſtalten ſeiner Vaterſtadt, unbeirrt durch den Druck der Verhältniſſe, die verborgenen Keime eines reichen, kräftigen Geiſtes entfaltend. Nachdem er bereits während ſeiner Studienzeit eine Hauslehrerſtelle verſehen und als Elementarlehrer gewirkt, dann 1808 mit Auszeichnung das theologiſche Kandidatenexamen beſtanden hatte, ermöglichte ihm ein Staatsſtipendium den Beſuch der Univerſitäten Tübingen und Göttingen, wo ihn neben den beiden Plank mehr als alle übrigen der große Orientaliſt und Kanzler Schnurrer anzog. Bei angeſtrengtem Fleiß durch eine ungemeine Gedächtniskraft unterſtützt, kehrte er, allſeitig angeregt, wohlbewandert in der kantiſchen Philoſophie, mit einem anſehnlichen Schatz von hebräiſcher und ſonſtiger ſemitiſcher Sprachkenntnis zurück. Schon 1812 wurde ihm hierauf eine Profeſſur am Gymnaſium und das Rektorat der Litterarſchule übertragen. In dieſer Stellung erteilte er mit vielem Erfolg den Unterricht in den klaſſiſchen Sprachen und in den Elementen des Hebräiſchen, beſchäftigte ſich nebenbei vorzugsweiſe mit bibliſcher Exegeſe, und ließ ſich gelegentlich nicht ungerne zu einem exegetiſchen oder iſagogiſchen Privatiſſimum herbei. Das Mißverhältnis zwiſchen ſeinen wiſſenſchaftlichen Anſchauungen und den damaligen Bildungszuſtänden Berns einerſeits, ſeine Beteiligung an den ſozialpolitiſchen Reformbeſtrebungen eines Teiles der ſtädtiſchen Bürgerſchaft und das damit zuſammenhängende Mißtrauen der Behörde andererſeits bewogen ihn jedoch mit der Zeit, das Schulamt mit dem Pfarramt zu vertauſchen. Von 1824 an finden wir ihn daher nacheinander als Pfarrer in der kleinen Landgemeinde Wynau und an der Kirche zum hl. Geiſt in Bern, in welcher Eigenſchaft er nicht nur der Seelſorge mit treuer Gewiſſenhaftigkeit oblag, ſondern namentlich am letzteren Orte durch ſeine lehrhaftige, durch und durch vom Gewicht ſeiner geſchloſſenen Perſönlichkeit getragene und darum ſo tief ergreifende Predigtweiſe eine gewählte Zuhörerſchaft an ſich zu feſſeln verſtand.

Jetzt erſt eröffnete ſich für Lutz derjenige Wirkungskreis, für welchen ſein bisheriger Lebensgang die denkbar günſtigſte Vorbereitung gebildet hatte, indem er 1833 zum ordentlichen Profeſſor der alt- und neuteſtamentlichen Exegeſe an der damaligen Akademie und nachherigen Hochſchule ernannt wurde. Von Anfang an mit einer ſehr ſoliden Bildung im Geiſte des erſten Decenniums unſeres Jahrhunderts ausgerüſtet, war er ſeither mit ungeteilter Aufmerkſamkeit den Bewegungen der Wiſſenſchaft gefolgt. Die Schleiermacherſchen Schriften insbeſondere verfehlten nicht, einen tiefgehenden Einfluß auf ihn zu üben. In der Zeit ſeines philologiſchen Lehramts hatte er zudem Gelegenheit gefunden, neben der umfaſſendſten Bekanntſchaft mit dem hebräiſchen Sprachidiom ſich überhaupt die Befähigung für den formellen Betrieb der exegetiſchen Bethätigung in hohem Maße anzueignen. Die ſeelſorgerliche und pfarramtliche Wirkſamkeit endlich hatte dem ſtrebſamen Denker und Forſcher ebenſoſehr zu einem tieferen Einblick in den vollen Inhalt der Schriftwahrheit und in die heilskräftigen Bezüge derſelben zu den unveräußerlichen Bedürfniſſen der menſchlichen Natur verholfen, als ſie ihn mit erhöhter Ehrfurcht für die Segensmacht der kirchlichen Gemeinſchaft erfüllte. Treffend bemerkt inſofern ſein Leichenredner: „Selten iſt wohl ein akademiſcher Lehrer mit ſolcher Reife des Geiſtes in Wiſſenſchaft und Leben in ſeinen Beruf eingetreten; auf einmal trat der ganze Mann auf mit dem vollen Bewußtſein ſeiner Lebensaufgabe und der ihm verliehenen Kraft, wirklich beherrſchend das ganze Gebiet, das ihm zu bearbeiten vorlag.“ In rückhaltloſer Hingabe an den Geiſt der Schrift, deſſen einheitlicher Charakter durch beide Ökonomien ſeinem unbeſtechlichen Wahrheitsſinn ſich wie nur wenigen erſchloſſen hatte, in der Kritik nicht minder frei als beſonnen, im Urteil ſelbſtſtändig, ſtellte er fortwährend mit höchſtem Nachdruck die Erfaſſung des religiöſen Wahrheitsgehalts als das Endziel aller bibliſchen Forſchung hin. Unwillkürlich teilten ſich ſeinem Auditorium die innere Ergriffenheit, die warme Begeiſterung, der ſittliche Ernſt, die ungeſuchte Würde mit, die ſeinen Vortrag beſeelten, ſo daß ſelbſt rein ſcientifiſche Auseinanderſetzungen eines wahrhaft erbaulichen Moments nicht ermangelten. Zudem begnügte er ſich nicht, ſeine Schüler in das Verſtändnis der einzelnen bibliſchen Bücher und des Schriftorganismus überhaupt einzuführen; vielmehr legte es ſeine Lehrweiſe mit Bewußtſein darauf an, auch ſie zur ſelbſtſtändigen Ausübung der exegetiſchen Thätigkeit in ihrem weiteſten Umfang heranzuziehen.

Aber auch in jeder anderen Stellung, als letzter Rektor der früheren Akademie, als mehrjähriges Mitglied des Erziehungsdepartements und der evangeliſchen Kirchenkommiſſion, als Dekan der theologiſchen Fakultät und des Kapitels Bern, als Präſident der Synode und des proteſtantiſch-kirchlichen Hilfsvereins, in Freundeskreiſen und Pfarrvereinen, zeugten ſeine Äußerungen immer neu von dem Geiſt aus der Höhe, deſſen Salbung er beſaß. Unbekannt mit den kleinlichen Motiven des Gelehrten-Ehrgeizes, der Engherzigkeit abhold in jeder Form, Feind aller Oberflächlichkeit, noch mehr aller Art von Frivolität, nie ſpielend mit der Wiſſenſchaft, in Demut ſich neigend vor Gottes Wort, ſtark im Ertragen des Ungemachs, ohne Menſchenfurcht, mächtig durch Selbſtbeherrſchung und Selbſtbeſchränkung — das war Lutz, — ſeiner Kirche von Herzen zugethan, wohl mehr, als ihm ſelber bewußt, von ihrem Weſensgepräge berührt, durchweg an die urſprüngliche Idee ihrer Inſtitutionen ſich haltend, und deshalb im einzelnen ſelbſt dann noch ihr geiſtvoller Vertreter, wenn konſervativere Naturen ſich bereit erklärten, ſie preiszugeben, — ganz Mann und ganz Chriſt, ganz Lehrer der evangeliſchen Gottesgelehrtheit und ganz Berner. Er ſtarb nach längerem Leiden den 21. September 1844, nachdem er noch zuletzt das ſchüchterne Sträuben des ſchlichten Krankenwärters gegen die Zumutung, daß er mit ihm beten möchte, mit den Worten überwunden hatte: Betet nur ganz ſo, wie wenn Ihr für Euch ſelber beten würdet.

Und nun ſeine Schriften? Es gehört mit zu der eigentümlichen Größe des Mannes, daß er deren nahezu keine veröffentlicht hat. Denn eine lateiniſch geſchriebene „Vergleichung des Livius und Tacitus" im Archiv der Berner Akademie, ein kleines griechiſches Wörterbuch zum Memorieren, ein wertvolles Programm in quaedam Proverbiorum Salomonis loca, ein Synodal-Gutachten über Kultusfreiheit der Diſſenter, einige Gelegenheitsreden, — das iſt alles, was wir an ſchriftſtelleriſchen Arbeiten von ihm zu nennen wiſſen. Ein Meiſter in mündlichem Vortrag, weniger gelenk im ſchriftlichen Gedankenausdruck, genügte ſich der anſpruchsvolle Gelehrte ſelber zu wenig, um mit einem umfaſſenderen Werk hervorzutreten, ſowie er es auch keinen Hehl hatte, daß er es in betreff gewiſſer Punkte noch zu keinem Abſchluß gebracht habe. So dankenswert daher auch die durch ſeine Schüler R. Rüetſchi und Ad. Lutz beſorgte Herausgabe der Vorleſungen über Bibliſche Dogmatik und Bibliſche Hermeneutik, Pforzheim 1847 und 1849, erſcheint, ſo mußten ihr doch ſchon deshalb die Spuren des Unfertigen und Mangelhaften anhaften, weil Lutz ſeinen Vorträgen nicht ein ausgearbeitetes Manuſkript, ſondern nur mehr oder weniger aphoriſtiſche Notizen zu Grunde zu legen pflegte, deren Gegenſtand er jeweilen in freier Entwickelung reproduzierte. Nichtsdeſtoweniger enthält die Bibliſche Dogmatik ſchon in ihrem Grundgedanken den Keim zu einer künftigen Geſtaltung dieſer hochwichtigen Disziplin, indem ihr die Aufgabe geſtellt wird, dem Organismus der Schriftlehre, entwickelt aus ihrem eigenen Prinzip (und als ſolches bezeichnet Lutz das ewige Leben in der Gemeinſchaft mit Gott, vermittelt durch die göttlich bewirkte Erkenntnis der Gnade Gottes) zu ſeiner ſyſtematiſchen Darſtellung zu verhelfen. Was die Hermeneutik betrifft, welche A und NT als organiſches Ganze behandelt, ſo wollen wir dem Urteile Landerers nicht entgegentreten, demzufolge ſie eine feſtere prinzipielle Durchführung vermiſſen läßt. Daß ſie ſich dagegen nicht allein zur Benutzung eigne, ſondern daß die künftigen Bearbeiter den Fortbau auf der nämlichen Grundlage verſuchen müſſen, dafür ſcheint uns deſſen Ausführung (RE 1. Aufl. V, S. 128) ein willkommener Beweis. **Güder †.**

Lutz (Lucius) Samuel, geſt. 1750. — Vgl. Lebenslauf, Bern 1751; Schärer, Berna literata; Manuscr.; Leu, Schweiz. Lexikon, Band 12 und Fortſetzung, Bd 3; Haller, Bibl. der Schweizergeſch., 2, 290, wo weitere Quellenangaben; Hagenbach, K.-G. des 18. und 19. Jahrh., 9. Vorleſung; Scheler, Morgenſtern, 1829, Nr. 21—24; Trechſel, im Berner Taſchenbuch 1858 u. 59; Blöſch, Geſch. der Schweiz. ref. Kirchen II, 1899 S. 47 ff.; W. Hadorn, Geſch. des Pietismus in d. Schw. Ref. Kirchen, Emmishofen o. J. (1901) S. 262 u. ff. (S. 282 das Bruſtbild von Lutz).

Geboren 1674, gehört Lutz einem Berner Geſchlecht an, welches eine ungewöhnlich große Zahl von Predigern aufzuweiſen hat. Unter der Leitung ſeines Vaters, des frommen und gelehrten Pfarrers zu Biglen, wurde der wohlbegabte Knabe ſoweit gefördert, daß er in ſeinem ſiebenten Jahre nicht allein fertig lateiniſch ſprach, ſondern auch das Griechiſche und Hebräiſche ohne Anſtoß und mit etwelchem Verſtändnis las. Dieſe Frühblüten fielen indes nach des Vaters Tode ebenſo ſchnell wieder dahin, als ſie künſtlich erzielt worden waren. Statt ihrer ſich freuen zu dürfen, bekam vielmehr ſein phantaſiereiches Gemüt bald einmal mit allerlei ſchweren Anfechtungen, mit Teufelserſcheinungen und Anſprüngen der Hölle zu ſchaffen, über deren zeitweilige Wiederkehr er im Verlaufe ſeines ſpäteren Lebens noch oftmals Klage zu führen hatte. Während ſeiner Studienzeit wandte er ſich anfänglich mit Vorliebe der Mathematik, der klaſſiſchen Philologie und dem Hebräiſchen zu, legte ſich aber in der Folge immer ungeteilter auf die ſpeziell theologiſchen Disziplinen, bis er ſich dann in ſeinen reiferen Jahren neben dem unausgeſetzten Studium der hl. Schrift vorzugsweiſe gerne mit den Werken der Kirchenväter und der Reformatoren, namentlich Luthers, befaßte. Unter ſeinen Lehrern befand ſich zwar der angeſehene, ſtreng orthodoxe Rudolf Rudolf; ſeine religiöſe Lebensrichtung dagegen beſtimmte weniger die noch herrſchende Schultheologie, als die gegenſätzliche Strömung der pietiſtiſchen Anſchauungsweiſe.

Kaum nämlich hatten mit Hilfe ihrer Regierungen die ſchweizeriſchen Theologen in der Konſensformel die Dortrechter Orthodoxie gegen deren formelle Milderung durch die Saumürſche Lehrart neuerdings ſicher zu ſtellen verſucht, als ein mit dem deutſchen nahe verwandter, wiewohl eigentümlicher Pietismus an der Seite wiedertäuferiſcher Regungen und ſonſtiger ſeparatiſtiſcher Tendenzen auch in der Schweiz, ganz beſonders in Bern und deſſen Umgebung Wurzel zu ſchlagen begann. Mit welch' unerbittlichem Ernſte das Berner Regiment, das Ausſchreitungen über die von ihm gezogenen Schranken der Ordnung und Disziplin nicht zu dulden gewohnt war und ſich von jeher der Erregung der Gemüter auf kirchlichem Gebiet abhold erwies, nach kurzem Schwanken dawider auftrat, iſt bekannt. Um die mißliebige Gärung gleich in ihrem Keime zu erdrücken, wurde nicht nur eine beſondere Religionskommiſſion kreiert und 1699 auf deren Berichterſtattung vom Rate der Zweihundert der gelehrte Spitalprediger Sam. König (ſ. Bd X S. 620) des Landes verwieſen, über zwei andere Prediger, Güldin und Chriſt. Lutz, Entſetzung von ihren Stellen verhängt, zudem noch gegen mehrere weitere Anhänger der pietiſtiſchen Partei ſtrafrechtlich vorgegangen, ſondern außer einer Anzahl anderer herbezüglicher Maßregeln wurde im Intereſſe „der Uniformität des Glaubens, Lehr und Gottesdienſtes“ und zur Abwehr der im Schwange gehenden Neuerungen ſowohl der geſamten Landesgeiſtlichkeit als ſogar der Einwohnerſchaft der Hauptſtadt die Beſchwörung des ſogenannten Aſſociationseides auferlegt. Vgl Berner Taſchenbuch 1852; Trechſel, S. König und d. Pietism. in Bern, 104—143; Schweizer, Centraldogmen II, 718 und 749ff.; Hadorn S. 37ff.

Unter den Studierenden der Theologie, die ſich der tiefgehenden Bewegung angeſchloſſen hatten, wird nun ausdrücklich S. Lucius erwähnt. In ſeinen Aufzeichnungen gedenkt er mit fühlbarer Wärme des beharrlichen Umgangs mit den „erleuchteten Männern, welche Gott damals zu vieler Menſchen Heil erweckt hatte“, geſteht auch, wie ihn nach ihren Gaben, ihrem Zulauf und Segen ſehr gelüſtet habe, ſo daß er ſie in allem nachgeäfft, mit ihren Reden Krämerei getrieben und ſich die Bekehrung der Leute vorgeſetzt habe, da er doch ſelber noch unbekehrt geweſen ſei. Zu dem verbannten, nur um vier Jahre älteren S. König ſtand er in freundſchaftlichen Beziehungen. Dazu kam, daß auch ſeine nach einer dreiſtündigen Beſtrafung Gottes und unter furchtbarer Seelenangſt erfolgte Wiedergeburt (zur Beurteilung Hadorn S. 268) gerade in jenes verhängnisvolle Jahr fiel, da der vernichtende Schlag wider die religiöſe Erweckung geführt worden iſt. Kein Wunder alſo, wenn die mißtrauiſche Behörde ihn einer genauen Beaufſichtigung unterſtellte und er die Ordination ſpäter empfing, als unter anderen Verhältniſſen der Fall geweſen ſein würde. Übrigens kümmerte ihn der Gedanke an Einkommen und Anſtellung um dieſe Zeit in keiner Weiſe; ſein „Sinn ſtand nur nach Predigen hin und her und Seelen gewinnen“. Erſt 1703 wurde ihm die ohnehin geringe Stelle eines deutſchen Predigers in Yverdon übertragen. Hier erwarb ihm eine dreiundzwanzigjährige Wirkſamkeit die ungeheuchelte Achtung und Liebe der deutſchen ſowohl als der franzöſiſchen Bevölkerung. Bereits war ſein Ruf weit über die Grenzen des Landes hinausgedrungen. Doch zerſchlugen ſich die Berufungen nach Köthen, Pfalz-Zweibrücken, Büdingen und Zerbſt zuſamt den daherigen Unterhandlungen, meiſt, weil ihm ungeachtet der obrigkeitlichen Entladnis jedesmal der Verdacht des Pietismus vorauseilte. Nachdem er noch auf die Bewerbung um eine ihm angetragene theologiſche Profeſſur in Lauſanne verzichtet hatte, übernahm er 1726 die Pfarrei Amſoldingen, und endlich zwölf Jahre ſpäter diejenige zu Dießbach bei Thun, wo er den 28. Mai 1750 nach einem innerlich viel bewegten, reich geſegneten Leben im Herrn entſchlief.

Nicht völlig frei von eigenliebiger Selbſtgefälligkeit hat Lucius mit großer Energie und unermüdlicher Ausdauer, mit mehr Geſchick und Mäßigung als ſeine geiſtlichen Väter, dazu mit nachhaltigem Erfolge gegen die einſeitige Betonung der ſchulgerechten Glaubenslehre, gegen das tote Kirchentum und die veräußerlichte, konvenienzmäßige Frömmigkeit ſeiner Zeit angekämpft. Er iſt die ſtark duftende Blume, welche unter dem Brauſen des Sturmes das neuerweckte Glaubensleben hervortrieb. Wie der reformierte Lebenshauch die Eigentümlichkeit des lutheriſchen Pietismus bildet, ſo kann man an Lutz deutlich den lutheriſchen Anflug wahrnehmen, der bei der Selbigkeit der Richtung auf thätiges Chriſtentum den reformierten Pietismus kennzeichnet. Anfangs rief ſein Auftreten in Yverdon bedeutenden Widerſtand im Waadtlande hervor, wozu eine gewiſſe Herbigkeit und Schärfe, welche die Vorgänge in Bern bei ihm zurückgelaſſen hatten, das Ihrige beigetragen haben mögen. Die Art, wie er im Gegenſatz zu der üblichen anglikaniſierenden, zum Teil auch arminianiſierenden Geſetzespredigt die Grundforderungen der Buße und Bekehrung geltend machte, erſchien den Leuten vielfach nicht anders, denn als „eine neue Lehre“. Indes ſah ſich die Regierung durch die gegen ihn erhobenen Beſchuldigungen zu keinem weiteren Einſchreiten bewogen, ſondern erſättigte ſich an der ihm abverlangten Rechtfertigung (Zeugnis der Wahrheit oder Verantwortung wider die Klagen und Läſterungen u. ſ. w. erſchien ſpäter unter dem pſeudonymen Namen Chriſtophilus Gratianus), und dem Berichte ihrer Abordnung. Überhaupt brach ſich in den höheren Regionen allmählich eine Ermäßigung der

Stimmung Bahn. Schon kündigte ſich in Alphons Turretin, Pictet, Oſterwald und Werenfels die Periode der theologiſchen Eleganz und kirchlichen Toleranz an. Hatte die Ablegung des Aſſociationseides beim Eintritt ins Miniſterium unſerem Lucius eine mehrjährige Gewiſſensbeſchwerung verurſacht, ſo ging nun die Regierung 1722 ſtillſchweigend über ſeine kräftige Weigerung hinweg, ſich gleich den übrigen Pfarrern abermals der Leiſtung desſelben zu unterziehen. Ja, als ihm aus Anlaß ſeiner Beförderung nach Amſoldingen die Erneuerung dieſes Eides zum dritten Male zugemutet wurde, ließ man ſich nicht bloß ſeine Reſtriktionen gefallen, — eine Praxis, für die auch die Waadt Beiſpiele liefert, — ſondern ſtellte ihm ſelbſt ſein Inſtallationspatent wieder zu, welches er zuſamt einem förmlichen Widerruf des Eides zur Beruhigung ſeines Gewiſſens bald darauf zurückgegeben hatte. Aber auch er ſelbſt war mittlerweilen ſtiller und gemeſſener geworden, ohne deshalb ſeiner urſprünglichen, mit ſeinem Naturell innigſt verwachſenen Grundrichtung untreu zu werden. Er war kein reformatoriſcher Geiſt, auch ſeine Teilnahme nicht ſowohl irgend einer beſtimmten Ausgeſtaltung der Kirche als den Angelegenheiten des Reiches Gottes überhaupt zugekehrt. Glühende, bei äußerſt lebhafter Einbildungskraft zuweilen faſt ins Phantaſtiſche umſchlagende Liebesgemeinſchaft mit ſeinem Heilande machte den Nerv ſeines Lebens aus. Ihm Seelen zuzuführen, bildete daher ſeine höchſte Luſt, ſein einziges Beſtreben, „alldieweil ich weiß, daß er nach Seelen dürſtet, daß Seelen der Lieb-Lohn ſeiner blutſauern Arbeit ſind, ſeine Perlen, Kleinodien und Edelſtein". Keine Gelegenheit, die unerſchöpfliche Fülle des Heils in Chriſto und deſſen Wonnen den Menſchen anzupreiſen, ließ er unbenutzt vorübergehen. Um möglichſt allerwärts „mit den Blut-Gnaden-Schalen umzugehen", ſind ganz in der dem Pietismus eigentümlichen Wirkungsweiſe nicht weniger als 108 Kanzeln in und außer der Schweiz von ihm betreten worden, bis er zuletzt angewieſen werden mußte, das Predigen im Lande auf ſeine Gemeinde zu beſchränken. Über ſeine Reden wird berichtet, ſie ſeien nicht oratoriſch, wohl aber hinreißend, überzeugend, durchdringend geweſen, wie eingeſchlagene Nägel. Er ſelber ſagt darüber, er ſei ein ſchlechtes Fenſter, das Licht habe, wenn die Sonne daran ſcheine, während es ſtockfinſter ſei, ſowie ſie untergehe. Bevor er die Kanzel beſteige, ſei ſeine größte Sorge, daß ſein Herz von Gottes Liebe flamme, ſein Geiſt von der Klarheit des hl. Geiſtes umgeben werde; dann entzünden ſich tauſend Gedanken und Einfälle wie ein Blitz, und verſchwinden wieder, um anderen Platz zu machen, ſo daß er ſie ſo wenig als den Glanz des Blitzes oder der Sonne behalten könne (Canaan 62; ſeine homiletiſchen Grundſätze ſ. in der Vorrede zu: Betrachtungen über die himmliſche Perle). Dem Katechumenenunterricht legte er ganz beſondere Wichtigkeit bei; oftmals erklärte er, nicht tauſend Thaler wollte er nehmen für eine Unterweiſung mit der Jugend. Überdem pflegte er täglich eine kirchliche Betſtunde zu halten. Auch der Umgang mit ihm, der in den Dingen des gemeinen Lebens einem Kinde ähnlich war, ſoll ein höchſt erbaulicher geweſen ſein. Die von nah und fern beſuchten Verſammlungen dagegen, welche er in einem abgelegenen Teil der Gemeinde Amſoldingen an einem Waldſaume unter freiem Himmel veranſtaltete und in denen jedermann ſich die Erklärung einer Schriftſtelle oder Anliegen aus dem Gebiete der Seelenpflege anbringen konnte, mußten des Aufſehens, wohl auch der Unordnungen wegen, die ſie verurſachten, nach einiger Zeit wieder aufgegeben werden. Endlich unterhielt der unermüdlich geſchäftige Mann eine genaue Verbindung mit den gleichgeſtimmten Kreiſen in Zürich, Baſel, Schaffhauſen, St. Gallen und Graubünden, ſowie er im fleißigem Briefwechſel mit den namhafteſten Beförderern eines lebendigen Chriſtentums ſtand, — mit Zinzendorf, Denhöfen, Heinrich Ernſt von Stollberg-Wernigerode, welcher letztere ihn mit Chriſtian VI. in Berührung brachte.

Aber auch durch ſeine Schriften, die von 1721 an raſch aufeinander folgten, übte Lucius einen mächtigen Einfluß auf ſeine Zeitgenoſſen aus. Sein Biograph führt deren 36 an, ohne daß jedoch das Verzeichnis vollſtändig wäre. Die wichtigſten finden ſich geſammelt in zwei ſtarken Quartbänden, welche den Titel führen: Ein wohlriechender Strauß von ſchönen und geſunden Himmelsblumen u. ſ. w., Baſel 1736 und 1756; und: Ein neuer Strauß u. ſ. w., Baſel 1756. Bis auf ſeine Apologie ſämtlich asketiſchen Inhalts, ſind es teils Traktate und Darlegungen aus dem Bereiche des inneren Seelenlebens, teils ausführliche Betrachtungen über einzelne Wahrheiten mit Zugrundlegung eines Bibelabſchnittes, teils faſt maßlos erweiterte Predigten (die Pfingſtpredigt über AG 2, 1 bis 4 füllt 263 Oktavſeiten!). Alle atmen die gleiche, warme Liebe zu Jeſu, ſodaß das Urteil des S. Werenfels, jedes Blatt weiſe uns zu ihm hin, nicht bloß von der Erſtlingsarbeit: Wundergeheimnis des Evangeliums, gilt. In immer neuen Wendungen wird „der Gnadengang" beleuchtet. Neben einem ungewöhnlichen Reichtum an treffenden Gedanken und Bildern iſt indes der Inhalt nicht ſelten allzu gefühliger Art, vom Beigeſchmack myſtiſcher Überſchwenglichkeit durchzogen, die Schriftauslegung allegoriſch und daher mitunter ſehr willkürlich. Lutz ging von der Vorausſetzung aus, Gott habe den ſichtbaren Dingen das Gepräge von geiſtlichen und himmliſchen Weſenheiten verliehen, weshalb es in unſerer Pflicht liege, gefliſſentlich alles Irdiſche auf Himmliſches zu deuten. Die ſtete Anwendung dieſes Prinzips machte ſowohl ſeine Stärke als ſeine Schwäche aus. Wie er alſo z. B. in einer aparten Schrift die geiſtliche Vermählung Jeſu mit der Kirche an der Vermählung Iſaaks mit der Rebekka aufzeigt, ganz ſo weiß er in ſeinem „Schweizeriſchen Canaan“ bis in die geringfügigſten Einzelheiten hinein auch der Butter- und Käſebereitung der Alpenbewohner ihre geiſtlichen Abſchattungen und Beziehungen abzugewinnen. Der gährende neue Geiſt ringt eben mit den verlebten Formen, durchbricht ſie aber nicht immer glücklich und hat auch für ſich ſelber noch nicht durchgehends die rechte Vermittelung gefunden. Ähnlich verhält es ſich mit der Sprache; ſie iſt ſchwülſtig, zuweilen geſucht und überladen, von ferne nicht an die keuſche Einfachheit des gleichzeitigen Rieger hinanreichend. Deſſen ungeachtet fanden die Schriften eine weite Verbreitung, ſowie ſie noch heutzutage in den Händen vieler Frommen auf dem Lande zu treffen ſind. Zuverläſſiger Tradition zufolge iſt die lutheraniſierende und zu einem milden Antinomismus neigende Genoſſenſchaft der Heimberger Brüder, als eine Frucht der Anregungen zu betrachten, welche von S. Lucius ihren Ausgang genommen haben. Von Heimberg aus bei Thun verbreiteten ſie ſich aufwärts durch die oberländiſchen Thäler bis Saanen und Adelboden, wo ſie ihre Hauptſitze haben. Nie von der Kirche getrennt, nennen ſie ſich in ihrem Bekenntnis von 1781 die „Bruderſchaft des Oberlandes“; vgl. Hadorn S. 332 ff. **Güder †.**

Luxemburg. — Litteratur: Kath. Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte; Mitteilungen des Hofpredigers Schenck zu Luxemburg (brieflich); Schötter, Geſchichte des Luxemburger Landes, 1882.

Luxemburg, Großherzogtum, 2610 qkm groß, hat 226000 faſt nur katholiſche Bewohner. Dieſer Bekenntnisſtand erfuhr im 15. und 16. Jahrhundert keinerlei Änderung, zumal in reichlichem Maße geiſtliche Ordensniederlaſſungen vorhanden waren, ſo daß u. a. auch von den drei politiſchen Ständen des Landes die hl. Jungfrau unter der Bezeichnung „Tröſterin der Betrübten“ als Landespatronin anerkannt wurde. Die kirchliche Leitung von L. wurde von der Regierung der franzöſiſchen Revolution dem Bistum Metz übertragen; 1822 kam dieſelbe an das Bistum Namür; 1840 erhielt das Land ein eigenes apoſtoliſches Vikariat und bald darauf ein Prieſterſeminar; 1863 wurde der apoſtoliſche Vikar zum Biſchof in partibus ernannt und 1873 erkannte die Abgeordnetenkammer die bereits 1870 erfolgte Ernennung des Biſchofs von Luxemburg durch Bewilligung der Stelle und eines Gehaltes an. Demſelben ſind 256 Pfarreien, 86 Kaplaneien und 84 Vikariate untergeben. — Der evangeliſchen Kirche des Landes gehören nur 2270 Seelen an (Zählung von 1900), von welchen 1152 im Gebiete der Eiſenerzgruben und 800 in der Stadt und ihrer nächſten Umgebung wohnen. Dieſe kirchliche Gemeinſchaft iſt aus der Diviſionspfarrei der ehemaligen preußiſchen Beſatzung hervorgegangen und war nach deren Abzug (1867) zunächſt eine deutſch-evangeliſche Privatgemeinde unter dem Protektorate von Sachſen-Weimar. Nach dem Regierungsantritt des Großherzogs Adolf, Herzogs von Naſſau, wurde ſie durch Geſetz vom 16. April 1894 als „Konſiſtorialkirche“ im Sinne der Beſtimmungen des Code Napoléon vom 18. Germinal X ſtaatlich anerkannt. Sie umfaßt als ſolche das Geſamtgebiet des Großherzogtums und zählt außer der Muttergemeinde Luxemburg-Stadt, wo das Pfarramt ſeinen Sitz hat, noch mehrere „annexes“ im Erzbezirke. Es ſind dies: Eſch a. d. Alzette, Rodingen, Düdelingen, Rümelingen, Differdingen. Die Annexe werden von einem in Eſch ſtationierten Vikar paſtoriert. Die Leitung und Verwaltung der Kirche, welche ihrem Bekenntniſſe nach uniert iſt („Proteſtant. Kirche Augsburger und Helvetiſcher Konfeſſion“), liegt in den Händen eines Konſiſtoriums von 6 Mitgliedern, deſſen Präſident der Pfarrer iſt, und das ſich durch Kooptation erneut und ergänzt. Die Verwaltung der örtlichen Angelegenheiten der Annexe geſchieht durch „Delegierte“ unter der Autorität des Konſiſtoriums. Letzteres unterſteht dem Staatsminiſterium (Abteilung für Kulte). Die Beſoldung des Pfarrers, der z. Z. zugleich großherzogl. Hofprediger iſt, beſteht aus einem feſten Gehalt von ſeiten des Staates und aus einem mit dem Dienſtalter wachſenden Gehaltszuſchuß von der großherzogl. Finanzkammer. Die Beſoldung des Vikars in Eſch a. d. Alzette erfolgt durch das Konſiſtorium mit Hilfe der vom Staat und dem Großherzog ausgeworfenen Subſidie. Das Kirchengebäude in Luxemburg-Stadt, bis 1795 eine im Jahre 1628 erbaute Kongregationskirche, iſt Staatseigentum, das zu Eſch a. d. A. gehört der Kirche; in den übrigen Annexen werden die Gottesdienſte in Gemeinde- oder Privatlokalen abgehalten. — Evangeliſche Schulen ſind nicht vorhanden, ſondern nur Kommunal- und Staatsſchulen; doch erhalten die Kinder regelmäßigen Religionsunterricht durch den Geiſtlichen in beſonderen, von der politiſchen Gemeinde geſtellten Unterrichtslokalen. **W. Götz.**

Lydius, Niederländiſches Theologengeſchlecht im 16. und 17. Jahrhundert (Martinus, Balthaſar, Johannes, Jacobus). — C. L. Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri duo, Leov. 1758, p. 20—28; H. C. Rogge, Mart. Lydius (in Moll's „Kalender vor de Proteſtanten in Nederland" 1857 blz. 228 v.v.); G. D. J. Schotel, Kerkelijk Dordrecht, Utrecht 1841, I 257—284, 391—423; B. Glaſius, Godgeleerd Nederland, 's Hertogenbosch 1851—56, II 414—421; Chr. Sepp, Het Godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16^{e} en 17^{e} eeuw., Leiden 1873, I 125—135; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuwarden 1878, 89. II 34—36.

Das Geſchlecht Lydius hat der reformierten Kirche Niederlands viele ausgezeichnete Theologen geliefert, die ſich auch auf wiſſenſchaftlichem Gebiet hervorgethan haben. Der erſte von ihnen, der hier zu nennen wäre, iſt

1. Martinus Lydius, geb. zu Lübeck 1539 oder 1540, geſtorben den 27. Juni 1601 als Profeſſor der Theologie zu Franeker. Seine Eltern, einer angeſehenen Familie zu Deventer angehörig, hatten ſich vor den ſpaniſchen Proteſtantenverfolgungen nach Lübeck geflüchtet. Seinen erſten Unterricht erhielt Martinus wahrſcheinlich von ſeinem Vater, ſpäter auf der Schule zu Ilfeld, in der Grafſchaft Stolberg, von dem bekannten Rektor Michael Neander, der ihn als einen „juvenis summa pietate, doctrina, morum atque ingenii suavitate praeditus" und als einen *Πιερίδων ἐραστής* liebte und ſchätzte. Nachdem er ſich hier in den alten Sprachen, wie in den Realien, ſchöne Kenntniſſe erworben, bezog er ca. 1650 die Univerſität Tübingen, wo er den griechiſchen Unterricht des damals berühmten Mart. Cruſius benutzte, dann zu philoſophiſchen und theologiſchen Studien überging. Als er noch in Tübingen war, war er ſchon ſehr befreundet mit Zach. Urſinus und wahrſcheinlich hat er es dieſem zu verdanken, daß er 1566 oder 1567 als deſſen Kollege zum Lehrer am Collegium Sapientiae in Heidelberg ernannt wurde, wo er ſeit dem 11. Nov. 1565 als Student eingeſchrieben war. Nach dem Tode des Kurfürſten Friedrich III. und dem Regierungsantritte des eifrig lutheriſchen Ludwig VI. (Oktober 1576) begab ſich Lydius zunächſt nach Frankfurt a. M., wo er einige Zeit blieb, um dann in Antwerpen zu predigen. Im Jahre 1579 erhielt er eine Anſtellung als reformierter Prediger zu Amſterdam, wo damals nur zwei Pfarrer waren. Im Mai des folgenden Jahres trat er ſein Amt an und gewann bald bedeutenden Einfluß in ſeiner Stellung. Im Jahre 1581 wurde er deputiert nach der nationalen Synode in Middelburg, die ihn und den Haarlemer Pfarrer Joh. Damius ernannte, um mit den Leidener Profeſſoren zu unterhandeln über das, was für das Gedeihen der Univerſität und zur Reformation der Schulen im allgemeinen zu thun ſei. 1582 war er Vorſitzender der provinzialen Synode zu Haarlem. In dieſer Eigenſchaft ſprach er die Exkommunikation aus über Kaſpar Coolhaes. Bei der Gelegenheit hielt er eine Predigt über Rö 16, 16, worin er von der Notwendigkeit ſprach, halsſtarrige Irrlehrer von der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen. Einen 1585 an ihn ergangenen Ruf zu einer theologiſchen Profeſſur in Leiden lehnte er ab, während er einen gleichen Ruf an die neu geſtiftete Univerſität zu Franeker annahm. Dort trat er als Professor primarius ein neben Sibr. Lubbertus (ſ. d. A.) und H. A. Nerdenus. Am 1. April 1586 wurde er erſter Rektor dieſer Hochſchule. — Brandt (Hiſt. der Reformatie II, 8) ſagt, daß er auf allen Gebieten ſich ſehr beleſen zeigte und ſo friedliebend, daß er keine Mühe ſcheute, um kirchlichen Streitigkeiten ein Ende zu bereiten. Seine Milde und Denkart zeigt ſich in ſeiner „Apologia pro Erasmo", worin er dieſen gegen die Beſchuldigung, Arianer zu ſein, verteidigt. Obwohl entſchiedener Calviniſt, hielt er ſich aus Verträglichkeit oder Vorſichtigkeit möglichſt fern von kirchlichen Streitigkeiten. Viel lieber beſchäftigte er ſich mit Werken des Friedens und der Erbauung. Mit Lubbertus nahm er Anteil an der Reformation in Groningen und eiferte ſehr für die Förderung guter Sitten unter den Studenten in Franeker. — Eine nicht unwichtige Rolle ſpielt Martinus Lydius in den Lehrſtreitigkeiten zwiſchen Infra- und Supralapſariern, die dem arminianiſchen Streite als ſeine nächſten Vorbereitungen vorangingen; ja er iſt es, der, wenn auch in unfreiwilliger Weiſe, den eigentlichen Anlaß zur Entſtehung des Arminianismus gegeben hat. Als nämlich 1589 die beiden Prediger zu Delft, Arnoldus Cornelii Cruſius und Reinier Donteclock in ihren „Responsio ad argumenta quae-

UNIVERSITY OF DUBUQUE
SEMINARY LIBRARY
3318

dam Bezae et Calvini ex tractatu de Praedestinatione in cap. IX ad Romanos“ (1589) die calviniſche Prädeſtinationslehre zu mildern ſuchten und ihre Schrift Lydius zuſandten, ſo übergab ſie dieſer zur Prüfung und Widerlegung dem von Beza und Grynäus warm empfohlenen jungen Prediger Jac. Arminius in Amſterdam, der als die geeignetſte Perſon erſchien, um die Lehre ſeines Lehrers Beza gegen die infralapſariſchen Abſchwächungen der Delfter Prediger zu verteidigen. Dieſer Auftrag wurde für Arminius der Anlaß zu einer Reviſion ſeiner eigenen theologiſchen Anſichten, infolge der er zuletzt aus einem Verteidiger zum eifrigſten Beſtreiter des Partikularismus der calviniſchen Erwählungslehre wurde (ſiehe die Litteratur des arminianiſchen Streites bei d. Art. Arminius und Remonſtranten). Als dann Arminius ſeit 1592 des Pelagianismus angeklagt wurde, ſo ſuchte Lydius in den darüber zu Amſterdam ausgebrochenen Streitigkeiten zu vermitteln, ſchickte zu dieſem Zweck den Prediger im Haag, Uytenbogaert, nach Amſterdam und wies den Arminius ſelbſt zur Beſchwichtigung ſeiner Zweifel an Franciscus Junius in Leiden. Den eigentlichen Ausbruch des Streites zwiſchen Arminius und Gomarus im Jahre 1603 erlebte Lydius nicht mehr, da er am 27. Juni 1601 nach längerem Kränkeln, 61 Jahre alt, ſtarb. — Lydius docierte Exegeſe, gab aber keine theologiſchen Schriften in Druck. Insbeſondere widmete er ſich den klaſſiſchen Studien, wie aus einigen Schriften ſeines Nachlaſſes hervorgeht. Schriften hat er nur wenige hinterlaſſen, nämlich 1. eine „Apologia pro Erasmo, opposita calumniis eorum, qui ipsum Arianismi accusant. Dissertatio posthuma“, von ſeinem Sohne herausgegeben, abgedruckt in den Opera Erasmi ed. Leid. Tom. X p. 1759—80; 2. Dankrede aus Anlaß des Untergangs der ſpaniſchen Armada: „De formidabili illa classe Hispanica contra Anglos divinitus repressa, fracta, dissipata, dextra Excelsi celebratio ad Psalmum 124. accommodata“, Fran. 1589, 4°; 3. Oratio panegyrica an die weſtfrieſiſchen Stände „de necessitate disciplinam in scholis et praecipue academiis restituendi“, Fran. 1595, 4°; 4. Carmina, gedruckt in „Deliciae Poëtarum German.“ Tom. III. — Mit Juſtus Lipſius, Nathan Chyträus, Joh. Guil. Stuckius und Joſ. Scaliger war er befreundet. Brieflichen Verkehr hatte er mit vielen der ausgezeichnetſten ſeiner Zeitgenoſſen, mit Theologen wie Th. Beza, Zach. Urſinus, David Paräus, Franc. Junius, Jac. Arminius u. a., mit Gelehrten wie Lipſius, Scaliger, Joh. Meurſius, J. G. Voſſius, P. Scriverius u. a. Briefe von ihm und an ihn ſind gedruckt z. B. in Crenius' animadv. philol. et hist. Roterod. 1695; Lipſius' epist. misc. I. II; Scaligers epist. lib. III etc. (ſ. Moller, Cimbria literata, I, 373; Schotel, blz. 260). — Zeitgenoſſen rühmen ihn als einen eximius Christi servus (Beza), als vir undequaque doctissimus et theologus eximius (Druſius). Für die reformierte Kirche Niederlands hat er ſich in vieler Beziehung ſehr verdienſtlich gemacht. Er hinterließ zwei Söhne, Balthaſar und Johannes, die, wenn auch nicht ganz den milden vermittelnden Geiſt, doch das vielſeitige, namentlich auch hiſtoriſche Intereſſe des Vaters erbten. Von dieſen war der bekannteſte

2. **Balthaſar Lydius** (Palatinus) geboren zu Umſtadt bei Darmſtadt im Jahre 1576 oder 1577. Durch ſeinen Vater in Lateiniſch und Griechiſch unterrichtet, ſtudierte er in Leiden Theologie, während er gleichzeitig einer der beliebteſten Schüler des berühmten Scaliger war. Mit dieſem, Heinſius, Voſſius und anderen holländiſchen Gelehrten war er befreundet. Im Jahre 1602 wurde er aushilfsweiſe und zwei Jahre ſpäter feſt angeſtellt als Pfarrer zu Dordrecht, was er auch bis zu ſeinem Tode, 20. Januar 1629, blieb. (Zu Streefkerk iſt er nie Pfarrer geweſen. Vgl. RE^2 IX, 106; Schotel t. a. p. I, 264.) Wie ſein Vater hatte auch er eine friedliebende Art. Obwohl entſchiedener Calviniſt, war er anfangs ſehr verträglich und ſuchte den Frieden zwiſchen Calviniſten und Arminianern zu halten. Später ließ er ſich oft ſehr bitter gegen die Remonſtranten aus und auf der nationalen Synode zu Dordrecht gehörte er zu ihren entſchiedenſten Gegnern. Er eröffnete dieſe berühmte Kirchenverſammlung den 13. November 1618 mit einer Predigt in der Hauptkirche über AG 15 und mit einem Gebet und hielt, als die Synode wieder auseinanderging, den 29. Mai 1619, die Schlußanſprache über Jeſ 12, 1—3. Die Synode ernannte ihn zum Kommiſſionsmitglied für die Ausgabe ihrer zuſammengefaßten Protokolle und zur Ausgabe eines katechetiſchen Lehrbüchleins. Als Prediger war er ſehr beliebt und machte auf ſeine Zuhörer einen tiefen Eindruck. Seine Beredſamkeit und Gelehrtheit werden ſelbſt von ſeinen Gegnern ſehr gerühmt. — Als Schriftſteller hat Balthaſar Lydius (außer einer Schrift Novus orbis s. de navigationibus primis in Americam“ und einigen anderen, ſ. bei Schotel I, 276 enz.) beſonders um die Geſchichte der Waldenſer und böhmiſchen Brüder ſich verdient gemacht durch mehrere teils in lateiniſcher, teils in holländiſcher Sprache geſchriebenen Schriften. Viel Lob errang er ſich

durch ſein Werk: „Waldensia, id est conservatio verae Ecclesiae, demonstrata ex confessionibus cum Taboritarum ante CC fere annos, tum Bohemorum circa tempora Reformationis, scriptis“ (Tom. I. Roterod. 1616, Tom. II Dordr. 1617, 8°. Nachdruck 1622 zu Rotterdam). Das Werk wird zu den bibliographiſchen Seltenheiten gerechnet (Voigt, Catalog. libr. rar. p. 424; Freytag, Analecta bibl. p. 551; Gerdes, Scrinium. Tom. VI. P. 1 p. 382; Kiſt, De Literatuur betr. de Waldensen“ in dem Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis, Deel. VI. Leiden 1846, blz. 114 enz.), und hat auch jetzt noch Wert als eine freilich unvollſtändige und inkorrekte Urkundenſammlung für die betreffenden Partien der Kirchengeſchichte. Waldenſiſches enthält das Buch übrigens nichts, vielmehr nur Aktenſtücke zur Geſchichte der Taboriten und böhmiſchen Brüder, deren Zuſammenhang mit den Waldenſern Lydius, freilich mit unzureichenden Mitteln, nachweiſen will. Nach der Vorrede und den Dedikationen an die Stände von Holland und Weſtfriesland war es zunächſt ein polemiſch-apologetiſches Intereſſe, das den Verfaſſer zu ſeiner Arbeit veranlaßte, nämlich die Abwehr des von katholiſcher und beſonders jeſuitiſcher Seite wider den evangeliſchen Glauben erhobenen Vorwurfs der Neuheit, ſowie der Wunſch, der von den Jeſuiten veranſtalteten Ausgaben mittelalterlicher Ketzerpolemiker die vorreformatoriſchen Wahrheitszeugen gegenüberzuſtellen. Vriemoet (l. c.) ſchreibt „Facula accensa historiae Waldensium“, was ſehr ſelten iſt, auch ihm zu. Die von Lydius beabſichtigte ausführliche Geſchichte der Waldenſer und böhmiſchen Brüder kam nicht zur Ausführung. Mit Unrecht nennen Schotel (t. a. p. I, 280) und Glaſius (t. a. p. II, 418) ihn als den Überſetzer von J. P. Perrins „Histoire des Vaudois et Albigeois“ (Genève 1618). Dieſe Überſetzung iſt unter ſeiner Aufſicht von einem Dordrechtſchen Krankenbeſucher J. M. V. beſorgt und 1624 in Dordrecht erſchienen. Lydius hat jedoch angefügt „Dry historische Tractaetgens“, die auch auf die Waldenſer Bezug haben, die aber nicht als beſondere Schrift von ihm betrachtet werden müſſen und auch nicht 1634 ausgegeben ſind, wie Schotel und Glaſius melden. Dieſe drei „Tractaetgens“ ſind Abhandlungen: 1. von der Kirche, wo die geweſen von den Zeiten der Apoſtel bis auf die Zeiten der Reformation; 2. von den verſchiedenen Namen der Waldenſer; 3. von dem Glauben der Waldenſer nach ihren eigenen Bekenntniſſen und der Erzählung der päpſtlichen Skribenten zur Erläuterung der Kirchengeſchichte, zur Verteidigung der Ehre und Lehre der reformierten Kirche und zur Widerlegung einiger Läſterungen der Jeſuiten und Päpſtlichen. Auf archäologiſchem Gebiete ſchrieb Balthaſar Lydius zwei Aufſätze: „Super loco Mosis de cruentato sponsarum linteo et aliis virginitatis signis“ und „De Lyncuro lapide“ (Nr. 5 und 16 in den „Epistolicae quaestiones cum Doctorum responsis“ von Joh. Beverwyck, Roter. 1644). Was in dem „Groot-Martelaarsboek“ von Mellinus (Dordr. 1619) ſich auf die Waldenſer und Albigenſer bezieht, hat der Verfaſſer namentlich Lydius zu danken, der ihm hierzu ſeinen Beiſtand nicht bloß durch Rat, ſondern auch durch Bücher, Papiere und Auszüge zu teil werden ließ. In die Bitte der Synode von Südholland vom Jahre 1622, den zweiten Teil von dem „Groot-Martelaarsboek“ zu bearbeiten, willigte er ein. Es kam aber nicht zur Ausführung. — Seine vier Söhne, Izaak, Martinus, Jacobus und Samuel, waren alle Pfarrer der reformierten Kirche in Niederland.

3. Johannes Lydius, der zweite Sohn von Martinus Lydius (nach Schotel der ältere), geboren zu Frankfurt a. M. 1577, wurde 1601 Pfarrer in Aarlanderveen und 1602 in Oudewater in Südholland, wo er 1643 ſtarb. Er war ein gelehrter Mann, beteiligte ſich, wie ſein Bruder Balthaſar, am Kampfe gegen den Arminianiſmus und ſtand in litterariſchem Verkehr mit Scaliger, Caſaubonus und anderen Gelehrten. Er gab die Werke des Nikolaus von Clemanges (Nicolai de Clemangis Opera cum glossario Latino-Barbaro et cum analectis, Lugd. Bat. 1613, 2 vol. 4°); „Prateoli narratio conciliorum omnium ecclesiae Christianae, cum castigat. J. Lydii. Acced. J. Lydii epistola cum And. Pavernagio“, Lugd. Bat. 1610; „Rob. Barnesii et Balei Vitae Pontificum cum continuatione“, Lugd. Bat. 1610; die Werke Weſſels (Aura purior h. e. M. Wesselii Gansfortii Opera omnia: accedunt Jacobi de Paradiso Carthusiani tractatus aliquot, Amst. 1617) und einiges Andere heraus.

4. Jacobus Lydius iſt von den vier Söhnen Balthaſar Lydius’ der bekannteſte. Er war in Dordrecht geboren, beſuchte daſelbſt die lateiniſche Schule, ſpäter die Univerſität Leiden und wurde 1633 in Bleskensgraaf und 1637 (gleichzeitig mit ſeinem Bruder Izaak) in Dordrecht Pfarrer. 1643—45 war er vorübergehend Pfarrer bei der außerordentlichen Geſandtſchaft der Staten Generaal nach England. Bei dieſer Gelegenheit beſuchte er verſchiedene engliſche Univerſitäten. Dieſe Reiſe gab ihm Veranlaſſung zu ſeiner „Historie

der beroerten van Engelandt, aengaende de veelderley Secten, die aldaer in de Kercke Jesu Christi zijn onstaen" (Dordr. 1647). — Jacobus Lydius war ein außerordentlich tüchtiger Mann auf mancherlei Gebieten. Der bekannte Sal. van Til rechnet ihn „unter die größten Theologen ſeines Jahrhunderts". Beſonderes Verdienſt hat er als Exeget. Das zeigt ſeine „Florum sparsio ad Historiam Passionis Jesu Christi" (Dordr. 1672. Neugedruckt Utrecht 1701). Beſonders tief war ſeine Kenntnis der Klaſſiker und Väter, wie es ſich ergiebt aus ſeinen „Agonistica Sacra, sive Syntagma Vocum et Phrasium Agonisticarum, quae in S. Scriptura, imprimis vero in Epistolis S. Pauli Apostoli, occurrunt" (Roterod. 1657). Im Jahre 1700 wurde dieſes Werk neu ausgegeben in Zutphen und Deventer von Joh. Lomeyer „cum additamentis". Außerdem beſtehen noch zwei holländiſche Überſetzungen. Sehr geprieſen wird auch ſein „Coena dominica Litteratorum" (Dordr. 1669). Sal. van Til gab noch ein opus posthumum von ihm heraus, betitelt: „Syntagma sacrum de re militari, nec non de jure jurando Dissertatio Theologica" (Dordr. 1698). Auch auf litterariſchem und archäologiſchem Gebiet kann er mit Ehre genannt werden. Als erbaulicher Dichter verdient er Lob für ſeine heutzutage ſelten gewordenen „Vrolicke uren des doodts ofte der wijsen vermaeck" (Dordr. 1640, 2. Aufl. 1662, 3. Aufl. 1750). Sein „Belgicum Gloriosum" (Dordr. 1668) enthält viele Beſonderheiten aus der niederländiſchen Geſchichte und wurde durch Karl II. von England mit als Grund angegeben, warum er 1672 Holland den Krieg erklärte. Lydius überſetzte es ſelbſt ins Holländiſche („Het verheerlykte ofte verhoogde Nederland", Dordr. 1668). — Am meiſten jedoch iſt Jacobus Lydius bekannt geworden durch ſein anonym ausgegebenes Werk: „Den Roomschen Uylen-spiegel" (Amſterdam 1671; neugedruckt 1716). Aus allerlei katholiſchen und vorreformatoriſchen Schriftſtellern hat Lydius ſeinen Stoff geſammelt, wodurch er das Schändliche und Gottloſe in der katholiſchen Kirche an den Pranger ſtellte. Witz und ſcharfe Satire wechſeln ab. Dieſes Werk von Lydius verdient neben „De Byen-corf der H. Roomscher Kercke" von Marnix van St. Aldegonde (ſ. d. A.) genannt zu werden. Ein heftiger Gegner entſtand ihm in dem Jeſuitenpater Cornelis Hazart zu Antwerpen. In dem Streit, der nun zwiſchen dieſen beiden Männern ausbrach, ſchrieb Lydius eine Reihe von Schriften, worin ſich zeigte, daß ſeine Feder nicht weniger ſcharf war, denn die ſeines Gegners. Unter anderem ſchrieb er in dieſem Streit: „Antwerpschen uyl in doodsnoot" (1671); „Het overlijden van den Antwerpschen Uyl" (1671); „Laetste Olyssel van den Antwerpschen Uyl in doodtsnoodt". Nach ſeinem Tode erſchien noch: „Laetsten duyvelsdreck, ofte ongehoorde grouwelen van Paepsche leeraers onser eeuwe . . . Zijnde een vervolgh van den Roomschen Uylenspiegel", Dordr. 1687. Alle dieſe Schriften ſind ſehr wichtig für die Kenntnis des Verhältniſſes zwiſchen Reformierten und Katholiſchen in Niederland im 17. Jahrhundert. — Jacobus Lydius beſaß eine außerordentliche Kenntnis, hatte feinen Geſchmack, verſtändiges Urteil und tiefe Frömmigkeit. Seine reiche Bibliothek, deren Katalog noch bei Liebhabern zu finden iſt, begründet ſeinen Anſpruch auf den Ehrennamen φιλόβιβλος und φιλόμουσος, den ihm Voſſius gegeben hat. Er ſtarb 1679 als Pfarrer in Dordrecht.

Wagenmann† (S. D. van Veen).

Lyon, Synode von 1245 ſ. d. A. Innocenz IV. Bd IX S. 125,45 ff.

Lyon, Synode von 1274 ſ. d. A. Gregor X. Bd VII S. 123,3 ff.

Lyranus, Nikolaus, geſt. 1340. — Werke: Postillae perpetuae in Vetus et Novum Test. zuerſt Rom 1471/72 enthält Postilla und Moralitates zuſammen; Postilla allein Köln 1478 u. ö.; mit dem lat. Bibeltext Biblia cum postillis, Venedig 1482; Postilla mit Additiones und Replicae, Nürnberg 1481, Baſel Froben 1494 u. ö.; Repertorium zum Nachſchlagen in der Poſtille von P. Mollenbeke, Köln 1480. Dann größere Kombinationen: Lat. Text, glossa ordin. Walafr., glossa interlinearia, postilla moralitates, addit. und repl. öfters im 16. Jahrhundert und noch zweimal im 17. Jahrhundert, zuletzt Antwerpen 1634. Außerdem viele Teilausgaben der Evang., Epiſteln, Pſalmen, Perikopen; Pſalmen fünfmal in deutſcher Ueberſetzung, das Ganze in franz. Vgl. Hain Repertorium bibliogr., Bd 2 Nr. 1063 ff.; Fabricius, Bibl. lat., Hamburg 1736 lib. XIII S. 350 ff.; Lelong-Maſch, Bibliotheca sacra, Halle 1785, Pars II, Bd 3 S. 359 ff. — Litteratur: Wadding, Annales Minorum Bd V, S. 264—67, VII 237—39; Fabricius a. a. O.; Nikolaus v. L. und ſeine Stellung in der Geſch. der mittelalterl. Schrifterklärung, Katholik NF Bd II, 1859, S. 940 ff.; Fiſcher, Des N. v. L. postillae perpetuae etc., JprTh 1889; Siegfried, Raſchis Einfluß auf N. v. L. und

Luther, Archiv f. Erforſchung des AT, Bd I, 1867; Maſchkowski, Raſchis Einfluß auf N. v. L. in der Auslegung des Exodus, ZatW 1891; Monatsſchrift f. Geſch. u. Wiſſenſch. des Judentums 1896; Revue des études juives 1893; Siegfried, Thomas von Aquino als Ausleger des AT, ZwTh 1894; Richard Simon, Hist. critique des commentateurs du V. T.; Dieſtel, Geſch. des AT in der chriſtl. Kirche, 1869, S. 195 ff.; Reuß, Geſch. der hl. Schrift NT, S. 239; A. Hermeneutik, Bd VII, S. 733, 45; S. 745, 80.

Nikolaus iſt geboren um 1270 zu Lyra bei Evreux in der Normandie (daher Lyranus oder a Lyra), trat 1292 in Verneuil in den Franziskanerorden. Später kam er nach Paris, wurde Doktor der Theologie und Lehrer an der Sorbonne und ſtarb am 23. Oktober 1340. Das ſind die ſicheren Daten ſeines Lebens, die ſich aus dem bei Wadding mitgeteilten Epitaph aus dem Pariſer Minoritenkloſter ergeben. Bei Fabricius findet ſich die aus Labbäus, Script. Eccl. II, S. 120 und Launoi, Hist. Gymn. Navarrei entnommene Notiz, daß Lyranus 1325 als Ordensprovinzial von Burgund unter den Teſtamentsvollſtreckern der Königin Johanna, Gemahlin Philipps des Langen, genannt werde. Jedenfalls hat er, wenn er auch dieſe Stelle eine Zeit lang bekleidete, im ganzen das ſtille Leben des zurückgezogenen Gelehrten geführt und ſich Jahrzehntelang mit dem großen Werke ſeiner Bibelerklärung beſchäftigt, dem er ſeinen Ruhm verdankt. Die bei Bulaeus, hist. univers. Par. IV S. 976 ſich findende Notiz, daß er auch in Oxford gelehrt habe, iſt grundlos. Von der jüdiſchen Abſtammung des Lyr. weiß der Kritiker ſeiner hebr. Kenntniſſe Paul v. Burgos noch nichts. Das iſt ſpätere Vermutung. Hebräiſch kann er im damaligen Paris wohl gelernt haben, wo orientaliſtiſche Studien im Intereſſe der antijüdiſchen und mohammedaniſchen Polemik nicht unbekannt waren. Mit ſeinen bibliſchen Studien hat er alsbald nach dem Eintritt ins Kloſter begonnen. In der Poſtille ſelbſt iſt erwähnt, daß er 1322 an der Geneſis arbeitete, 1326 an Jeſaia. Einen doch nur vorläufigen Abſchluß gewann das Werk 1330 (JprTh 1889 S. 435). Herausgegeben wurde es erſt nach ſeinem Tode, vermehrt mit Zuſätzen von anderer Hand. Namentlich ſind die Vorreden zu den einzelnen Büchern nicht alle von ihm, auch nicht die dem Ganzen vorangeſchickte Einleitung de libris canonicis et non canonicis. Die Poſtille enthält zuerſt in 50 Büchern in der Hauptſache fortlaufende Erklärung des Wortſinnes ſämtlicher bibliſcher Schriften mit Einſchluß der Apokryphen, die aber nach Hieronymus als nicht kanoniſch und minoris auctoritatis behandelt werden. Darauf folgen in 35 Büchern moralitates oder moralia. Beide Reihen ſind ohne Zweifel urſprünglich ſchon als ein Ganzes gedacht, wie ſie auch in den meiſten Ausgaben nebeneinander gedruckt ſind. Der erſte Prolog de commendatione script. s. in generali giebt die üblichen Ausführungen über den Wert der Schrift und die Empfehlung des Studiums derſelben. Der zweite de intentione autoris et modo procedendi geht aus von der Thatſache des mehrfachen Schriftſinnes. Aber omnes expositiones mysticae praesupponunt sensum litteralem tanquam fundamentum . . . maxime cum ex solo sensu litterali et non ex mysticis possit argumentum fieri ad probationem alicujus dubii (vgl. Thomas Aq. Summa quaest. I art. 10: omnes sensus fundentur super unum sc. litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum). Aber der Wortſinn ſei nahezu erſtickt durch die Überfülle myſtiſcher Auslegungen, welche die traditionelle Erklärung beizubringen pflege. Darum intendo circa sensum litteralem insistere et paucas valde et breves expositiones mysticas interponere. Dabei wolle er dem vielfach verdorbenen lat. Text den Grundtext vorziehen und auch jüdiſche Ausleger, beſonders Rabbi Salomon Raſchi berückſichtigen. Dem ſind noch die 7 Regeln der Schriftauslegung aus Iſidor sent. cap. 20 beigefügt. Der dritte Prolog in moralitates bibliae beginnt wieder mit einem faſt wörtlichen Citat aus Thomas Summa quaest. I: Deus qui est auctor scripturae non solum utitur vocibus ad significandum sed etiam rebus per voces significatis et sic facta vet. test. significaverunt ea quae in novo fiunt. Das iſt der sensus mysticus. Die Schrift hat alſo einen doppelten Sinn, litteralis und mysticus. Der letztere kann auch dreifach eingeteilt werden mit Berufung auf den gangbaren Merkvers: Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia. Zum sensus litteralis iſt auch der parabolicus zu rechnen, nach dem Vorgang etlicher Doktores (vgl. wieder Thomas a. a. O.). Demnach liegt das, was Lyr. auszeichnet, nicht in ſeinen hermeneutiſchen Grundſätzen, in denen er vielmehr nur die klaſſiſchen Doktrinen der Scholaſtik zum Ausdruck bringt, wie ſie außer bei Thomas auch bei Bonaventura, Hugo v. St. Viktor u. a. ſich finden. Was ihn unterſcheidet iſt weder die Betonung des Wortſinnes als fundamentum, noch die Erkenntnis der Mängel des lat. Textes, noch die Beiziehung des Grundtextes oder

der jüdiſchen Ausleger, noch die Zurückſetzung der Apokryphen, denn in dem allen laſſen ſich zahlreiche Parallelen aus der Zeit der Scholaſtik beibringen. Auch in ſeiner Neigung zu logiſchen Definitionen und Dispoſitionen iſt er ein Kind ſeiner Zeit. Die „kirchliche Gebundenheit und dogmatiſche Befangenheit“ iſt ihm ebenſo eigen. Aber er beſaß etwas, was die anderen nicht hatten: die Nüchternheit des Exegeten und die Fähigkeit der Selbſtbeſchränkung, nun auch wirklich, nicht bloß in der Theorie, bei dem Wortſinn der Bibel zu bleiben und den Wuſt der geiſtreichen Allegorien und der myſtiſchen oder dogmatiſchen Exkurſe fernzuhalten. Darum iſt es auch bezeichnend für ihn, daß er unter den jüdiſchen Auslegern gerade den Raſchi gewählt hat, der in der jüdiſchen Exegeſe ebenfalls eine Epoche der Beſchränkung des Allegoriſierens einleitet. Im übrigen verrät Lyr. kaum Kenntnis des Griechiſchen, und auch im Hebräiſchen verſteht er nicht allzuviel, wenn auch mehr als ſeine Zeitgenoſſen. Er iſt ganz auf ſeinen Raſchi angewieſen, den er abſchreibt. Er korrigiert nicht den lat. Text aus dem Hebräiſchen, ſondern wo ſie differieren, erklärt er beide nebeneinander und baut ſeine Exegeſe auf einzelne ſprachliche Wendungen des Lateiners, die der Hebräer nicht hat, z. B. Gen 3, 3. Als Quelle für chaldäiſches und arabiſches diente der Pugio fidei von Raymund Martin, dem Lyr. auch ſonſt viel verdankt. Außer den Kirchenvätern iſt auch Thomas von Aquino viel benützt, z. B. im Hiob. Die Poſtille wurde als ein in der mittelalterlichen Litteratur einzig daſtehendes Werk überaus viel geleſen. Was man am Lyr. ſchätzte, zeigen die von Wadding VII S. 238 mitgeteilten Verſe, ebenfalls aus dem Pariſer Minoritenkloſter:

Littera nempe nimis quae quondam obscura jacebat
Omnes per partes clara labore meo est.
Exstat in Hebraeos sanctissima condita turris
Nostrum opus haud ullis comminuenda petris.

Ebenſo ging der doctor planus et utilis durch das 15. und 16. Jahrhundert, meiſt verbunden mit den kritiſierenden Additiones des Paul von Burgos und den verteidigenden Replicae des Matth. Döring, eines deutſchen Minoriten, unzählig oft gedruckt und mit dem anderen großen Bibelwerk des MA., der glossa ordinaria, in monſtröſen Folianten zuſammengeſtellt, das geſammelte Erbe der mittelalterlichen Weisheit für eine anders gewordene Zeit, eine Fundgrube für Proteſtanten und Katholiken. Luther hat in ſeiner Erklärung der Geneſis z. B. faſt Satz für Satz den Lyr. beigezogen und ſeine Kenntnis der rabbiniſchen Auslegung aus ihm geſchöpft (die wechſelnden Urteile Luthers über Lyr. ſ. JprTh 1889 S. 430 f.). Aber auch Melanchthon (z. B. in der Apologie), Urbanus Rhegius und andere Reformatoren kennen und nennen ihn. Deswegen und weil überhaupt ſpäter intenſivere Beſchäftigung mit dem Bibelwort als etwas ſpezifiſch Lutheriſches, bezw. als Vorbereitung auf Luther erſchien, liegt auch ein Sinn in dem ſonſt ziemlich thörichten Vers: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.

Die übrige Schriftſtellerei des Lyr. bietet wenig Intereſſe. Er hat ſich als ſcholaſtiſcher Theologe durch den üblichen Kommentar zum Lombarden und Quodlibeta legitimiert und an der antijüdiſchen Polemik durch drei Schriften ſich beteiligt. Zweifelhaft iſt die Echtheit des Traktats de idoneo ministrante und einer contemplatio de vita et gestis s. Francisci. Siehe darüber Fabricius a. a. O. R. Schmid.

M.

Mabillon, Johannes, geſt. 1707. — Litteratur: Th. Ruinart, Abrégé de la vie de M. Par. 1709 (lat. 1714); Emile Chavin de Malan, Histoire de D. Mab et de la congrégation de Saint-Maur, Par. 1843; Henri Jadart, Dom Jean Mab., étude suivie de documents inédits, Reims 1879; Emmanuel de Broglie, Mabillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés 1664—1707, 2 Bde, Paris 1888; P. Suitbert Bäumer O. S. B., Joh. Mabillon, Augsb. 1892, 270 S. 8°; Rich. Roſenmund, Die Fortſchritte der Diplomatik ſeit Mab., München 1897, S. 1—30; H. Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre I (1889) S. 23—29; W. Wattenbach, Das Schriftweſen im MA., 3. Aufl., S. 13—22.

Johann Mabillon, geb. 23. November 1632 im Dorfe St. Pierremont in der Champagne, geſt. zu Paris 27. Dezember 1707. In Reims trat er 1653 als Novize in die Benediktinerkongregation des hl. Maurus und legte 7. September 1654 Profeß ab. Nach wechſelndem Aufenthalt in verſchiedenen Klöſtern finden wir M. 1663 in Saint-Denis, 1664 in der Pariſer Abtei Saint-Germain des Prés, dem wiſſenſchaftlichen Mittelpunkt und Centralkloſter der Mauriner, wo er zunächſt den gelehrten Lucas d'Achery (ſ. oben IV, 401) als Hilfsarbeiter bei der Herausgabe der ſechs letzten Bände des Spicilegium unterſtützte. 1667 erſchienen nach den älteſten und beſten Handſchriften Sancti Bernardi abbatis primi Clarevallensis opera omnia (in 2 Foliobänden, und gleichzeitig als Handausgabe in 9 Oktavbänden, ſpäter verbeſſert und vermehrt, Paris 1690 und 1719, ſ. oben Bd II, 623), der Anfang und das Muſter der nun raſch aufeinander folgenden berühmten Mauriner Väterausgaben.

Aber die eigentliche Lebensaufgabe M.s wurde die Geſchichte des Benediktinerordens, zu welcher d'Achery die Materialien von allen Seiten geſammelt hatte, deren Bearbeitung M. übernahm. 1668 erſchien der erſte Band der Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti, auf die Geſchichte des 6. Jahrhunderts bezüglich, dem bis 1675 noch ein zweiter und dritter folgten, die Leben der Ordensheiligen des 7. und 8. Jahrhunderts enthaltend. M.s kritiſches Talent zeigte ſich hier im hellſten Lichte, aber gerade ſeine ſcharfe, tiefeinſchneidende Kritik erregte auch innerhalb der Kongregation die Gemüter; von einigen ſeiner Ordensbrüder verklagt, rechtfertigte er ſich ſiegreich vor dem Generalkapitel. So ſchritten die Acta ſicher fort und lagen nach 34 jähriger Arbeit 1701 in 9 Folianten, die bis zum J. 1100 reichen (das Material zum 10. Band blieb Manuſkript), abgeſchloſſen vor. Schon 1703 begann M. auf ſo geſicherter Grundlage die Veröffentlichung der Annales ordinis s. Benedicti, ſeines reifſten Werkes, von dem er bis zu ſeinem Tode vier Bände herausgab; den fünften vollendete Ren. Maſſuet (1713), den ſechſten, der mit dem Jahre 1157 ſchließt, Edmund Martène (1739). Das Werk aber, welches M. vielleicht den größten Ruhm eintrug, deſſen Bedeutung aber auf einem anderen Gebiet liegt, verdankte ſeine Entſtehung den Angriffen der Jeſuiten. Daniel Papebroch, Ordensgenoſſe und Fortſetzer des Bollandus, hatte, um für die Kritik der Urkunden feſte Regeln zu gewinnen, dem zweiten Aprilband der (bollandiſchen) Acta Sanctorum (1675) eine Abhandlung: Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis vorausgeſchickt, worin er die älteſten Kloſterprivilegien faſt ſamt und ſonders verwarf und ſpeziell die merovingiſchen Urkunden von Saint-Denis in Bauſch und Bogen für gefälſcht erklärte. Papebrochs Abhandlung erſchien als ein ehrenrühriger und gefährlicher Angriff auf die Benediktiner Frankreichs, welche faſt allein Dokumente von hohem Alter, namentlich merovingiſche Urkunden ganz allein beſaßen: ſie alſo rüſteten ſich zu kräftiger Gegenwehr. Antworten aber konnte man auf dieſen Angriff nirgends wie in Saint-Germain des Prés, wo alle Handſchriften und Urkunden der alten großen Klöſter zur Verfügung ſtanden. M. übernahm die Beantwortung: 1681 erſchien dieſelbe, gewidmet dem Miniſter Colbert, unter dem Titel: De re diplomatica libri VI, noch jetzt das Hauptwerk dieſer neuen Disziplin, für merovingiſche Urkunden unübertrefflich, klaſſiſch für alle Zeiten. Denn hier zuerſt wurden ſtatt willkürlicher oder unſicherer Ausſprüche und Vermutungen feſt und ſicher begründete Regeln und Merkmale aufgeſtellt, und zwar gleich in ſo vollendeter Form, daß das Werk, welches auch die wiſſenſchaftliche Paläographie begründete, allgemeine Bewunderung und Anerkennung fand und die fernere Entwickelung der Diplomatik für alle Zeiten beſtimmt hat. Die eigentliche Polemik trat zurück, doch erklärte ſich Papebroch in einem noch erhaltenen Briefe für widerlegt; gegen ſpätere Angriffe, beſonders des Jeſuiten Germon, antwortete M. nur indirekt durch: Librorum de re diplomatica Supplementum (Paris 1704, Fol., die 2. Aufl. des Ganzen beſorgte Ruinart, Paris 1709).

Im Auftrag des Staatsminiſters Colbert ging M. 1682 nach Burgund, um Nachforſchungen nach das königliche Haus betreffenden Urkunden anzuſtellen; weitere wiſſenſchaftliche Reiſen unternahm er, begleitet von Mich. Germain, 1683 nach Deutſchland, 1685—1686 nach Italien, überall wichtige Bücher und Handſchriften ſammelnd. Einen Teil ſeiner Ausbeute veröffentlichte er im Museum Italicum (Paris 1687—1689, 2 voll. in 4°, eröffnet von dem Iter Italicum litterarium) und in den Vetera Analecta (Paris 1675—1685, 4 voll. in 8°), deren vierter Band das intereſſante Iter germanicum enthält. Am Streit über den Verfaſſer des goldenen Büchleins de imitatione Christi, welchen die Benediktiner und die Auguſtiner für ſich in Anſpruch nahmen, beteiligte ſich M., freilich ohne ſonderliches Glück, durch ſeine Animadversiones in Vindicias Kempenses (des P. Teſtelette) und entſchied ſich für den (ſagenhaften) italieniſchen Benediktinerabt Johannes Gerſen, vgl. Cöl. Wolfsgruber, Giovanni Gerſen (Augsburg 1880), S. 113—116. Auch ſonſt verfocht M. mit Energie die Sache der Benediktiner. Gegen den Stifter des Trappiſtenordens de Rancé, der in ſeinem Werk De la sainteté et des devoirs de la vie monastique (Paris 1683) erklärt hatte, daß wiſſenſchaftliche Thätigkeit die Vollkommenheit der Mönche hindere, welche neben Hand- und Feldarbeit nur dem Gebete und dem Pſalmengeſang leben dürften, wies M. in ſeinem Traité des études monastiques (Paris 1691) die Notwendigkeit gelehrter Bildung für die Ordensgeiſtlichen nach und zeigte, daß dieſe Studien keine Verletzung der Regel des hl. Benedikt ſeien. Mit Repliken und Dupliken verlief allmählich dieſer intereſſante Streit. Aber noch einmal ſollte M. die Macht ſeiner Gegner kennen lernen. Pſeudonym, in der Schrift Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum (Paris 1698) eiferte er gegen die Keckheit, mit der man in Rom die Leichname der Katakomben ohne ausreichende Gründe (vgl. F. X. Kraus, Die Blutampullen, in: Annalen d. V. f. Naſſ. Alt.-Kunde 9 [1868] S. 200) als Reliquien von Märtyrern und Heiligen verehrte und verhandelte. Die Epiſtel wurde vielfach überſetzt und allerorts begierig aufgenommen und anerkannt, in Rom aber nahm man ſo ernſtlichen Anſtoß, daß M. 1705 eine neue korrigierte Ausgabe veranſtaltete, in deren Vorrede er ſagt: Haec nova editio non temere nec proprio arbitrio a me facta est, sed ad eius nutum et imperium, penes quem residet summa praecipiendi auctoritas ... quae (nova editio) eo tendit ut emolliam si quid durius, ut explicem si quid obscurius, denique ut emendem et corrigam si quid secus quam par sit a me hac in epistola scriptum nonnullis videatur. Damit gab ſich auch die Inderkongregation zufrieden. Von anderen Schriften M.s ſind noch zu erwähnen: Das wichtige Werk De liturgia Gallicana libri III (Paris 1685), das mehr erbauliche Büchlein La mort chrétienne (1702), die Dissertatio de pane eucharistico, azymo ac fermentato (Paris 1674), letztere mit anderen kleineren Abhandlungen wieder abgedruckt in den Ouvrages posthumes de M. et de Ruinart (3 Bde, Paris 1724), worin auch viele Briefe M.s ſtehen. Ein anderer Teil ſeines umfangreichen Briefwechſels iſt veröffentlicht von Valery, Correspondance inédite de M. et de Montfaucon avec l'Italie (Paris 1846, 3 voll.); eine vollſtändige Ausgabe von M.s Briefen bereitet der franz. Archivar Stein vor; ein großer Teil von M.s handſchriftlichem Nachlaß liegt in der Pariſer Nationalbibliothek.

G. Laubmann.

Mac All, Robert Whitaker (geſt. 1893) **und ſein Evangeliſationswerk in Frankreich.** — Litteratur: R. W. Mac All, Founder of the Mac All Mission, Paris. A fragment by hymself, a souvenir by his wife, London 1896; ins Franzöſiſche überſetzt und ergänzt von Eug. Réveilland: La vie et l'oeuvre de R. W. Mac All, Paris, Fiſchbacher 1898; Soltau, Die Mac All Miſſion in Frankreich, Reich Chriſti 1899 Nr. 4 u. 5; Lachenmann, Mac All und die Evangeliſation Frankreichs, Deutſch-evangeliſche Blätter 1900, 842—856; R. Saillens, Un grand Evangéliste, R. W. Mac All, Foi et vie 1901, Nr. 24; La Mission populaire de France (Miſſion Mac All) 29. Jahresbericht, Paris 1901.

Es ſollte ſein letzter Apoſteldienſt am franzöſiſchen Volke werden, als Mac All am Abend eines an Mühe und Segen reichen Lebens als Siebziger noch daran ging, ſeine Lebenserinnerungen niederzuſchreiben. Einige Wochen nach ſeinem Tod fand man auf ſeinem Schreibtiſch einige Blätter Papier mit den flüchtigen Umriſſen der Dispoſition, nach welcher der Mann, der nach dem Urteil eines ſeiner täglichen Gefährten das Wörtchen „Ich“ nicht gekannt hatte, Gottes Spuren auf ſeinem Pilgerweg noch einmal nachgehen wollte, um der Welt zu zeigen, „daß nie verſagende, wandelloſe Freude allein im Dienſt des Herrn gefunden wird, in der völligen und dauernden Hingabe aller Kräfte unſeres Weſens an die eine Aufgabe, zuerſt das zu thun, was der Herr uns zu thun giebt“. Ehe er die Einleitung vollendet hatte, nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand. Seine Witwe, ſeine treueſte Mitarbeiterin von der erſten Stunde an, iſt dann noch einmal für ihn in den Riß getreten und hat uns mit einem warm empfundenen und friſch gezeichneten Lebensbild des großen Evangeliſten erfreut. Dieſem Bilde verdankt die folgende Skizze das meiſte.

Robert Whitaker Mac All iſt als der Sohn eines hervorragenden Kongregationaliſtenpredigers ſchottiſcher Abkunft am 17. Dezember 1821 in Mancheſter geboren. Trotz ernſter religiöſer Anlagen, die frühe durch den Verluſt des Vaters und der Schweſter noch vertieft wurden, fühlte er ſich zunächſt nicht zur Theologie hingezogen, ſondern wählte den Beruf des Architekten. Daß er in dieſem Berufe glänzendes geleiſtet hätte, bezeugen die Kapellen in Sunderland und Leiceſter, die nach ſeinen Entwürfen gebaut ſind. Und doch kam er zu keiner inneren Befriedigung. Er konnte nicht vergeſſen, daß ſein Vater auf dem Sterbebett zu ihm geſagt hatte: „Du mußt ein Diener Jeſu Chriſti werden“. Im Winter 1844 beſuchte er an einem Sonntagabend den Gottesdienſt in einer kleinen Kapelle Londons. „Während der Predigt ging ich meinen eigenen Gedanken nach und es ſtieg der Entſchluß in mir auf, mit meinem Leben eine vollſtändige Änderung vorzunehmen. Ich fühlte mich innerlich aufgefordert, eine Laufbahn, die ich aus Neigung gewählt und zu der es mir ſicherlich an den nötigen Eigenſchaften nicht gefehlt hatte, zu verlaſſen und mich zum Pfarrdienſt vorzubereiten“. Im Sommer 1844 trat Mac All im Einverſtändnis mit ſeiner Mutter in die freie Theologenſchule zu Whalley Range bei Mancheſter ein und beſtand im Jahr 1848 mit Auszeichnung die theologiſche Prüfung.

Von den 45 Jahren, die er im Dienſte des Evangeliums ſtehen durfte, verbrachte er die Hälfte auf verſchiedenen Pfarrſtellen in England: in Sunderland, Leiceſter, Mancheſter, Birmingham und Hadleigh. Schon in Leiceſter ſehen wir, wie ſpäter in Paris, ſein Hauptbeſtreben darauf gerichtet, die der Kirche entfremdeten Arbeitermaſſen mit der Verkündigung des Evangeliums zu erreichen. Zu dieſem Zwecke baute er nach eigenen Plänen eine Kapelle an einer der belebteſten Straßen der Stadt. Seine Gemeinde ſammelte er dann in der Weiſe, daß er die Vorübergehenden einlud, in die Kapelle einzutreten und ihn einmal anzuhören. Bald erfreuten ſich ſeine Vorträge eines ungeheuren Zulaufs, wozu auch der Umſtand beigetragen haben mag, daß er ſeinen Gedanken nicht die Form einer ſchulgerecht ausgearbeiteten Predigt gab, ſondern ſie gewöhnlich in eine kurze Erzählung kleidete, die mit einer ſcharfen Spitze in die Herzen der Hörer drang.

Es war auf einer Erholungsreiſe, als Mac All zum erſtenmal den Boden Frankreichs betrat. Suchte er ſonſt alljährlich mit ſeiner Frau — Kinder blieben ihnen verſagt — die Berge ſeiner ſchottiſchen Heimat auf, um dort ſeinen botaniſchen Neigungen nachzugehen, ſo zog es ihn im Sommer 1871 nach Frankreich und nach Paris, wo die Trümmer noch rauchten vom Aufſtand der Kommunarden. Schon in der Normandie hatten die Reiſenden da und dort religiöſe Traktate verteilt, die zu ihrer Verwunderung meiſt mit großer Bereitwilligkeit angenommen wurden. In Paris ſuchte Mac All trotz vielſeitiger Warnungen vor der noch aufs äußerſte erbitterten Bevölkerung und trotz ſeiner mangelhaften Sprachkenntniſſe die Arbeiterviertel von Belleville und Villette, die letzte Feſtung der Kommunarden, auf. Er fand die Leute für jedes Zeichen aufrichtiger Teilnahme empfänglich und dankbar. Hier erſchien ihm „der Mann aus Macedonien“. Am Abend des 18. Auguſt redete auf dem Boulevard von Belleville ein Arbeiter den „bon Anglais“ in engliſcher Sprache an und fragte ihn, ob er ein proteſtantiſcher Pfarrer ſei. „Dann habe ich Ihnen etwas zu ſagen: in dieſem Stadtteil, in dem zehn Tauſende von Arbeitern wohnen, können wir keine aufgezwungene Religion brauchen. Wenn aber jemand von Euch eine andere Religion, eine Religion der Freiheit und der Wahrheit zugleich uns predigen wollte, ſo wären viele unter uns bereit, ihn anzuhören“.

Mac All ſah in dieſer Begegnung einen Ruf Gottes. Wohl riet man ihm von verſchiedenen Seiten ab: es ſei verlorene Mühe, dieſen Proletariern mit dem Evangelium nahe kommen zu wollen. Aber er hatte die feſte Überzeugung gewonnen, daß hier eine unaufſchiebbare gewaltige Evangeliſationsarbeit zu thun ſei. So faßte er den Entſchluß, möglichſt raſch nach Paris überzuſiedeln. Am 17. November 1871 kam er mit ſeiner Frau zu bleibendem Aufenthalt in Paris an. Schon am 17. Januar 1872 konnte er nach vielem Suchen und tauſend Schwierigkeiten den erſten Evangeliſationsverſuch in einem leerſtehenden Laden der rue Julien la Croix machen. „Mit zitternder Hand“ — ſchreibt Mac All in ſeinem Tagebuch — öffneten wir die Thüre. Anfangs ſchienen die Leute zu zögern und gingen vorüber. Trotzdem zählte die erſte Verſammlung etwa 40 Perſonen. Wir bemerkten, daß mehrere unter ihnen ſehr gut gekleidet waren, wie wenn ſie einer perſönlichen Einladung Folge geleiſtet hätten“. Schon am nächſten Abend war der kleine Raum gedrängt voll. Viele mußten auf der Straße ſtehen bleiben. Bald mußten weitere Säle eröffnet werden. Der Grund zur „Mission populaire évangélique de France“ war gelegt.

Um die über alles Erwarten großen Erfolge der Evangeliſationsthätigkeit Mac Alls zu verſtehen, iſt es unerläßlich, die leitenden Grundſätze ſeiner Arbeit kennen zu lernen. Auf den Einladungskarten, die er in der erſten Zeit ſeiner Thätigkeit mit Hilfe einiger Freunde unter den Arbeitern verteilte, ſtand nichts als die Worte: „Ein engliſcher Freund möchte zu Euch von der Liebe Jeſu Chriſti reden.“ Darin ſah er die einzige Aufgabe der

Evangeliſation. Aus keinem Wort ſollte den Leuten eine andere Abſicht oder Rückſicht entgegentreten. Mac All hat ſtreng darauf gehalten, daß ſeine Mitarbeiter die einzelnen Verhaltungsmaßregeln, die ſich aus dieſem oberſten Grundſatz ergaben, gewiſſenhaft einhalten. Man darf nie — ſo führte er des Näheren aus — politiſche Dinge berühren und weder von der Republik noch vom Kaiſertum noch von der Kommune reden. Die Frage, ob der deutſch-franzöſiſche Krieg mit Recht oder mit Unrecht geführt worden iſt, hat außerhalb der Erörterungen zu bleiben. Kneipen und Weinverkäufer, auch Theater, Tanz- und Konzertſäle bleiben beſſer unerwähnt. Man darf die Leute nicht kränken und nie den Gedanken aufkommen laſſen, als hielten wir uns ſelbſt für beſſer als unſere Zuhörer. Sage darum lieber „wir“ als „Ihr“ und ſo jedenfalls immer, wenn es ſich um eine demütigende Thatſache handelt. Man ſoll nie ein verletzendes Wort brauchen gegen irgend eine Kirche oder ihre Mißbräuche. „Man kann auf ſolche Dinge ganz wohl eingehen, indem man von Mißbräuchen ſpricht, die ebenſogut in England vorkommen. Wir gehen nicht darauf aus, die Leute zum Übertritt aus einer Kirche in eine andere zu bewegen. Unſere einzige Abſicht iſt, die Leute zu Chriſto zu führen. Um die äußere Form ihres Gottesdienſtes kümmern wir uns nicht, wenn wir auch für unſere eigene Perſon in dieſem Punkt ſehr beſtimmte Anſchauungen haben.“ Alle theologiſchen Kontroverſen ſind aus den Anſprachen fortzulaſſen. Die Arbeiter haben keinerlei Intereſſe an derartigen Diskuſſionen. „Wir glauben, daß eine große Anzahl unſerer anhänglichen Zuhörer, beſonders die intelligenten, ſelbſtbewußten Arbeiter, ſich abgeſtoßen fühlen würden, wenn man ſich auf eine Widerlegung ihrer perſönlichen religiöſen Anſichten einließe. Als einmal einige unſerer Freunde einen derartigen Verſuch machten, merkte ich, daß gerade die Perſonen, an die ſie ſich wandten, von da an unſeren Verſammlungen und unſerem Einfluß ſich entzogen. Im allgemeinen iſt es vorzuziehen, ſie vorerſt mit einem herzlichen Händedruck und einer freundlichen Einladung zum Wiederkommen gehen zu laſſen.“ Gott iſt nie als der rächende Richter zu ſchildern, ſondern als der liebreiche, barmherzige Vater. Jede harte und bittere Sprache, auch gegenüber der Sünde iſt zu vermeiden, von der künftigen Verdammnis der Böſen darf man nur mit der größten Zurückhaltung ſprechen. Sogar beim Singen ließ Mac All ſolche Liederſtrophen, die Drohungen oder Rachegedanken enthielten, lieber überſchlagen.

So wohl überlegt wie dieſe Grundſätze über den Inhalt ſeiner Verkündigung, waren auch ſeine Beſtimmungen über den äußeren Verlauf der Evangeliſationsverſammlungen. Sie ſollen niemals länger dauern als eine Stunde, keine Rede mehr als 10—15 Minuten und kein Gebet mehr als 2—3 Minuten in Anſpruch nehmen. Durch reiche Abwechslung von Anſprachen und Geſängen ſuchte Mac All zu verhüten, daß dieſe freien Veranſtaltungen den Charakter des regelmäßigen Gottesdienſtes annahmen. Auf die Macht des Liedes hielt er große Stücke. Er hat, ſobald er des Franzöſiſchen einigermaßen mächtig war, eine ganze Reihe von Evangeliſationsliedern teils aus dem Engliſchen überſetzt, teils ſelbſt gedichtet. Die von ihm herausgegebene in mehr als 200 000 Exemplaren über ganz Frankreich verbreitete Sammlung der „Cantiques populaires“ enthält 28 Lieder, die Mac All zum Verfaſſer haben. Seine Frau begleitete den Geſang auf dem Harmonium. Der meiſt fröhliche Charakter der geſungenen Melodien übte auf die Leute eine große Anziehungskraft. Die größte übte er ſelbſt durch ſeine herzgewinnende Freundlichkeit. Nie hätte er ſich davon abbringen laſſen, nach Schluß der Verſammlung an die Thüre zu ſtehen und jedem Beſucher mit einem warmen Händedruck und einem aufmunternden Wort perſönlich zu verabſchieden. Auch während der Verſammlung entging ihm keine Gelegenheit, den Leuten durch irgend eine kleine Aufmerkſamkeit näher zu kommen. Wie manchen unter dieſen Ärmſten der Armen, die in den Pariſer Vorſtädten in der Regel das Publikum der Miſſionsſäle bilden, hatte er ſchon von vornherein dadurch für ſich gewonnen, daß er ihm etwa ſeine Brille lieh oder perſönlich einen Stuhl brachte!

Es iſt aber noch ein Punkt hervorzuheben, der das Urteil Moodys, die Mac All-Miſſion ſei eine Muſtermiſſion für die Welt, rechtfertigt: das iſt die Stellung Mac Alls zu den kirchlichen Organen des franzöſiſchen Proteſtantismus aller Denominationen. Sie hat er zu Rate gezogen, ehe er ſein Werk unternahm, unter den Pariſer Paſtoren hat er von Anfang an ſeine Mitarbeiter geſucht und gefunden. Er hatte weder ſeparatiſtiſche Neigungen noch wollte er irgend einer kirchlichen Partei dienen. Jeder, der ihm helfen wollte, dem franzöſiſchen Volke das Evangelium zu bringen, war ihm willkommen, welcher Denomination und welcher Nation er auch angehörte. Sein Werk war auf den Grundſätzen der Evangeliſchen Allianz gegründet und es iſt bis zum heutigen Tag ein lebendiges Beiſpiel für den Wert dieſer Grundſätze. So führte er auch die durch ſeine Arbeit Gewonnenen den verſchiedenen proteſtantiſchen Kirchen zu. Im Jahr 1898 z. B. ſind mehr als 100 Perſonen der reformierten Kirche Frankreichs beigetreten, die in den Sälen der Mac All-Miſſion das Evangelium kennen gelernt hatten. Aber auch eine der Pariſer Baptiſtengemeinden iſt eine Frucht dieſer Miſſion. Nur in einer einzigen Frage ſtimmte er in ſeinen letzten Jahren mit der Mehrzahl der Pariſer Paſtoren nicht überein. Er hätte gern in Gemeinſchaft mit den Geiſtlichen aller evangeliſchen Kirchen die Feier des hl. Abendmahles in ſeinen Sälen eingeführt. Als er aber merkte, daß er mit dieſem Vorhaben auf ernſtlichen Widerſtand ſtoße, gab er es auf, um keinerlei Bitterkeit aufkommen zu laſſen.

Den ſchönſten Beweis für die Richtigkeit und Fruchtbarkeit ſeiner Miſſionsmethode erlebte Mac All an dem großen Aufſchwung, den ſein Evangeliſationswerk in kurzer Friſt nahm. In raſcher Folge mußten weitere Lokale in Belleville errichtet werden.

Zu den Abendverſammlungen kamen bald noch andere Veranſtaltungen: Sonntagsſchulen für Kinder, Abendſchulen für die ledige Jugend, Jünglings- und Jungfrauenvereine, Verſammlungen für Blinde, Nähſchulen, Temperenzvereine, ärztliche Miſſion u. ſ. w. Im Jahre 1898 zählte man allein in Paris 22 Säle der Mac All Miſſion. Im gleichen Jahr wurde das erſte Lokal in Lyon eröffnet, 1880 wurden die Stationen in La Rochelle und Rochefort gegründet, 1881 die in Roubaix, Lille, Dünkirchen, Montauban und Touloufe. 1883 griff das Werk nach Algier über. Der Jahresbericht von 1901 nennt 23 Säle in Paris und Umgebung und 59 Säle in den Provinzen, in denen im Jahr 1900/1901 18596 religiöſe Verſammlungen abgehalten wurden. Bibeln und Neue Teſtamente wurden 24128, chriſtliche Traktate 471568 verteilt. Die Geſamteinnahmen betrugen 294837 Franken, wovon 114928 Frs. aus den Vereinigten Staaten, 71960 Frs. aus England, 49505 Frs. aus Schottland und 29810 Frs. aus Frankreich kamen. Dieſen Einnahmen ſteht gegenüber eine Geſamtausgabe von 330975 Franken. Seit 1892 befährt ein Miſſionsſchiff „Le Bon Messager“ die Seine und ihre Nebenflüſſe, geführt von einem ehemaligen katholiſchen Prieſter. Dieſe „ſchwimmende Miſſion“ arbeitet mit ſoviel Erfolg unter der Landbevölkerung im Seinegebiet, daß die Leitung der Miſſion ſich entſchloß, ein zweites Miſſionsſchiff „La Bonne Nouvelle“ bauen zu laſſen, das Ende 1901 in Thätigkeit treten konnte.

Trotz der gewaltigen Ausdehnung der Arbeit hat Mac All bis zu ſeinem Tode allein die Laſt der Leitung und der Verantwortung getragen. Auf ſeinen Namen wurden alle Mietverträge ausgeſtellt. Er erledigte allein die ungeheure Korreſpondenz: noch in den letzten vier Monaten ſeines Lebens hat er 636 Briefe erhalten und 743 geſchrieben. Im Jahr 1882 teilte er ſich in die äußeren Geſchäfte mit einem teils aus Laien, teils aus proteſtantiſchen Pfarrern beſtehenden Komité von 13 Perſonen, in dem er bis zu ſeinem Tode den Vorſitz führte. Gleichzeitig wurde die urſprüngliche Bezeichnung „Mission aux ouvriers de Paris“ erſetzt durch den Namen „Mission populaire évangélique de France (mission Mac All)“. Aber nur der Titel „Mission Mac All“ iſt in Frankreich populär geworden. Denn Mac All blieb die Seele des Ganzen. Nie recht geſund und zeitlebens von heftigen Kopfſchmerzen geplagt, beſaß er doch eine wunderbare geiſtige und körperliche Spannkraft. Mit der größten Zähigkeit opferte er in der erſten Zeit, wenn er abends von den vielen Beſuchen bei Behörden und Pfarrern, bei Buchhändlern und Buchdruckern, bei Verkäufern und Ladenvermietern todmüde heimkam, noch ſeine Nächte, um wenigſtens die allernötigſten Sprachkenntniſſe für die erſte Evangeliſationsverſammlung ſich anzueignen. An manchen Tagen ſprach er in fünf oder ſechs Verſammlungen. Zur Vorbereitung auf ſeine Anſprachen fand er ſchließlich wenig Zeit mehr: er empfand die Teilnahme an den Verſammlungen als Erholung. Die weiten Strecken von einem Saal zum anderen legte er gewöhnlich zu Fuß zurück. Im Jahre 1877 ſtellten ihm Pariſer Freunde die Summe von 4000 Franken zur Verfügung, damit er für die großen Entfernungen manchmal einen Wagen benützen könne.

Dieſer Eifer für ſeine große Sache teilte ſich wie von ſelbſt ſeinen zahlreichen Mitarbeitern mit. Keiner, den er in ſeiner unüberwindlichen Liebenswürdigkeit um ſeinen Beiſtand anſprach, wußte ſich ihm zu entziehen. Alles geſchah, wie er es haben wollte: er gab nie Befehle, und doch gehorchte man ihm. Dabei war er ein überaus einfacher Mann, der in natürlicher Herzlichkeit auch mit dem Geringſten verkehrte: für die Pariſer Omnibuskutſcher hatte er immer etwas in der Taſche, eine illuſtrierte Zeitung oder eine intereſſante Schrift. Nie hat einer die kleinen Gaben des „guten Engländers“, den ſie alle kannten, zurückgewieſen. Seine einfache, ungekünſtelte Art zeigte ſich beſonders auch in ſeinem Widerwillen gegen alles Poſieren, gegen jede theatraliſche Demonſtration in religiöſen Dingen. Mit ſeinen perſönlichen inneren Erlebniſſen war er äußerſt zurückhaltend und machte nie viel Worte über ſeine Bekehrung. Am 3. Mai 1884 ſchrieb er für ſich die Worte nieder: Es iſt mein Wunſch, daß man nach meinem Tode überall, wo man von meiner armen Arbeit ſprechen könnte, erfahre, wie ich es immer für das wunderbarſte an dieſem Werk in Frankreich angeſehen habe, daß unſer Herr mich dafür gewählt, daß er das große Vorrecht, der Vorkämpfer desſelben zu ſein, einem Menſchen anvertraut hat, der noch ſo weit zurück iſt in ſeinem geiſtlichen Leben, ſo arm an Liebe zu den Seelen und zu ihm“. Ein halbes Jahr vor ſeinem Tode ſchrieb er unter dieſes Bekenntnis: „Je désire signer ceci de nouveau“.

In derſelben aufrichtigen Demut nahm er die zahlreichen Auszeichnungen entgegen, die im Lauf der Jahre ſein Wirken ihm eintrug. Schon im Jahre 1877 wurde er überraſcht durch eine ſilberne Medaille mit der Inſchrift „Pour dévouement à l'humanité“, die ihm von der franzöſiſchen Société nationale d'encouragement au bien“ unter Anerkennung ſeiner ſegensreichen Arbeit verliehen wurde. Im folgenden Jahr ehrte ihn die Société libre d'instruction et d'éducation populaire auf dieſelbe Weiſe. Im Juni 1884 ſprach ihm die in Nantes verſammelte offiziöſe Generalſynode der reformierten Kirche Frankreichs einſtimmig ihren Dank aus als einem Wohlthäter des Landes und 1887 ernannte ihn die proteſtantiſche Fakultät von Iowa in Nordamerika zum Dr. theol. honoris causa. Die franzöſiſche Regierung verlieh ihm das Kreuz der Ehrenlegion. Als im Januar 1892 das zwanzigjährige Beſtehen der Mac All-Miſſion gefeiert wurde, wurde dem greiſen Gründer derſelben ein Album überreicht mit der Aufſchrift: „Die, ſo viele zur Gerechtigkeit weiſen, werden leuchten wie die Sterne immer und ewiglich“. Es enthielt 117 Briefe und 5300 Namen und viele Kreuze ſolcher, die nicht ſchreiben konnten.

Das war zugleich für viele die letzte Gelegenheit geweſen, den geliebten Mann zu ſehen. Im Sommer 1892 unternahm er noch eine Reiſe nach England, um ſeine einſtigen Gemeinden zu beſuchen. Dort erkrankte er ſchwer, ſo daß er erſt im Frühjahr 1893 nach Paris zurückkehren konnte. Am Charfreitag erſchien er wieder in einer Verſammlung. Als die liebe Geſtalt ſichtbar wurde, ging ein Zittern durch die Verſammlung; wenig Augen blieben trocken. Zu ſchwach, um nach ſeiner Gewohnheit zum Schluß jedem einzelnen die Hand zu drücken, erhob er ſeine Hände ſegnend über alle. Das war ſeine letzte öffentliche Handlung. Am Himmelfahrtsmorgen, am 11. Mai 1893, ging er zur ewigen Ruhe ein. Ein endloſer Zug der vielen, die Mac All zur Gerechtigkeit gewieſen hatte, gab ihm das letzte Geleite auf den Friedhof von Paſſy. Soldaten präſentierten, bis der Sarg am Horizont verſchwand. Frankreich hatte einen Wohlthäter verloren; vielleicht den größten, der ihm aus dem „Année terrible“ erwachſen war. Sein Werk bleibt.

Eugen Lachenmann.

Maccovius, Johannes, geſt. 1644. — A. Kuyper jr., Johannes Maccovius, Acad. Proefschrift, Leiden 1899; Joh. Cocceji, Oratio habita in funere Joh. Maccovii, Fran. 1644; E. L. Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri duo. Leov. 1758, p. 151–160; J. Heringa Ez., De twistzaak van den hoogleeraar Johannes Maccovius enz. (in Kist en Royaards „Archief voor Kerkelijke Geschiedenis, inzonderheid van Nederland“ 1831 Deel III blz. 503–664); Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16^{e} en 17^{e} eeuw., Leiden 1873, 74; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuw. 1878, 89. II, 90—94.

Johannes Makowsky (gewöhnlich Maccovius genannt) wurde 1588 aus adeligem Geſchlecht in Lobzenic in Polen geboren. Zum Studium der Theologie beſtimmt, genoß er den Gymnaſialunterricht bei dem bekannten Barth. Keckermann in Danzig, der von großem Einfluß auf ſeine Bildung war. Später beſuchte er als Gouverneur einiger jungen polniſchen Edelleute verſchiedene Univerſitäten, „qua in peregrinatione magnum cumulum eruditionis collegit, plurimisque exercitiis atque colloquiis animum acuit, doctrinam solidavit“ (Coccejus l. c.). Wiederholt disputierte er auf dieſer Reiſe mit Jeſuiten und Socinianern, wobei er ſich ſcharfſinnig und gewandt zeigte. „Factus ad hoc natura“, ſagt Coccejus von ihm, „ut quod iudicasset firmiter amplecteretur, non ambigue explicaret, acriter defenderet, et ab oppositionibus acute et studiose, subserviente Philosophiae peritia et facili eloquio, vindicaret“. Im Oktober 1613 ließ er ſich als Student jn Franeker einſchreiben, wohin er mit zwei ſeiner Leitung anvertrauten polniſchen Baronen à Gorai Goraiski gekommen war. Nachdem er am 8. März 1614 durch Lubbertus (ſ. d. A. Bd XI S. 653) zum Dr. theol. promoviert war, trat er am 15. Juni d. J. als Privatdocent auf. Nicht allein durch die ungünſtigen Zuſtände in ſeinem Vaterland, ſondern auch höchſtwahrſcheinlich in der Hoffnung auf Habilitation wurde Maccovius in Franeker zurückgehalten. Die theologiſche Fakultät beſtand nur aus Lubbertus, da der Platz von Lydius (ſ. S. 25 f.) der 1601 frei geworden war, noch nicht wieder beſetzt und Nerdenus am 14. März 1614 geſtorben war. Bei den Studenten, an deren Exzeſſen Maccovius nur zu gern ſich beteiligte, ſtand er in hoher Gunſt und auf ihren Antrag ſchlugen die Kuratoren der Akademie, ohne Lubbertus darüber zu hören, ihn bald als Profeſſor vor. Am 28. Januar 1615 wurde er zum Extraordinarius und am 16. Juni desſelben Jahres zum Ordinarius ernannt, während ihm damals zugleich der Unterricht in der Phyſik übertragen wurde. Er blieb bis zu ſeinem Tod, den 24. Juni 1644, in Franeker als Profeſſor thätig.

Beſonders angenehm hatte er es in Franeker nicht. Mit mehr als einem ſeiner Kollegen lebte er auf Kriegsfuß und bei vielen von ihnen wurde er wenig geachtet. Er hatte es ſich ſelbſt zuzuſchreiben. Denn ſo gelehrt und tüchtig er auch war, an ſeinem ſittlichen Leben waren zu wohl begründete Ausſtellungen zu machen. In einer von vier ſeiner Amtsgenoſſen 1626 gegen ihn eingebrachten Anklage wird er genannt: „homo moribus plane barbarus, qui id solum agit ut barbaros et profanos mores in Academiam invehat, discordias accendat, qui in omnium bonorum nomen et famam grassatur, cuius denique universa vita nihil aliud est, quam continua impietas“ (Boeles t. a. p. I. 479). Im Zuſammenhang damit ſcheint zu ſtehen, daß er einige Jahre den Verhandlungen des akademiſchen Senates nicht beiwohnen durfte. Wiederholt wird auch über ſeinen läſtigen Humor und ſeinen hochmütigen Charakter geklagt.

Maccovius wird uns gezeichnet als: „Calvinista tam rigidus et paradoxus, ut et aliis rigidis displiceret.“ Er trieb die Konſequenzen des Calvinismus auf die Spitze und hat die reformierte Scholaſtik ſtark befördert. In ihm wirkte der Geiſt ſeines Lehrers Keckermann nach. Maccovius nahm als Supralapſarier auch die Sünde in Gottes Ratſchluß auf und machte thatſächlich Gott damit zum Urheber der Sünde. Unter ſeinem Vorſitz wurden 1616 von dem Studenten Hidding Theſen folgender Art verteidigt: „Deus destinat aliquos ad poenam et ad ea propter quae iuste infligi mereantur“; „Tria sunt, quae reprobationem sequuntur, privatio gratiae, peccata et poenae peccatorum“; „Reprobos necessario peccare ac tandem perire“; „Deus non vult omnes et singulos servare voluntate signi“; „Christus non vult omnium et singulorum salutem“. Lubbertus nahm hieran großen Anſtoß und als im folgenden Jahre von einem anderen Studenten Thomas Parker, abermals unter dem Vorſitz von Maccovius, einige „Theses theologicae de Traductione Hominis Peccatoris ad Vitam“ in gleichem Geiſt verteidigt wurden, brach ein offener Streit aus zwiſchen beiden Profeſſoren, der endlich durch die nationale Synode von Dordrecht 1619 geſchlichtet werden mußte. In den veröffentlichten Akten der Synode hat man, ſcheinbar um keine größeren Ärgerniſſe zu erregen, von der ganzen Sache geſchwiegen, die jedoch von Profeſſor Heringa ausführlich, auch aus den ungedruckten Akten der Synode geſchildert iſt (ſ. oben). Die Synode hat den Supralapſarismus des Maccovius nicht verurteilt, aber auch nicht gutgeheißen. Sie hat ihn freigeſprochen von den gegen ihn auf Grund der oben genannten Theſen und ſeiner eigenen Diktate eingebrachten Beſchuldigungen von Socinianiſtiſchen, Paganiſtiſchen, Pelagianiſchen und anderen Ketzereien. Aber ſie hat ihn zugleich ermahnt, „ne utatur phrasibus, quae scandalum praebent junioribus“ und im allgemeinen ihm anbefohlen vorſichtig und friedliebend zu ſein. Äußerlich blieb der Friede zwiſchen Maccovius und Lubbertus gewahrt, aber das geſpannte Verhältnis blieb beſtehen. Maccovius blieb jedoch bei ſeiner alten Lehre und veränderte nichts.

In Dordrecht ſtand ſein ſpäterer Amtsgenoſſe Guil. Ameſius (ſ. d. A. Bd I S. 447) ihm zur Seite, ſpäter kam er auch mit ihm in Streit. Während Ameſius die Frage: „An quod quis tenetur credere, id omne verum sit“ bejahend beantwortete, meinte Maccovius ſie verneinen zu müſſen. Im Hinblick auf die vorbereitende Gnade lehrte Maccovius: „Nullae dantur praeviae dispositiones in hominibus irregenitis ad regenerationem, quae sint causa regenerationis nostrae“, womit Ameſius nicht eins mit ihm war. Und ſchließlich beſtritt er die Auffaſſung des Ameſius, der auf Grund von „Christus qua redemptor est fidei obiectum mediatum, sed non ultimum“ lehrte, daß Chriſtus als Mittler angebetet werden müßte. Das ließ Maccovius nicht gelten, da er Chriſtus wohl als obiectum fidei nahm, propter quod, aber nicht in quod wir zu glauben haben.

Auf dem Gebiet der Schriftbetrachtung nahm er einen freien Standpunkt ein. In ſeiner Locorum comm. disp. II, p. 13, 14 ſagt er: „Scire et credere profetiam Hoseae esse Hoseae, ad cognitionem historiae et scientiam theologicam quidam pertinet, ad salutem vero per se non est magis necessarium credere, scriptam esse ab Hosea, quam scriptam esse a Esaia, modo credatur esse divinam. Alioquin etiam ad salutem esset necessarium scire scriptorem libri Job, Esther, Judicum, Josuae, de quibus tamen hactenus in ecclesia ignoratur vel dubitatur citra periculum salutis, erroris aut haeresis.“

Maccovius war ein Mann mit außergewöhnlichen Anlagen, begabt mit hellem Verſtand und ſcharfem Blick, ein großer wiſſenſchaftlicher Theologe, der ſich mit viel Liebe den Studien hingab. Sein Name zog viele Studenten nach Franeker. Seine „Loci Communes“ ſind ausgegeben (Fran. 1650, Amſt. 1658) durch Nic. Arnoldi, der auch „Maccovius Redivivus sive manuscripta eius typis exscripta“ ausgab (Fran. 1647; 2. A. 1654). Maccovius beſorgte ſelbſt noch die 3. Ausgabe ſeiner „Collegia Theologica, quae extant omnia“ (3. A. Fran. 1641). Eine bibliographiſche Überſicht ſeiner Werke findet ſich bei Kuyper t. a. p. Bijlage B. **S. D. van Veen.**

Macedonien im apoſtoliſchen Zeitalter. — Litteratur: Mommſen, RG V, 274 ff.; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I², 316–321; Desdevises-Du-Dezert, Géographie ancienne de la Macédoine, Paris 1863, beſ. S. 180 ff.; Leake, Travels in Northern Greece vol. III 1835; Heuzey, Mission archéologique de Macédoine, Paris 1876; *Μ. Γ. Δημίτσα, Η ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ*, 2 Bände, Athen 1896; Ramſay, St Paul, the Traveller and the Roman Citizen, London 1897, deutſch unter dem Titel: Paulus in d. Apg., Gütersloh 1898; Strabo VII, Frgm. 9—47 S. 329—331.

Nach der Schlacht von Pydna (168) kam Macedonien unter römiſche Herrſchaft. Es wurde in vier regiones geteilt mit relativ ſelbſtſtändiger Verwaltung. Erſt im Jahre 146 wurde es Provinz; Auguſtus gab ſie dem Senat (Dio Cass. 53, 12; Strabo XVII, 3 p. 840); unter Tiberius und Claudius war ſie kaiſerlich und mit Achaja vereinigt (ſ. Bd VII, 160 f.; Tac. ann. I, 76. 80; Dio Cass. 60, 24), zur Zeit des Paulus aber (nach 44) wieder ſenatoriſch. Der Statthalter mit dem Titel proconsul (CJG 1999ᵇ II, p. 993) reſidierte in Theſſalonike. Im 3. und 4. Jahrhundert wurde die Provinz in vier Provinzen geteilt. Der Umfang der Provinz wird (Ptolemäus III, 13) folgendermaßen beſtimmt: Im Oſten bildete der Fluß Neſtus die Grenze gegen Thracien, ſo daß Philippi, das von Plin. h. n. IV, 18 noch zu Thracien gerechnet wird, politiſch zu Macedonien gehörte. Dies iſt auch die Vorausſetzung der AG. Denn als dem Paulus zu Troas (16, 9 ff.) der *ἀνὴρ Μακεδών* erſchien (kenntlich etwa an der macedon. causia, einer Art Barett vgl. Altertümer von Pergamon II, Taf. 45, Fig. 1) und ihn nach Macedonien berief (zu der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte vgl. Ramſay p. 164 f. und Bd. X, p. 559), fuhr er über Samothrake (zu Thracien gehörig Ptolem. III, 11, 14; Strabo VII, 48—51. Vgl. A. Conze, Reiſe auf den Inſeln des thrakiſchen Meeres, Hannover 1865; G. Deville, Rapport sur une mission dans l'île de Samothrace, Paris 1867; Conze, Hauſer, Niemann, Archäologiſche Unterſuchungen auf Samothrake, Wien 1875; Conze, Hauſer, Benndorf, Neue archäologiſche Unterſuchungen, Wien 1880. Über den ſamothrakiſchen Myſterienkult ſ. d. Art. Megaloi Theoi bei Roſcher II, 2, p. 2525 ff.) direkt nach Neapolis-Philippi. Er umging alſo Thracien (röm. Provinz ſeit 46, Marquardt p. 313). Im Norden grenzte Macedonien an Dalmatia-Illyricum (Marquardt 294 ff. Röm 15), im Weſten ans adriatiſche Meer. Die Grenze nach Süden iſt inſofern ungewiß, als die Stelle Strabo XVII, 25 p. 840 eine doppelte Auslegung zuläßt: *Ἀχαΐα μέχρι Θετταλίας καὶ Αἰτωλῶν καὶ Ἀκαρνάνων καί τινων Ἠπειρωτικῶν ἐθνῶν ὅσα τῇ Μακεδονίᾳ προσώριστο.* Während Mommſen (RG V, 234 Anm.) und Marquardt (p. 318) das *μέχρι* ausſchließend faſſen und Theſſalien und alles Land bis zum Oeta als einen Teil Macedoniens betrachten, hat Brandis (Pauly-Wiſſowa I, 193 f.) Theſſalien, Aetolien und Epirus zu Achaja gerechnet (vgl. den Art. Griechenland Bd VII S. 161, 1 ff.). Ptolemäus (III, 3, 7) nennt Epirus, den Oeta und den Sinus Maliacus als Südgrenzen und rechnet Epirus mit Akarnanien als eigene Provinz (III, 14). Brandis vermutet daher eine Neuregelung unter Pius. — Während das Binnenland Macedoniens „von einem Gewimmel ungriechiſcher Völker erfüllt iſt“ (Mommſen), liegen die helleniſtiſchen Städte ſämtlich mehr oder weniger der Küſte nahe. Sie behielten auch unter römiſcher Herrſchaft ihre eigentümliche Verfaſſung, Theſſalonich, Dyrrachium und Amphipolis ſogar die libertas (Marquardt p. 320 Anm. 1). Es beſtand wie in anderen Provinzen ein *Κοινὸν τῶν Μακεδόνων* (CJG 1999ᵇ II, p. 993), ein Provinziallandtag, der ſich vermutlich in der *μητρόπολις* Theſſalonike (Strabo VII, 21 p. 459), die auch den Namen *πρώτη Μακεδόνων* führt (CJG 1967), verſammelte. An der Spitze ſtand der *ἀρχιερεὺς καὶ ἀγωνοθέτης τῶν σεβαστῶν* oder *ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ Μακεδόνων* (CJG 2007. 2007^{b}). Die Hauptſtädte des Landes waren verbunden durch die große, ſchon aus den Zeiten der Republik ſtammende Militärſtraße, die Via Egnatia, die von Dyrrachium beginnend, über Edeſſa, Pella, Theſſalonike, Apollonia, Amphipolis, Philippi, Neapolis führt, um bei Topiris nach Thracien überzugehen (Strabo VII, 7 p. 322 f.). Paulus hat ſie von Neapolis bis Theſſalonich benutzt. — Neapolis', der Inſel Thaſos gegenüber (Strabo VII, Frgm. 32 p. 330, Hafenſtadt am Strymoniſchen Meerbuſen, Ptolem. III, 13, 9). Von hier führte die Via Egnatia nach Philippi (die Umgegend, Topographie, Ruinen, Inſchriften bei Heuzey, vgl. auch Th. Zahn, Einl. II, 374 ff.). An der Stelle des thraciſchen Städtchens *Κρηνῖδες* (Strabo VII, Frgm. 41 p. 331) von Philipp von Macedonien gegründet, eine *κατοικία μικρά,* wie Strabo ſagt: *ηὐξήθη δὲ μετὰ τὴν περὶ Βροῦτον καὶ Κάσσιον ἦτταν,* nämlich durch Begründung einer römiſchen Kolonie, Col. Julia Philippenſis unter Octavian, die dann nach der Schlacht von Actium erheblich verſtärkt wurde (Dio Cass. LI, 4. Vgl. Marquardt p. 118 ff.). Auch die AG nennt ſie *κολωνία* (16, 2). Weniger klar iſt die Bezeichnung *ἥτις ἐστὶν πρώτη* (*τῆς*) *μερίδος* (*τῆς*) *Μακεδονίας πόλις.* Zu *πρώτη* fügt cod. D *κεφαλή* hinzu. Die Schwierigkeit liegt nicht ſo ſehr darin, daß die Stadt, die doch im Range ſich mit Theſſalonich nicht meſſen konnte, *πρώτη* heißt — denn dieſer Titel konnte, wie Kleinaſien (ſ. d. A. Bd X S. 543 ff.) zeigt, von mehreren Städten geführt werden, ſondern in dem Ausdruck *μερίδος.* Der Unklarheit würde durch die Konjektur von Blaß abgeholfen ſein, der *πρώτης μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις* lieſt: eine Stadt des erſten Bezirkes von Macedonien; Philippi lag in der von Aemilius Paullus geſchaffenen erſten regio Macedoniens (Liv. 45, 29). Die Bedeutung der Stadt beruht auf der Nähe der Goldminen. Die Bevölkerung war faſt ganz römiſch, wie die weit überwiegenden lateiniſchen Inſchriften zeigen (CJL III, 633—707. 6113. CJG 2010$^{b\ c}$). Auch die Herren der wahrſagenden Sklaven ſind Römer (AG 16, 21 *ἔθη, ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν*). Daher begegnet hier auch nicht die macedoniſche Behörde der Politarchen, ſondern die römiſche der *στρατηγοί* = praetores. Der Verf. der AG iſt zwar nicht ganz klar in ſeiner Bezeichnung, denn er redet zunächſt von den *ἄρχοντες* (16, 19) und dann von den *στρατηγοί.* Man könnte zweifeln und man hat gezweifelt, ob beidemale dieſelben Beamten gemeint ſind, oder ob der Text hier etwa nicht ganz geglättet iſt. Aber in der Sache kann doch kein weſentlicher Zweifel ſein. Gemeint ſind natürlich Municipalbeamte, nicht etwa die Provinzialprätoren (Marquardt p. 517 ff.). Die Bezeichnung *ἄρχοντες* iſt noch allgemein und unbeſtimmt „die Behörde". Dafür tritt dann der ſpeziellere Titel *στρατηγοί* ein. „Der Titel Prätor war techniſch nicht genau (vielmehr heißen ſie duoviri, Marquardt p. 152), wurde aber den oberſten Magiſtratsbeamten einer römiſchen Kolonie oft als Höflichkeits(?)titel beigelegt" (Ramſay p. 178 f.). Belege hierfür bei Marquardt p. 213. Inſchriften bei Waddington Nr. 2597. 2601. 2606^{a}. 2607. Daß ihnen das Recht der Geißelung zugeſtanden habe, giebt Mommſen zu (Zeitſchr. f. neut. Wiſſenſchaft 1901, p. 89. Römiſches Strafrecht p. 40. 228). Die Verhaftung und Feſſelung war damit von rechtswegen verknüpft, allerdings als Vorbereitung für die Hinrichtung (Mommſen, Neut. Zeitſchr. p. 90. Strafrecht p. 938). Aber gegen einen römiſchen Bürger war beides nicht geſtattet: lege Julia damnatur qui aliqua potestate praeditus virum Romanum (AG 16, 37 *ἀνθρώπους Ῥωμαίους*) . . . verberari inve publica vincula duci jusserit (Paulus sent. V, 26, 1). „Das Recht der Ausweiſung aus ihrem Gebiet hat den Municipalbeamten ſchwerlich zugeſtanden". Aber die AG 16, 39 erzählt gar keine Ausweiſung, ſondern nur ein gütliches Zureden der Strategoi. Die *ῥαβδοῦχοι* = lictores im Gefolge von Municipalbeamten (zwei an der Zahl) ſind auch ſonſt bezeugt (Marquardt p. 175 Anm. 7); die fasces haben keine Beile; weswegen ſie auch virgae oder bacilli heißen, daher *ῥαβδοῦχοι* (Marquardt p. 176, Anm. 4). Die Geberde des Kleiderzerreißens 16, 22 iſt nicht nur jüdiſch, ſondern auch griechiſch-römiſch (Sittl, Die Geberden der Griechen und Römer, Leipzig 1890, p. 22. 25. 26), ein Zeichen höchſter Leidenſchaft, nicht aber wie etwa beim Hohenprieſter Mk 14 ein rechtsſymboliſcher Akt. Trotz dieſer durchaus korrekten Darſtellung will Mommſen den Bericht der AG über Philippi als Nachbildung des Vorganges AG 22, 29 anſehen und als glaubwürdig nicht gelten laſſen, hauptſächlich wegen der verſpäteten Berufung des Paulus auf ſein Bürgerrecht und ſeines Anſpruches auf perſönliches Geleit durch die *στρατηγοί.* Aber M. muß zugeben, daß Paulus nach 2 Ko 11, 24 dreimal die Rutenzüchtigung erlitten hat. Entweder hat er alſo auch ſonſt

„von ſeinem Rechte keinen Gebrauch gemacht oder die Behörde hat ſich darüber hinweggeſetzt“. Der Anſpruch auf perſönliches Geleit wird anderen nicht ſo „ſeltſam“ erſcheinen, da es ſich hier nicht um die Perſon, ſondern um die Sache handelte, der durch eine öffentliche Rehabilitation ihrer Träger gedient ſein mußte. Bleibt das ſog. „Wunder“. Was für dieſen gar nicht ſo außerordentlichen Bericht geſagt werden kann, ſteht bei Ramſay, Paulus in d. AG p. 180 ff. — Die Zahl der Juden in der römiſchen Kolonie Philippi ſcheint nicht beſonders groß geweſen zu ſein, denn erſtens plant Paulus, dort nur wenige Tage zu bleiben, ſodann ſcheint eine geordnete Gemeinde überhaupt nicht beſtanden zu haben. Die AG redet überhaupt nicht von einer *συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*, wie 17, 1, ſondern nur von den außerhalb des Thores am Fluſſe (Angites oder Gangites oder Gangas, ein Nebenfluß des Strymon) verſammelten Frauen. Über die Sitte, die Synagogen außerhalb der Städte am Waſſer zu erbauen, vgl. Schürer II^3, p. 444 f. Daß ein Verſammlungshaus vorhanden war, ſchließt man aus der Angabe 16, 3, wo allerdings die Leſung ſehr zweifelhaft iſt (ſ. d. Ausg. von Blaß); aber aus 16, 6 (*πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν*) ergiebt ſich doch wohl ſicher, daß eine beſtimmte Gebetsſtätte, alſo doch wohl ein Verſammlungshaus gemeint iſt. Vgl. Schürer II^3, 443, wo eine Anzahl von Inſchriften zum Beweis angeführt ſind. Vgl. auch Jos. Vita c. 34: *συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχήν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.* — Über die Purpurhändlerin Lydia aus Thyatira vgl. Bd X S. 550, 5 ff., CJL III, Nr. 664, ferner die von Zahn erwähnte Grabſchrift zu Theſſalonich, welche die Zunft der Purpurfärber einem gewiſſen Menippus aus Thyatira geſetzt hat (Duchesne et Bayet, mission au mont Athos p. 52 nr. 83). Daß die Frau im Philipperbrief nicht erwähnt iſt, erklärt Zahn wohl mit Recht daraus, daß Lydia kein eigentliches Nomen, ſondern ein von der Heimat hergenommenes Cognomen iſt. Sie könnte alſo mit Euodia oder Syntyche identiſch ſein. Die inſchriftlichen Parallelen zu den philippiſchen Namen des NTs bei Zahn p. 375.

Die beiden nächſten Stationen auf der Via Egnatia, die Paulus aber nur berührt, ſind Amphipolis (vgl. d. Art. A. bei Pauly-Wiſſowa I, 1949—52) am Strymon und Apollonia (Pauly-Wiſſowa II, 114). Es folgt Theſſalonike (Tafel, de Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica [die Prolegomena haben auch den Inhalt der früheren historia Thessalonicae, Tüb. 1835], Berlin 1839; Heuzey p. 267—282; Bornemann, Meyers Comm. X^5, p. 8 ff.; Th. Zahn, Einl. I^1, p. 151 f.; CJG 1967—1996. Bei Strabo findet ſich VII Frgm. 24 der Name *Θεσσαλονίκη*, unmittelbar darauf Frgm. 25 *Θεσσαλονίκεια*. Ihr früherer Name war Therme, daher noch der Name des Meerbuſens, an dem die Stadt liegt. Kaſſander begründete ſie neu durch einen *συνοικισμός* benachbarter Städte (Strabo VII, Frgm. 21) und benannte ſie neu ſeiner Gemahlin zu Ehren. Nach Plin. n. h. IV, 36 erhielt die Stadt von den Römern die Freiheit, ſie war die Hauptſtadt der Provinz (*πρώτη Μακεδόνων* CJG 1967; *ἡ δὲ μητρόπολις τῆς νῦν Μακεδονίας ἐστί* ſagt Strabo VII, Frgm. 21 vgl. Tafel p. XXVIII f.), Reſidenz des Prokonſuls. Zur Zeit Strabos ſehr bevölkert (VII, 7 p. 323: *ἡ νῦν μάλιστα τῶν ἄλλων εὐανδρεῖ.* Lucian, asin. aur. 46: *πόλεως τ. Μακ. τ. μεγίστης*), Hauptthandelsplatz mit gutem Hafen (Liv. 44, 10). Die ſtädtiſche Behörde der Politarchen (AG 17, 6) iſt auch ſonſt in Theſſalonich und Macedonien inſchriftlich bezeugt (vgl. die Zuſammenſtellung von 19 Inſchriften bei E. D. Burton, the politarchs in Macedonia and elsewhere, Chicago 1898 (Americ. Journal of Theology), vgl. z. B. CJG 1967 = Gr. Inscr. Brit. Mus. II, 121 = Dimitsas inscr. 364. Die Zahl ſchwankt, in Theſſalonich ſind es bald fünf, bald ſechs. Aus dem Jahre 46 n. Chr. iſt eine Inſchrift erhalten (Burton Nr. VI = Journal of hellenic studies VIII, 1887 p. 360 nr. 2 = Duchesne et Bayet, mission au mont Athos, 1876, p. 206), welche nur zwei Politarchen enthält. Aber ſie ſtammt wahrſcheinlich nicht aus Theſſalonich, ſondern aus Pella (Burton p. 15). Nach den Daten der Inſchriften (Waddington-Le Bas Nr. 1359) hatte Theſſalonich eine *βουλή*, eine Volksverſammlung (*δῆμος* vgl. AG 17, 5) vgl. CJG 1957^d (p. 989) über Beroea. Das Kollegium der *πολιτάρχαι* wird, wie die Erzählung der AG zeigt, vor allem polizeilich-richterliche Kompetenzen ausgeübt haben und der römiſchen Provinzialbehörde für die Ordnung und Ruhe in der Stadt verantwortlich geweſen ſein (17, 6 f.). — Daß Paulus die große Handelsſtadt als Miſſionsfeld ſich erſah, entſpricht ſeinem ſonſtigen Verfahren, in der AG wird es beſonders dadurch motiviert, daß hier eine (nach ℵ ABD) Synagoge der Juden war. Nach der LA von EHLP war hier *ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*; dies „würde ausdrücken, daß die Juden des ganzen Diſtrikts, etwa auch ſolche zu Amphipolis und Apollonia, an der Synagoge zu Theſſalonich ihre Synagoge gehabt, ſich zu dieſer gehalten haben“ (Zahn). Bei dieſer LA wäre zugleich motiviert, weshalb die Apoſtel Amphipolis und Apollonia nur durchreiſt haben. Unmöglich und unwahrſcheinlich iſt ſie nicht. Der Einfluß der Juden in Theſſalonich muß ſehr bedeutend geweſen ſein; auch nach Beroea greift er über. Eine jüdiſche Inſchrift erwähnt Schürer III^3, p. 27 (Révue des études juives X, 1885, p. 78). — Beroea (*Βέροια*, *Βέῤῥοια*) Ptolem. III, 12, 36. Strabo VII, Frgm. 26 p. 330. Leake III, p. 290 ff. Artikel bei Pauly-Wiſſowa III, p. 304 ff. CJG 1957^{d-f}. Cp. 989. CJL III, 596. Beroea war die erſte Stadt, die nach der Schlacht von Pydna ſich den Römern ergab. Als eine der volkreichſten Städte Macedoniens bezeichnet ſie Lucian, Luc. 34 extr.

Johannes Weiß.

Macedonius, geſt. 360 oder etwas ſpäter, **und die Macedonianer.** — Außer der vor dem A. Arianismus (Bd II, 6) genannten Litteratur: G. H. Goetze, Dissertatio historica de Macedonianis in J. Vogt, Bibliotheca historiae haeresiologicae I, 1, Hamburg 1723, S. 165—199; Damasi papae opera ed. A. M. Merenda, Rom 1754 (MSL 13, 109—442); K. F. A. Kahnis, Die Lehre vom hl. Geiſt I, Halle 1847 (geht nur bis Origenes); F. Loofs, Euſtathius von Sebaſte, Halle 1898; K. F. Noesgen, Geſch. der Lehre vom hl. Geiſt, Gütersloh 1899 (erwähnt Macedonius nur einmal); J. Gummerus, Die homöuſianiſche Partei bis zum Tode des Konſtantius, Leipzig 1900; Th. Schermann, Die Gottheit des hl. Geiſtes nach den griechiſchen Vätern des vierten Jahrhunderts (Straßburger Theolog. Studien, herausg. von A. Ehrhard und E. Müller IV, 4 u. 5), Freiburg i. B. 1901 (beſchäftigt ſich weſentlich nur mit den orthodoxen Vätern). Vgl. auch die Bd IV, 752 f. genannten Lehrbücher der Dogmengeſchichte.

1. Als Hieronymus um 380 in Konſtantinopel (Bd VIII, 47,56) die Chronik des Euſebius überſetzte und weiterführte, hat er den Biſchof Euſebius von Konſtantinopel (vgl. Bd IV, 620,5 ff.) zu erwähnen nicht für nötig gehalten; aber die Ein- und Abſetzung ſeines Nachfolgers Macedonius hat er gebucht (ad ann. Abrah. 2358 und 2375, ed. Schoene II, 193 und 195). Was ihn für Macedonius intereſſierte, zeigt der erſte Eintrag: Macedonius . . . in locum Pauli ab Arrianis episcopus subrogatur, a quo nunc haeresis Macedoniana (a. a. O. S. 193). Ungefähr in der gleichen Zeit — 380 (Merenda MSL 13, 197 f.; Hefele I^2, 743; Jaffé^2 Nr. 235), 381 (Bd IV, 430,56; wohl nach Rade S. 133) oder 382 (Valeſius zu Theodoret 5, 11, ed. Geisford app. S. 119); Baronius meinte 373, Pagi 378, Hardouin 379 — hat Damaſus in ſeinen im lateiniſchen Original (u. a. MSL 13, 358 ff.; Mansi III 481 ff.; Hahn, Bibliothek der Symbole 3. Aufl. § 199) und in griechiſcher Überſetzung (bei Theodoret h. e. 5, 11) erhaltenen 24 Anathematismen ein Anathem ausgeſprochen gegen die Macedonianos, qui de Arii stirpe venientes non perfidiam mutavere, sed nomen (Anath. 4, p. 482), und 383 und 384 hat Theodoſius neben Eunomianern und Arianern auch die „Macedonianer“ ſtaatlichen Repreſſiv-Maßregeln unterworfen (Cod. 16, 5, 11. 12. 13, ed. Hänel 1530 ff., vgl. 1530 not. u). Erſt ſeit dieſer Zeit iſt Macedonius im Occident ein bekannter Häreſiarch geworden: um 402 erzählt Rufin (h. e. 1, 25, MSL 21, 496 f.; vgl. Epiphan. haer. 73, 27, ed. Petav. 875 C), daß die Arianer um 361 ſich dreifach geſpalten hätten, in Arianer, Eunomianer und „Macedonianer“; etwa gleichzeitig erwähnt Auguſtin dieſe drei Ketzergruppen als die Akatholiken des Orients (de un. eccl., MSL 43, 395), auch Hieronymus ſtellt um 415 dieſe drei Gruppen zuſammen (ep. 133 ad Ctesiph., Vallarsi, ed. Venet. I, 2 p. 1040), und ca. 428 giebt Auguſtin einer Charakteriſtik der Macedoniani, quos et *Πνευματομάχους* Graeci dicunt, in ſeinem Ketzerkatalog eine Stelle (de haer. 52, MSL 42, 39). Die Notiz der Chronik des Hieronymus, der Bericht Rufins und die Charakteriſtik Auguſtins beſtimmen dann für Jahrhunderte die abendländiſche Tradition. Im Orient muß, wie neben der Chronik des Hieronymus die drei genannten, in Konſtantinopel erlaſſenen Geſetze des Theodoſius beweiſen, der Ketzername der „Macedonianer“ in Konſtantinopel um 380—384 üblich geweſen ſein; 10 bis 20 Jahre ſpäter iſt er den, wie ich glaube, auf der lateiniſchen Balkanhalbinſel entſtandenen sermones Arianorum, die Mai (Script. vet. nov. coll. III, 2 S. 208 ff.) herausgegeben hat (= MSL 13, 594—631), ganz geläufig (MSL 13, 610 ff.). In der ältern orientaliſchen Litteratur aber begegnen wir ihm gar nicht, weder bei Athanaſius, noch bei Baſilius, noch im Ketzerkatalog des Epiphanius (haer. 74: *κατὰ Πνευματομάχων*); Macedonius wird überhaupt nur ſelten erwähnt; und noch das Konzil von 381 verwendet in dem Kanon, der die „Semiarianer oder Pneumatomachen“ verurteilt, den Ketzernamen „Macedonianer“ nicht (can. 1, Mansi III, 557 f.); Kanon 7 aber (Mansi III, 564), der u. a. von der Wiederaufnahme der *Μακεδονιανοί* handelt, iſt ca. 80 Jahre jünger als das Konzil.

Auch Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyſſa polemiſieren, ſoviel ich ſehe, gegen die Pneumatomachen, ohne ihren „Häreſiarchen“ zu nennen — ob der Name gar nicht vorkommt, kann ich nicht ſagen —, während bei Didymus gelegentlich Macedonius in dieſer Rolle erſcheint (z. B. de trin. 3, 38, MSG 39, 977 B); und noch von dem Semiarianer Sabinus v. Heraklea, der eine Konziliengeſchichte bis 378 ſchrieb, hören wir bei Sokrates: *οὐδ' ὅλως τοῦ αἱρεσιάρχου μνήμην πεποίηται* (2, 15, 9 ed. Huſſey I, 208). Theodoret erzählt zwar ganz kurz, daß M. nach ſeiner Abſetzung *ἰδίας αἱρέσεως προστάτης* geworden ſei (2, 6, ed. Gaisford S. 134), ſonſt aber erwähnt er ihn nur in dem Citat der Damaſus-Anathematismen (5, 11 p. 419). Erſt bei den in Konſtantinopel ſchreibenden Kirchenhiſtorikern Sokrates und Sozomenos hört man viel von Macedonius und den Macedonianern, und durch die Berichte dieſer beiden ſind die Macedonianer auch im weitern Orient eine bekannte Ketzergruppe geworden. Aber ſchon Merenda (MSL 13, 199) hat darauf aufmerkſam gemacht, daß Sokrates und Sozomenos [wie auch Theodoret] nur mit Unrecht — nämlich infolge einer Identifizierung der Macedonianer mit den Homöuſianern [deren Urſprung ſie nicht kennen] — ſchon ſeit 360 von Macedonianern reden (Socr. 2, 45, 1—3. I, 365 f.; Sozom. 4, 27, 1 ed. Huſſey I, 417): vor 380 ſei der Ketzername „Macedonianer“ nicht nachweisbar (a. a. O. u. 358 not. a). Um 380 aber war Macedonius längſt tot.

2a) Die eigenartige Rolle, welche Macedonius und die Macedonianer in der Überlieferung ſpielen (vgl. Nr. 1) beweiſt, weil ſie nur ſo erklärlich iſt, zunächſt dies, daß Macedonius viel mehr eine Größe der konſtantinopolitaniſchen Lokalgeſchichte als der allgemeinen Kirchengeſchichte iſt. Vor allem weiteren iſt deshalb ſein perſönliches Leben zu beſprechen. Wenn man nur hier klar ſähe! Uns fehlt hier, wie in vielen anderen Fällen, für die mittleren Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts die konſtantinopolitaniſche Überlieferung. Als Sokrates (vgl. 5, 24, 9. II, 646) und, zumeiſt durch ſeine Vermittelung, Sozomenos — von der weſentlich auf Sokrates ruhenden vita Pauli (Photius, biblioth. cod. 257, MSG 104, 119—131) zu geſchweigen — ein Jahrhundert ſpäter aus der Quelle dieſer Überlieferung ſchöpften, war ſie bereits ſehr getrübt. Eine Detailkritik verbietet ſich hier. Doch will ich verſuchen, einen Einblick in ihre Aufgaben zu geben. Was Sokrates und Sozomenos erzählen, läßt ſich auf ſechs Akte verteilen: a) Als in der Zeit, da Konſtantin II. ſtarb (alſo um 340), Alexander von Konſtantinopel aus dem Leben geſchieden war, war bei der Neubeſetzung des biſchöflichen Stuhles Macedonius (nach Sokrates damals ſeit langer Zeit Diakon und *τῇ ἡλικίᾳ γέρων*) der arianiſche Gegenkandidat des Paulus, es gab böſen [ja nach Soz. 3, 4, 2 blutigen] Streit, Paulus wurde gewählt, aber Kaiſer Konſtantius ſchob, ſelbſt nach Konſtantinopel kommend, durch eine Synode den Paulus (der nach Soz. 3, 3, 5 als *μὴ εὖ βεβιωκώς* angeklagt war) beiſeit und ſetzte Euſeb von Nikomedien ein (Socr. 2, 6 f.; Soz. 3, 3 f.); b) Nach dem Tode Euſebs „führen“ die nicäniſch Geſinnten den Paulus „wieder in die Kirche ein“, die Arianer aber wählen in einer anderen Kirche (nach Socr. 2, 12, 2 der Pauluskirche; nach 5, 9, 2 und Soz. 7, 10, 4 iſt aber dieſer Name viel jünger) den Macedonius; Konſtantius ſchickt nun den General Hermogenes, den Paulus zu vertreiben, aber Aufruhr tritt ihm entgegen, Hermogenes wird — es war nach den Konſulatsangaben des Sokrates (2, 13, 4) im Jahre 342 — zu Tode geſchleift; Konſtantius kommt nun ſelbſt von Antiochien nach der Hauptſtadt, vertreibt den Paulus und läßt den Macedonius, ohne ihn anzuerkennen, gewähren (Socr. 2, 12 f.; Soz. 3, 7, 4—8). c) Paulus begiebt ſich, wie gleichzeitig Athanaſius, Marcell, Asklepas v. Gaza und Lucius von Adrianopel, nach Rom — nach Sokrates (2, 15, 1) war es in der Zeit, als Konſtantin II. getötet ward —, Julius v. Rom giebt ihnen ihre Sitze wieder, und die Vertriebenen nehmen, auf ſeine Briefe geſtützt, ſie wieder ein, während ihre Gegner, in Antiochien zuſammenkommend, in einem Briefe an Julius gegen dieſe Einmiſchung des Occidents in die Verhältniſſe des Orients proteſtieren (es ſcheint hier an den Bd II, 26, 7 erwähnten Brief vom Jahre 340 gedacht zu ſein, vgl. Socr. 2, 15, 5 u. 2, 17, 4. 7 u. Soz. 3, 8, 7 mit Athan., apol. c. Ar. 25, MSG 25, 289 B); Konſtantius aber ſchickt den Präfekten Philippus nach Konſtantinopel, damit er Paulus vertreibe und Macedonius einſetze; Philippus bemächtigt ſich hinterliſtig des Paulus und verbannt ihn — offenbar der kaiſerlichen Weiſung gemäß — nach Theſſalonich, ſeiner Vaterſtadt, indem er ihm geſtattet, den ihm angewieſenen Wohnſitz mit irgend einer anderen Stadt in Illyrien [oder einer noch weſtlicheren — ſo Soz. 3, 9, 3] zu vertauſchen, Rückkehr in den Orient aber ihm unterſagt; danach fährt Philippus mit Macedonius zur Kirche, vor der Kirche kommt es zu einem Zuſammenſtoß zwiſchen Volk und Militär, viele Menſchen (nach Socr. 2, 16, 13: 3150) werden niedergemacht oder erdrückt, dann wird Macedonius geweiht (Socr. 2, 15 f.; Soz. 3, 8, 1—9, 4); d) Paulus entweicht von Theſſalonich über Korinth nach Italien, Kaiſer Konſtans fordert Rechenſchaft von den Orientalen, ſie ſenden Narciſſus, Theodorus, Maris und Markus in den Occident mit einem neuen Bekenntnis (gedacht iſt hier an die Bd II, 26,38 erwähnte Geſandtſchaft vom Herbſt 341, vgl. Athan. de syn. 25, MSG 26, 725 B) und nach 3 Jahren eine neue Geſandtſchaft mit der *ἔκθεσις μακρόστιχος* (vom Jahre 344, vgl. Bd II, 28,15 ff.); da auch erneutes Eintreten des Konſtans für Athanaſius und Paulus nichts fruchtet, tritt auf deren Betrieb im Jahre 347 (Socr. 2, 20, 4, Soz. 3, 12, 7; vgl. Bd II, 26. 66 f.) die Synode in Sardika zuſammen; und hier ſetzen nach Sokrates die Occidentalen, wie den Athanaſius und Marcell, ſo auch den Paulus wieder ein (2, 20, 12; Sozomenos nennt 3, 12 Paulus nicht und berichtet 3, 11, 7 ff. Genaueres über das Thun der Orientalen); auf die Synodalentſcheidung von Sardika geſtützt, fordert dann Konſtans aufs neue von ſeinem Bruder die Reſtitution des Paulus und Athanaſius, droht dann gar in einem [bei Socr. 2, 22, 5 mitgeteilten] Briefe mit Krieg, Konſtantius giebt nun, wie dem Athanaſius, ſo auch dem Paulus ſein Bistum zurück, Macedonius iſt auf Winkelgottesdienſte in ſeiner Kirche beſchränkt; doch, als im vierten Jahre nachher, 350, Konſtans getötet iſt, ändert Konſtantius ſeine Haltung, Paulus wird exiliert und in Kukuſus ſtranguliert (Sozomenos will 4, 2, 2 nicht entſcheiden, ob Paulus an einer Krankheit ſtarb, oder, wie das Gerücht noch zu ſeiner Zeit ſage, erdroſſelt ſei); Macedonius iſt nun alleiniger Biſchof (Socr. 2, 17, 12; 18—22; 23, 39. 43; 26, 6; 27, 1; Sozom. 3, 10, 3—12, 7; 20, 1; 24, 3. 4; 4, 2, 2. 3). e) Macedonius, in ſicherem Beſitz des Bistums, wird ein Verfolger der Nicäner, auch der mit ihnen einigen Novatianer, fällt bei Konſtantius in Ungnade, weil er die Gebeine Konſtantins I. transferiert, nimmt an der Synode von Seleucia (Bd II, 36,35 ff.) teil und wird auf der Synode von Konſtantinopel (360; vgl. Bd II, 37,47, wo der geäußerte Zweifel unbegründet iſt) abgeſetzt (Socr. 2, 27, 37 f.; 39, 9 f.; 40, 3; 42, 3; Soz. 4, 2, 3; 4, 3; 4, 20 f.; 22, 3. 11; 24, 3); f) Nach ſeiner Abſetzung ſagt ſich Macedonius von den Akazianern los und gründet eine eigne Partei (Socr. 2, 45, 1—9; Soz. 4, 27). — Daß die erſten vier Akte dieſer Biſchofsgeſchichte ſo ſich nicht abgeſpielt haben, beweiſt ſchon die unmögliche Chronologie. Überdies iſt, ſo gewiß auch in jener Zeit Aufſtände und Parteikämpfe ſich oft wiederholt haben (Soz. 3, 7, 5), dennoch offenbar, daß hier Dubletten vorliegen: der erſte und dritte Akt ſpielen nach der Chronologie der Berichterſtatter zu der gleichen Zeit; die Reiſe des Paulus nach Rom im dritten Akte ſcheint mit der des vierten identiſch zu ſein, weil die erwähnte Korreſpondenz zwiſchen Julius und den Orientalen in die Jahre 340 und 341 gehört; endlich iſt beachtenswert, daß Sokrates ſelbſt gelegentlich (5, 9, 1) die Verbannung des Paulus durch Philippus mit ſeiner Erdroſſelung durch denſelben Philippus aufs engſte zuſammennimmt, alſo den dritten und vierten Akt zuſammenfließen läßt. Lediglich mit den Berichten des Sokrates und Sozomenos iſt nichts zu machen, und die von ihnen berichteten Ereigniſſe, wie es bisher zumeiſt geſchehen iſt, mehr oder weniger ſämtlich irgendwie in den nach ſicheren Quellen berichtigten hiſtoriſchen Rahmen einzufügen, iſt unmethodiſch. Nur das kann verwendet werden, was ſich, ungezwungen, als ausführlichere Tradition über ſonſt ſicher feſtſtehende Ereigniſſe auffaſſen läßt. — An zuverläſſigeren Quellen haben wir die Synodalbriefe von Sardika, die Berichte des Athanaſius (hist. Ar. 7, MSG 25, 701 f. und apol. de fuga 3, ib. 648 f.) und die Angaben des Hieronymus. Athanaſius weiß Folgendes: *α*) Paulus iſt ſchon von Konſtantin einmal verbannt nach Pontus (hist. ar. 7 p. 701 B; daß *Κωνσταντίνου* zu leſen iſt, zeigt das nachfolgende *τὸ δὲ δεύτερον παρὰ Κωνσταντίου*), *β*) Paulus iſt aber, ehe Euſebius — ſpäteſtens Ende 338 (Bd V, 620,8) — auf den Stuhl von Konſtantinopel erhoben ward, einige Zeit Biſchof der Hauptſtadt geweſen: Macedonius, der ihn einſt in Gegenwart des Athanaſius verklagt hatte, ſtand nachher als ſein Presbyter mit ihm in Kirchengemeinſchaft (l. c. p. 701 A, vgl. not. 45). *γ*) Als Euſeb ſein Auge auf das Bistum Konſtantinopel warf, lebte die Anklage wieder auf (l. c.), *δ*) Konſtantius hat den Paulus in Ketten ins Exil nach Singara in Meſopotamien bringen laſſen, von dort iſt er nach Emeſa transportiert, von da — das auffällige *τέταρτον* zählt die Exilsorte — nach Kukuſus, wo ſeine Verfolger ihn [fanden (de fuga 3) und] mit Hilfe des Präfekten Philippus erdroſſelten, obgleich ſie ausſprengten, er ſei an einer Krankheit geſtorben (l. c. p. 710 BC und de fuga 3). *ε*) Philippus ſei noch vor Jahresfriſt nach dieſer Schandthat ſchimpflich ſeines Amtes entſetzt, dann geſtorben (hist. Ar. 7 p. 701 f.). Nach Hieronoymus iſt Paulus *ζ*) 342 durch Hermogenes, der damals vom Volke zu Tode geſchleift ward, vertrieben und durch den Brokatweber Macedonius erſetzt ad ann. Abr. 2358), *η*) im nächſten Jahre crudelitate Philippi ſtranguliert (ann.

Abr. 2359). — Die älteſten Nachrichten ergeben oder behaupten folgendes: ϑ) die Occidentalen von Sardika haben des Paulus ſich nicht angenommen; ihr Synodalbrief (Ath. ap. c. Ar. 40—50, MSG 25, 323 f.) ſpricht nur von Athanaſius, Marcell und Asklepas; die Orientalen aber machen geltend ι) Paulus habe früher der Verurteilung des Athanaſius zugeſtimmt (ep. Sard. Or., Hil. fragm. 3, 13, MSL 10, 667 A), κ) Paulus ſei lange vor 343 verurteilt (olim, c. 27 p. 675 A), und zwar unter Zuſtimmung des Protogenes von Sardika und zugleich mit Marcell (c. 20 p. 670 B und c. 27 p. 674 A), λ) Paulus habe dann, wie Athanaſius, Marcell und Lucius, ſich in exteras regiones begeben und die Biſchöfe dort gebeten, zur Reſtitution ihm behilflich zu ſein (c. 11 p. 666 B), μ) Maximinus v. Trier habe zuerſt mit ihm Kirchengemeinſchaft geſchloſſen, habe ihn nach Konſtantinopel zurückgerufen und ſei ſo Urheber der vielen Mordthaten geworden, die nach der Rückkehr des Paulus um ſeinetwillen verübt wären (c. 27 p. 675 A, vgl. 674 A u. c. 9 p. 665 A), ν) auch Asklepas von Gaza ſei nach Konſtantinopel gekommen und perſönlich bei jenen mille homicidia media in ecclesia beteiligt geweſen (c. 20 p. 670 C), ο) Asklepas ſtehe auch noch 343 in Gemeinſchaft mit Paulus, durch ihn auch Protogenes, Hoſius u. a.: ſie wechſelten Briefe mit ihm; Paulus iſt alſo nicht in Sardika, aber auch nicht Biſchof von Konſtantinopel, alſo anſcheinend im Exil (c. 20 p. 670 C, vgl. quondam episcopo, c. 9 p. 665 A). — Sicher rekonſtruierbar iſt nach dem allen die Geſchichte nicht mehr; doch läßt einiges ſich feſtſtellen (vgl. ſchon Bd II, 24, 55 ff. und dazu V, 620, 8 ff.). Von entſcheidender Bedeutung iſt zunächſt das oben S. 43, 44 unter α) u. oben Z. 4 ff. unter ι) Bemerkte. Man kann dem nicht gerecht werden, wenn Alexander erſt 336 ſtarb (wie auch Bd II, 22, 20 angenommen iſt); es iſt Seeck (ZKG 17, 30) Recht zu geben, wenn er den Tod Alexanders vor 335 anſetzt. Es fällt dann freilich die Legende über ſein Gebet vor der Rezeption des Arius (Ath. in den Bd II, 22, 23 angeführten Stellen); aber daß auch Athanaſius Irriges, das gute Erinnerung ihm als irrig hätte erweiſen müſſen, geglaubt hat, iſt nicht wunderbar, zumal deshalb nicht, weil Alexander 330 (vgl. Bd II, 20, 33 ff.) gegen die Wiederaufnahme des Arius geſprochen haben kann. Paulus wird vor der Synode von Tyrus Biſchof geworden ſein, in Tyrus der Abſetzung des Athanaſius zugeſtimmt haben. Die Anklagen des Macedonius gegen ihn kann Athanaſius dann Ende 335 (Bd II, 21, 25 ff.) gehört haben. Im Jahre 336 wird Paulus dann zugleich mit Marcell (vgl. Bd II, 21, 59 f.) durch eine Synode abgeſetzt und nach Pontus exiliert ſein. Der Tod Konſtantins mag auch ihm eine Rückkehr ermöglicht haben. Macedonius hat wohl nun als Presbyter mit ihm Kirchengemeinſchaft gehalten. Aber ſeine Anklagen lebten 338 wieder auf: Konſtantius mag perſönlich, als er im Herbſt 338 von Pannonien nach Antiochien reiſte (Bd II, 22, 57 und 60), den Euſebius eingeſetzt haben. Nun muß Paulus — vielleicht über Theſſalonich und Korinth (vgl. oben S. 43, 1 d) — ſich in den Occident begeben haben. Dort fand er Unterſtützung, namentlich bei Maximin von Trier, und der Tod Euſebs (etwa Ende 341) gab ihm die Möglichkeit einer Rückkehr in ſeine Biſchofsſtadt. Die Mordthaten, zu denen dieſe Rückkehr des Paulus nach der Ausſage der Orientalen von Sardika die Veranlaſſung wurde, ſind offenbar diejenigen, welche nach Sokrates und Sozomenos infolge des Kommens des Philippus der Weihe des Macedonius vorangingen (vgl. oben S. 42, 60 c), während die Rückkehr ſelbſt diejenige iſt, welcher nach Sokrates und Sozomenos 342 die Ermordung des Hermogenes und die Vertreibung des Paulus durch Konſtantius folgte (oben S. 42, 37 b). Ob Sokrates und Sozomenos irren, wenn ſie dieſe zwiſchen dem Tode Euſebs und der Synode von Sardika ſich abſpielenden Ereigniſſe in zwei durch eine abermalige Vertreibung und Rückkehr des Paulus geſchiedene Akte (S. 42 b und c) zerlegen — das habe ich Bd II, 25, 5 und 26, 29 f. angenommen, und dieſe Annahme hat an dem Bericht des Hieronymus (oben S. 43, 58 ζ) eine Stütze, — oder ob (was mir jetzt wahrſcheinlicher erſcheint) unter halber Anlehnung an ihren Bericht anzunehmen iſt, Paulus ſei 342 durch Hermogenes (ſchwerlich durch Konſtantius ſelbſt, vgl. Hieronymus) vertrieben, aber alsbald zurückgekehrt und erſt 343 (vgl. den Bericht des Hieronymus oben S. 43, 60 η und Socr. 5, 9, 1 oben S. 43, 35) durch Philippus definitiv verbannt und durch Macedonius erſetzt: das iſt m. E. nicht zu entſcheiden. Jedenfalls iſt für eine neue Reiſe des Paulus nach Rom zwiſchen der Ermordung des Hermogenes und den von Sokrates und Sozomenos bei c) berichteten Mordthaten und der Einſetzung des Macedonius kein Raum, und was Sokrates und Sozomenos als vierten Akt (oben S. 43, 1 d) erzählen, iſt ganz beiſeit zu laſſen, denn nach Athanaſius (oben S. 43, 51 δ, vgl. auch Socr. 5, 9, 1 und Hieron. oben S. 43, 60 η) iſt anzunehmen, daß Paulus nach der durch Hermogenes (342) oder durch Philippus (343) über ihn verhängten Verbannung, in der er zur Zeit des Konzils von Sardika ſich befand, nicht wieder zurückkehrte, vielmehr von dem erſten Verbannungsort Singara nach einem zweiten (Emeſa) und von dieſem nach einem dritten (Kukuſus) geſchleppt wurde und an letzterem Orte ſtarb. Daß er erdroſſelt iſt, nahm nicht einmal Sozomenos als ſicher an; wir dürfen's vollends bezweifeln. Um ſo gewagter iſt es, aus der oben S. 43, 56 ε) erwähnten Notiz und der Chronologie des Sokrates und Sozomenos (vgl. oben S. 43, 16) zu erſchließen, daß der Tod des Paulus erſt 351 eingetreten ſei, weil Philippus 350 noch Präfekt war (Ath. hist. Ar. 51, MSG 25, 756 B; Gwatkin S. 280). Den Erzählungen de mortibus persecutorum iſt ſelten zu trauen, und die Chronologie des Sokrates und Sozomenos iſt hier wertlos. Möglich iſt, daß Paulus erſt damals oder gar noch ſpäter ſtarb, denn der Eintrag des Hieronymus zum Jahre 343 (oben S. 43, 60 η) iſt ein durchſichtiger Irrtum, und Athan. de fuga 3 kann in die Zeit nach 350 weiſen; aber auszumachen iſt hier nichts.

2 b) Jedenfalls war Macedonius ſeit 342 oder 343 alleiniger Biſchof von Konſtantinopel. Der Bericht des Sokrates und Sozomenos über M.s Biſchofszeit ſetzt erſt 8 Jahre ſpäter ein. Doch gehört zweifellos in die Zeit gleich nach 342, was Sozomenos (4, 3) von der Hinrichtung zweier Hausgenoſſen des Paulus berichtet: als bei der Ermordung des Hermogenes beteiligt, wurden ſie von Macedonius dem Präfekten ausgeliefert und als Verbrecher geköpft. Daß dieſe beiden zu Heiligen wurden, die Wunder thaten (Soz. a. a. O.), beleuchtet einmal grell, mit welch gewaltigen Geſchichtsentſtellungen man im vierten Jahrh. zu rechnen hat! — Vermutlich waren die beiden weder gemeine Verbrecher, noch Heilige, ſondern fanatiſche Parteimenſchen. — Aus der Zeit nach 351 erzählen Sokrates und Sozomenos von grauſamen Verfolgungen der Orthodoxen durch Macedonius (Socr. 2, 27; 38, 1—33; Soz. 4, 20—21, 2). Wie viel an dieſen Berichten wahr iſt, kann niemand feſtſtellen. Daß Macedonius auf die ſeinem Einfluß zugänglichen Biſchofsſitze ſeine Geſinnungsgenoſſen erhob, ſo u. a. den Eleuſius in Cyzicus, den Marathonius in Nikomedien einſetzte (Socr. 2, 38, 4; Soz. 4, 20, 2), iſt gewiß glaublich. Intereſſant iſt, daß die orthodox denkenden Novatianer in Konſtantinopel und Umgegend das Schickſal der Katholiken teilten (Socr. 2, 38; Soz. 4, 20, 4 ff.). Beachtung verdient auch die Notiz, daß Macedonius ungetaufte Frauen und Kinder mit Gewalt zur Taufe genötigt habe (Soz. 4, 20, 3); denn dies war offenbar nicht eine anti-orthodoxe, ſondern eine antiheidniſche Maßregel, die ein dem Macedonius freundlicher Hiſtoriker des vierten Jahrhunderts zu einer Heldenthat des Glaubens gemacht haben würde. Thatſache iſt gewiß auch, daß Macedonius den Sarg Konſtantins aus der verfallenden Kirche, in der er ſtand, d. i. der Apoſtelkirche (Euseb., vita Const. 4, 70), in eine andere, die des Märtyrers Acacius, bringen ließ (Socr. 2, 38, 33 ff.; Soz. 4, 21, 3 ff.). Daß ein Tumult dabei entſtand, iſt gleichfalls ſehr glaublich; doch, wie die Frage des ὁμοούσιος dabei beteiligt ſein konnte, iſt um ſo weniger einzuſehen, je unwahrſcheinlicher es iſt, daß es der Homouſianer damals viele in Konſtantinopel gab. Auch das iſt gewiß nicht richtig, daß ſeit dieſer Zeit eine Spannung zwiſchen Konſtantius und Macedonius datierte. Wie Konſtantius zu der Translationsfrage geſtanden hat, könnte nur große Naivetät nach Sokrates und Sozomenos feſtſtellen wollen; die Spannung zwiſchen Konſtantius und Macedonius, die 360 ſchließlich zur Abſetzung des Macedonius führte, hatte gewiß andere, kirchenpolitiſche Gründe. Sokrates und Sozomenos meinen zwar, Macedonius habe es bis 360 mit den Akazianern, der Hofpartei (vgl. Bd II, 36, 47 ff.), gehalten (Socr. 2, 45, 1 = Soz. 4, 27, 1; anders Soz. 4, 24, 4 nach beſſerer Quelle!); aber ſie irren. Nicht nur Philoſtorgius (4, 9; vgl. 8, 17) berichtet, daß Baſilius von Ancyra (vgl. den A. Bd II, 435 f. und II, 34, 26 ff.) ihn für ſich gewann, auch Sabinus v. Heraklea hat den Macedonius zu den Homoiuſianern gerechnet (Soz. 4, 22, 8 ff.); ebenſo nennt ihn Epiphanius als Parteigenoſſen des Baſilius (haer. 73, 23. 27, ed. Petav. 870 D und 875 C), und der Bd VI, 540, 16 erwähnte, u. a. an Macedonius adreſſierte Brief des Georg v. Laodicea vom Jahre 358 (Soz. 4, 13, 2) beweiſt, daß Macedonius von Anfang an zu den Homoiuſianern gehörte. Mit den Homoiuſianern ſtand Macedonius an der Seite des Baſilius in Seleucia 359 (Bd II, 36, 35 ff.) den Akazianern gegenüber (vgl. Soz. 4, 22, 3 ff.), als Homoiuſianer iſt er auf der Konſtantinopolitaner Synode von 360 (Bd II, 37, 47 ff.) zugleich mit Eleuſius v. Cyzikus, Euſtathius v. Sebaſte u. a., bezw. etwas vor ihnen (Loofs, Euſtath. S. 7), abgeſetzt worden (Socr. 2, 42, 3; Soz. 4, 24, 3; Philost. 5, 1; Hieron. chron. ann. Abr. 2375). Nach Sozomenos (4, 26, 1) zog ſich Macedonius nach ſeiner Abſetzung auf einen Ort in der Nähe Konſtantinopels zurück und ſtarb dort. Daß dies letztere bald nach ſeiner Abſetzung geſchehen ſein muß, folgt daraus, daß Macedonius bei den Aktionen ſeiner Parteigenoſſen ſeit 364 (vgl. Bd V, 629, 30 ff.) nicht mehr beteiligt war (vgl. auch Soz. 8, 1, 7).

3. Zu einer eigenen Parteigründung hat alſo Macedonius nach 360 in dieſem Leben wahrſcheinlich gar keine Zeit mehr gehabt. Und was Sokrates (2, 45) und Sozomenos (4, 27, 1. 2) als ſeine neue Überzeugung angeben, entſprach ſeinem Denken mindeſtens ſeit 358; er war ſeit langem ein Geſinnungsgenoſſe des Euſtathius von Sebaſte (vgl. Bd V, 627 ff.), war auch ebenſo wie ſein Freund Marathonius, der ein Ptochotrophium gründete (Soz. 4, 27, 4), und andere ſeiner Parteigänger (Soz. 4, 27, 3; Gregor. Naz. or. 41, 8, MSG 36, 440 C) gleich Euſtathius (Bd V, 630, 15 ff.) ein Freund des Mönchtums (Soz. 4, 2, 3). Auch ſeine „pneumatomachiſchen“ Anſchauungen waren nichts Beſonderes: alle Homoiuſianer teilten ſie (Epiph. haer. 73, 1, ed. Petav. 845 D); denn die „pneumatomachiſche“ Meinung, daß der hl. Geiſt ein κτίσμα ſei, war gar kein neues Fündlein, es war die alte origeniſtiſche Tradition, und das Nicänum hatte vom hl. Geiſte gar nichts ausgeſagt. Überdies iſt, worauf ſchon Merenda (MSL 13, 199) mit Recht aufmerkſam gemacht hat, bis über das Jahr 367 hinaus über dieſe Frage im Gebiet von Konſtantinopel und Kleinaſien gar nicht debattiert: die Majorität der Homoiuſianer vollzog in dieſer Zeit in Bezug auf die Chriſtologie ihren Übergang zum Nicänum (vgl. Bd V, 629, 39—45), ſie waren die den Eudoxianern (Bd V, 580, 3 ff.) gegenüberſtehenden Vertreter der Orthodoxie (vgl. den Nachklang des Richtigen bei Soz. 7, 2, 2 und 8, 1, 7). Wie ſind ſie, bezw. ein Teil von ihnen, Ketzer geworden? — Die Entwickelung ſetzt ein in Alexandrien. Während ſeines dritten Exils (356—362) hörte Athanaſius durch den ihm befreundeten Biſchof Serapion v. Thmuis von Leuten, welche in Bezug auf die Chriſtologie den Arianismus aufgegeben hätten, den Geiſt aber für ein κτίσμα, ja für einen der dienenden Geiſter hielten, welche Hbr 1, 14 genannt ſind, alſo für einen Engel (Athan. ad Serap. 1, 1, MSG 26, 531 A). Athanaſius hat demgegenüber in ſeinen vier Briefen an den Serapion (MSG 26, 530—676) die Homouſie des Geiſtes als die allein richtige Lehre entwickelt (vgl. z. B. ep. 1, 27 p. 594 C) und hat nach ſeiner Rückkehr nach Alexandria auf der Synode von Alexandria (vgl. Bd II, 39, 54 ff.) die Wiederaufnahme von früher Kompromittierten davon abhängig gemacht, daß ſie das Nicänum acceptierten und die Theſe von der Kreatürlichkeit des Geiſtes verwürfen (tom. ad Ant. 3, MSG 26, 800 A). Dem Athanaſius, der lange im Orient geweilt hatte, wo ſeit Tertullian die Homouſie des Geiſtes ebenſo wie die des Sohnes, ja z. T. (nämlich bei binitariſchen Gedanken, vgl. Bd VIII, 59, 34 ff.) — mit der des Sohnes (vgl. das ſog. Sardicense, Hahn³ § 157) feſtſtand, konnte die Annahme der Homouſie des Geiſtes deſto weniger ſchwer fallen, je ſicherer ihm die Einheit in der Trinität war (vgl. Bd II, 204, 26). Weit ſchwieriger war es für die aus dem Kreiſe der Homoiuſianer ſtammenden und in der origeniſtiſchen Tradition ſtehenden Jungnicäner, hier mitzugehen. Daher die Zurückhaltung des Baſilius von Cäſarea (Bd II, 438, 39 ff.), der noch 371 in einer Feſtpredigt aus Klugheit von der Gottheit des hl. Geiſtes ſchwieg und deshalb von Gregor v. Nazianz ſich verteidigen und tadeln laſſen mußte (Greg. Naz. ep. 58, MSG 37, 114; Loofs Euſtath. S. 68; über B.s dogmatiſche Gedanken ſ. Schermann S. 89—145)! Daher die gewinnende Liebenswürdigkeit und die geſpreizte Vorſicht, die Gregor v. Nazianz gelegentlich entwickelt, wenn er die Gottheit des hl. Geiſtes vertritt (vgl. Bd VII, 145, 20 ff. und or. 41, 8, MSG 36, 440; über G.s dogmatiſche Gedanken ſ. Schermann S. 145 bis 167)! Daher die Objektivität, mit welcher derſelbe Gregor einmal die bunte Menge der Meinungen charakteriſiert, die in der Chriſtenheit noch um 381 in Bezug auf den hl. Geiſt vorhanden war, wenn er ſagt: „Von den Weiſen unter uns halten die einen den hl. Geiſt für eine Kraft (ἐνέργεια), die anderen für ein Geſchöpf, andere für Gott, noch andere (wie z. B. Euſtathius, ſ. Bd V, 629, 58) wollen ſich nicht entſcheiden aus Ehrfurcht, wie ſie ſagen, vor der Schrift, die ſich nicht deutlich darüber ausſpreche deshalb wollen ſie ihm weder göttliche Verehrung geben, noch ſie ihm abſprechen, nehmen alſo eine unklare, in der That aber ſehr ſchlimme, Stellung ein. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die einen dieſen frommen Glauben für ſich, die anderen wagen es, ihn auch auszuſprechen. Andere, die noch klüger ſein wollen, meſſen gewiſſermaßen die Gottheit, indem ſie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen ſolchen Abſtand behaupten, daß das eine nach Weſen und Macht unendlich, das zweite nach der Macht, aber nicht nach dem Weſen, das dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich ſei, indem ſie auf ihre Weiſe ausdrücken, was andere mit dem Unterſchied des Schöpfers, des Helfers und des Dieners ſagen“ (or. 31, theol. 5, 5, MSG 36, 137 CD). — Die Frage, wie es zwiſchen dieſen vorſichtigen Anwälten der Homouſie des Geiſtes und ihren einſt homoiuſianiſchen Geſinnungsgenoſſen, welche die Gottheit des hl. Geiſtes nicht annehmen wollten, zu dem Bruch gekommen iſt, der die letzteren als „Pneumatomachen“ in die Rolle der

Ketzer drängte, iſt nicht mehr ſicher zu beantworten. Die Autorität des Athanaſius, die Forderung des alexandriniſchen Konzils und das frühe Eingehen des Meletius v. Antiochien auf dieſe Forderung (vgl. Bd V, 629, 54 ff.) — dies Dreifache iſt vielleicht das Entſcheidende geweſen. Und der anſcheinend mehr durch dies Dreifache, als durch die vorgeſchobenen Gründe, bedingte Bruch zwiſchen Baſilius v. Cäſarea und Euſtathius von Sebaſte im Jahre 373 (Bd V, 629, 50 ff.) ſcheint nicht nur für Baſilius einen Wendepunkt bezeichnet zu haben: Euſtathius wurde der πρωτοστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως (Basil. ep. 263, 3 ed. Ben. III, 406 C, anni 377). Bei denjenigen Jungnicänern, welche die Homouſie des Geiſtes annahmen, ward ihre homöuſianiſche Vergangenheit vergeſſen: ſie ſind, wie die drei großen Kappadozier (Baſilius und die beiden Gregore), gar große ἅγιοι πατέρες geworden; bei denen aber, welche vor dieſem Schritte ſich ſcheuten, konſtatierte man ein Wiederdurchkommen der arianiſchen Grundfarbe (Basil. ep. 130, 1, p. 222 CD): als Ἡμιαρειανοὶ (ſo hießen bei den Homouſianern die Homoiuſianer) ἤγουν Πνευματομάχοι ſind ſie 381 in Konſtantinopel verurteilt worden (can. 1 Mansi III, 557 f.). Und doch iſt es mehr als zweifelhaft, ob irgend einer der Pneumatomachen in Bezug auf die Chriſtologie heterodox gedacht hat. Es mag zwar an der Nachricht des Sozomenos (7, 2, 3; weniger beſtimmt Socr. 5, 4, 3), die Pneumatomachen hätten auf einer im Jahre 378 zu Antiochia in Karien gehaltenen Synode beſchloſſen, vom ὁμοούσιος zum ὁμοιούσιος zurückzukehren, etwas Wahres ſein; denn ſchon Baſilius (ep. 244, 9 p. 382 A) warf dem Euſtathius vor, daß er einer in Cyzikus 376 vereinbarten Formel zugeſtimmt habe, welche das ὁμοούσιος nicht erwähne, aber das ὅμοιος κατὰ πάντα behaupte, und der Verfaſſer der sermones Arianorum (vgl. oben S. 41, 52) ſagt: Macedoniani dicunt filium similem per omnia et in omnibus patri (fragm. 6, MSL 13, 610 C). Allein, ſo wenig Euſtathius, wenn er aus kirchenpolitiſchen Gründen eine Rückkehr zu dem ὅμοιος κατὰ πάντα (vgl. Bd II, 35, 24 ff.) für zweckmäßig hielt, damit vom Nicänum, das er acceptiert hatte, zurückzutreten beabſichtigte (vgl. Loofs, Euſtath. S. 69 Anm. 3 und S. 77 Anm. 2), ſo entſchieden widerſetzten ſich die Macedonianer, an welche die sermones Arianorum ſich wenden, allen denen, qui dicunt esse differentiam inter lumen natum et non natum (fragm. 9, p. 613 B, vgl. 6 p. 610 C): als aequales honore und aequales virtute galten Vater und Sohn dem [uns unbekannten] Soziphanes, der damals ihr princeps war (ib. 9 p. 613 C). Der Arianer ſagt deshalb von Macedonianern und Orthodoxen: de patre et filio convenit eis, et de spiritu sancto dissentiunt (fragm. 6 p. 614 A). Entſcheidend iſt, daß Gregor v. Nazianz in einer 381 in Konſtantinopel gehaltenen Pfingſtpredigt die Pneumatomachen als περὶ τὸν υἱὸν ὑγιαίνοντες anredet (or. 41, 8, MSG 36, 440 B; vgl. theol. 5, 24 ib. p. 160 C: ἐξ ἡμισείας εὐγνώμονες und S. 147 not. 82 und 83). Wir hören auch, daß man auf dem Konzil von Konſtantinopel die 36 Pneumatomachen, die unter Führung des Eleuſius v. Cyzicus und Marcianus v. Lampſacus erſchienen waren (Bd II, 43, 48 f.), in gewinnender Weiſe an ihre Zuſtimmung zum Nicänum und an die frühere Kirchengemeinſchaft erinnert habe (Socr. 5, 8, 7), und Gregor v. Nazianz wirbt in der erwähnten gleichzeitigen Predigt um ſie, wie er ſelbſt ſagt, „nicht wie einer, der einen Sieg davontragen will, ſondern, um Brüder zu gewinnen, durch deren Trennung wir zerriſſen werden“ (or. 41, 8 p. 440 B). Da die Pneumatomachen einer Einigung durch ihren Weggang vom Konzil auswichen (Socr. 5, 8, 10), wurden ſie verurteilt (vgl. oben Zeile 13) und verfielen, nachdem auch die gütlichen Verhandlungen im Juni 383 (vgl. Bd V, 600, 7 f.), bei denen wiederum Eleuſius ſie vertrat (Socr. 5, 10, 24), reſultatlos verlaufen waren, den Ketzergeſetzen des Theodoſius (vgl. oben S. 41, 37). Doch verſichert Sokrates (5, 20, 4 f.) ausdrücklich, daß keine der diſſentierenden Gruppen außer den Eunomianern verfolgt und in ihren Gottesdienſten geſtört ſei. Erſt Neſtorius hat in Konſtantinopel und Cyzicus die Wegnahme „macedonianiſcher“ Kirchen veranlaßt und dadurch einzelne dieſer Pneumatomachen in die orthodoxe Kirche hineingenötigt (Socr. 7, 31). Die übrigen werden ausgeſtorben ſein.

Macedonius hat für dieſe ganze Entwickelung ſeit 360 nichts gethan. Daß man in der Zeit um 380—87 die Pneumatomachen in Konſtantinopel nach ihm nannte, erklärt ſich wohl daraus, daß ſeine von den in Konſtantinopel herrſchenden Homöern ſich getrennt haltenden Anhänger ſeit ſeinem Tode einen Biſchof ſich zu beſtellen nicht vermochten (Soz. 8, 1, 7), daher noch nach dem genannt wurden, deſſen Abſetzung ihre Trennung von den Homöern inauguriert hatte. Selten iſt ein Mann ſo unſchuldigerweiſe zum „Häreſiarchen“ geworden! — Eine monographiſche Bearbeitung des in dieſem Artikel behandelten Stoffes würde ſich lohnen. Ihre Reſultate habe ich hier nicht antecipieren wollen und können; dieſer Artikel iſt nicht mehr als eine Momentaufnahme des mir Überſehbaren. **Loofs.**

Mähriſche Brüder ſ. Bd III S. 445 ff.

Märkiſche Konfeſſionen, d. h. Konfeſſionen, giltig unter den deutſchen Reformierten der Mark Brandenburg ſind 1. die Confessio Sigismundi, worüber ſ. den Art. Sigismund Johann, Kurfurſt von Brandenburg; 2. das Leipziger Kolloquium vom Jahre 1631, d. h. die Erklärungen der reformierten Theologen, die daran teilnahmen, ſ. den Art. Bd XI S. 363; 3. die declaratio Thorunensis, nämlich die generalis professio doctrinae ecclesiarum reformatarum in regno Poloniae etc. und die specialis declaratio, welche die Reformierten bei dem Religionsgeſpräch zu Thorn 1645 übergaben. S. den Art. Thorn, Religionsgeſpräch. Der Text der drei Symbole bei Niemeyer, Collectio confessionum in eccles. reform. public. 1840 p. 642 sq.; Auguſti, Corpus libror. symbolic. 1827, p. 369 sq. **Herzog †.**

Märtyrer und Bekenner. — Vgl. die Litteratur Bd I 141 ff. u. VII, 554 ff. Ferner Dodwell, De paucitate martyrum in deſſen Dissert. Cyprianic. Oxf. 1684; Sagittarius, De natalitiis martyrum in primitiva ecclesia und De martyrum cruciatibus in primitiva ecclesia, beide ed. J. A. Schmid 1696; Bingham, Origines etc., IX, S. 132 ff.; Gaß, Das chriſtliche Märtyrertum und deſſen Idee, ZhTh 1859; A. Ehrhard, Die Legendenſammlung des Symeon Metaphraſtes und ihr urſprünglicher Beſtand, in der Feſtſchrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutſchen Campo Santo in Rom, Freib. 1897; Forſchungen zur Hagiographie der griechiſchen Kirche, RQS 11 (1897); Die vornicäniſche Litteratur. Straßb. Theol. Studien, 1. Supplementbd, Freib. 1900, S. 539 ff. (hier noch weitere Litteratur); H. Delehaye, L'Amphitheatre Flavien et ses environs dans le textes hagiographiques, Anal. Bolland. 16 (1897) und Brüſſel 1897. Die Kataloge der hagiographiſchen Handſchriften herausgeg. von den Bollandiſten in den Anal. Boll. und ſelbſtſtändig; E. Amelineau, Les actes des martyrs de l'église copte, Par. 1900; H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geſch. u. ihr Wert, AGG 1900; Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, Freib. 1902; Acta martyrum selecta von O. v. Gebhardt, Berlin 1902; A. Urbain, Ein Martyrologium der chriſtl. Gem. zu Rom, TU NF VI, 3; A. Deißmann, Ein Originaldokument aus der diokler. Chriſtenverfolgung, Tüb. u. Lpz. 1902.

Märtyrer heißen die Zeugen der chriſtlichen Wahrheit unter Verfolgungen. Werden im NT (vgl. beſ. Zahn, NTl. Einl.² II, 15) die Augenzeugen des irdiſchen Wandels Jeſu und ſeiner Auferſtehung ſo genannt, ſo doch auch ſchon die, welche mit ihrem Blute dies Zeugnis bekräftigt haben (AG 22, 20; Apk 2, 13. 17, 6, vgl. 6, 9. 20, 4 *τῶν ἐσφαγμένων* reſp. *πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν*). Leiden und Verfolgungen um ſeines Namens willen hatte der Herr ſeinen Jüngern vorherverkündigt (Mt 5, 10 ff. 10, 17 ff. 23, 34. 24, 9. 21 f.; Mc 13, 19 f.; Lc 11, 49. 12, 4; Jo 15, 18 ff. 16, 2 ff.). Die Bezeugung ſeines Namens iſt mit Verfolgungsleiden unzertrennlich verbunden (AG 9, 16. 14, 22.; 2 Ti 3, 12; 1 Pt 2, 21), aber eben deshalb ſind dieſe ein Ruhmestitel für den Chriſten (AG 5, 41; Rö 5, 3; 2 Ko 4, 8 f. 12, 10; 1 Pt 2, 19 f. 4, 13). An ſolchen Zeugen unter Verfolgungen hat es daher nicht gefehlt ſeit der Geißelung der Apoſtel, der Steinigung des Stephanus, der Hinrichtung des Jakobus, den Leiden eines Petrus und Paulus (Jo 21, 19; AG 5, 40. 7, 56. 12. 14, 19. Kap. 21 ff.; 2 Ko 11, 23 ff.; 2 Ti 4, 16 ff.). Im Gegenſatz zu der Annahme ungezählter Scharen von Märtyrern, von denen die Legende und zahlreiche Märtyrerakten und Martyrologien (ſiehe über dieſe Bd I, 140 ff.) berichten, oder auf die man aus dem Befund der Katakomben (ſ. d. A. Blutgläſer Bd III, 266 ff.) geſchloſſen hat, behauptete zuerſt Dodwell eine nur geringe Zahl derſelben. Origenes nennt in der That C. Cels. III, 8 die wegen ihres Glaubens getöteten *σφόδρα εὐαρίθμητοι*, aber offenbar im Verhältnis zur Geſamtzahl der Chriſten, und auch bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts haben „in keinem Jahrzehnt, vielleicht in keinem Jahr, Märtyrer ganz gefehlt“ (ſ. Bd III, 824, 45). Unſere Kunde iſt nur eine gelegentliche. Von den Märtyrern in der von Tacitus, Annal. 15, 44 geſchilderten neroniſchen Verfolgung redet 1 Clem. 6, vgl. Hbr 10, 32 ff. Wie die Apk 7, 14 f. die Märtyrer aus der antichriſtlichen Verfolgung in weißen Kleidern und mit Palmzweigen ſchildert (vgl. auch Apk 2, 7. 10 f. 17. 26. 3, 5. 12. 21), ſo können nach Hermas (Sim. 8, 1, 18. 2, 1. 3, 6) die, welche „für das Geſetz“ gelitten, ſogar Früchte an ihren Zweigen aufweiſen und ſollen daher mit Palmen bekränzt werden. Als Plinius um 112 in Bithynien gegen die Chriſten vorgeht, genießen dieſe bereits den Ruf, ſich durch keine

Verfolgung zur Verleugnung zwingen zu laſſen. Die Briefe des Ignatius (über den nacheuſebianiſchen Urſprung der Akten ſeines Martyriums vgl. Zahn, Ignatius S. 25 ff. und Lightfoots Ausgabe; zuletzt Funk, KGl. Abhandl. u. Unterſ. II) zeigen ebenſo ſein glühendes Verlangen nach dem Martyrium (Ad Rom.), wie die dem Märtyrer überall entgegengebrachte Verehrung (Ad Eph. 1. 2. Magn. 2. 6. Trall. 1. Sm. 9). Wie charakteriſtiſch der Brief der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium Polykarps für die Wertſchätzung des Martyriums um 155 iſt, habe ich Bd III, 554, 47 ff. ausgeführt. Zugleich wird dort doch davor gewarnt, ſich freiwillig zum Martyrium herzuzudrängen (4 [Euſ. IV, 15, 8]: *οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς πϱοσιόντας ἑκουσίως*). Es iſt auch eine andere Stimmung, wenn die Märtyrer, von denen Juſtin, Apol. II, 2 erzählt, und Juſtin ſelbſt (vgl. die Akten ſeines Martyriums 5, 6: *δι' εὐχῆς ἔχομεν .. τιμωϱηϑέντες σωϑῆναι*) ebenſo die ſcillitaniſchen Märtyrer um 180 (Pass. 15), ihre Verurteilung freudig begrüßen, wie wenn die ſichtlich montaniſtiſch beeinflußte Agathonike, in den Akten des Karpus, Papylus und ihres eigenen Martyriums 42 ff., von der Todesfreudigkeit des Karpus begeiſtert und das himmliſche Mahl ſchauend, mit Frohlocken zu jenem auf dem Holzſtoß ſpringt (TU III, 2, 451 f.). Ob die Schar, die ſich in der Verfolgung des Arrius Antoninus in Kleinaſien freiwillig als Chriſten bekannte (Tertull., Ad Scap. 5), dies aus ſchwärmeriſcher Begeiſterung that, bleibt unentſchieden. Während die Gnoſis geneigt war, eine unlautere Umgehung des Martyriums zu empfehlen (vgl. Tertullians Scorpiace. Clem. Alex. Str. IV, 13 ff.), die Marcioniten nicht wenige Märtyrer in ihren Reihen zählten (Euſ. KG IV, 15, 46; V, 16, 21), verwarfen die Ausſprüche der „neuen Prophetie" die Flucht in der Verfolgung und forderten zu freiwilligem Martyrium auf (Tert., De fuga 9. 11; De anima 55). — Der ergreifende Bericht über die Verfolgung zu Lyon (Euſ. KG V, 1—3) giebt zugleich einen Einblick in die Beurteilung des Martyriums von ſeiten der Kirche. Gott verleiht den Märtyrern die Kraft, leidet in ihnen und beſiegt durch ſie die Widerſacher (V, 1); an ihnen, Chriſti Athleten und ſeiner geſchmückten Braut, glaubt man einen Wohlgeruch wie von irdiſcher Salbe wahrzunehmen (V, 1, 35; vgl. IV, 15, 37). Einen Beweis ihres demütigen Sinnes ſieht man darin, daß ſie noch nicht als „Märtyrer" gelten wollen, ſondern nur als „Bekenner", die der „Gnade der Vollendung" noch bedürfen (V, 2, 2 f.); ebenſo aber auch darin, daß ſie Fürbitte für die Gefallenen einlegen (V, 2, 5 f.). Dies Recht der Fürſprache pflegte auch ſonſt geübt zu werden (vgl. Euſ. V, 18, 7; Tert., Ad mart. 1: quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt; Acta Pionii 12); als Montaniſt hat Tertullian aufs herbſte darüber geſpottet, dem Märtyrer möge genügen die eigenen Sünden zu tilgen (De pud. 22). Übertrieben aber offenbar im Anſchluß an wirkliche Vorgänge ſchildert Lucian, De morte Peregrini 12 (er ſagt auch *ἑκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί*) die Verehrung und Fürſorge, die den Märtyrern zu teil wurde. Auch Tertullian tadelt als Montaniſt die übermäßige Verſorgung der Märtyrer; infolge deſſen habe ein ſolcher auf der Folter mit Verdauen beſchäftigt (digessit nicht discessit mit den Ausgaben iſt zu leſen) nicht zu bekennen vermocht und ſomit verleugnet (De ieiun. 12). Entgegengeſetzt hatte Tertullian früher ſelbſt Ad mart. 1. 2 (per curam ecclesiae et agapen fratrum) geurteilt. Zwar Pionius, deſſen Martyrium freilich trotz Euſ. KG IV, 15, 47 wohl erſt unter Decius fällt, weiſt Darbringungen zurück (Pass. Pion. 11). Aber auch eine Perpetua erkennt dankbar die ihr durch Diakonen verſchaffte Erleichterung an (Pass. Perp. 3, vgl. auch 9). In dieſer Passio erſcheint es als ein Vorrecht der Märtyrer Offenbarungen zu erbitten (4), als ihre Aufgabe der Kirche Frieden zu vermitteln (13); ſo ſehr leidet Chriſtus mit ſeiner Kraft in ihnen, daß ihnen ſelbſt die Empfindung des Schmerzes erſpart bleiben kann (9. 15. 20); vgl. auch Bd VII, 555, 4 ff. Ueber die göttliche Machterweiſung im Martyrium ſ. auch Tert., De fuga 9.; Hipp., In Dan. II, 38, 4. Als Prärogative der Märtyrer bezeichnet es Tertullian, unmittelbar durch den Tod zur Verherrlichung zu gelangen (De resurr. c. 43; De an. 55), und ebenſo Hippolyt (In Dan. II, 37, 4 *οὗτος γὰϱ οὐκέτι οὐδὲ κϱίνεται, ἀλλὰ κϱινεῖ, μέϱος ἴδιον ἐν τῇ πϱώτῃ ἀναστάσει ἔχων*). Beide ſind ſich doch zugleich bewußt, daß auch ein Märtyrer (Tert., De praescr. 3: si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr) in Häreſie oder in ſchwere Sünden geraten könne (Hipp., In Dan. II, 37, 2, vgl. dazu TU, NF I, 2 S. 71). Von Calliſt berichtet Hippolyt Philoſ. IX, 12, daß er um Märtyrer zu werden, den jüdiſchen Gottesdienſt geſtört habe; dafür in die Bergwerke Sardiniens verſchickt, aber unter den durch Marcia Befreiten zur Freiheit gelangt, gilt er fortan als Confeſſor (und wird ſchließlich römiſcher Biſchof; vor ihm unter den römiſchen Biſchöfen nur Telesphorus Märtyrer).

Nach den Kanones Hipp. 45 f. hat der Märtyrer Anſpruch auf die Aufnahme in das Presbyterium; vgl. dazu Tert., Adv. Val. 4 und nach Hipp. (?) bei Euſ. KG V, 28 den Märtyrerbiſchof Natalis. Das Geſchick der Märtyrer in jenen Tagen zeigt Hippolyts lebensvolle Schilderung der antichriſtlichen Verfolgung, wo allgemein geſchehen werde, was jetzt μερικῶς (In Dan. IV, 50 f.) Im Übrigen ſtehen bei Tertullian (z. B. Apol. 30) noch die gleichen Todesarten: wilde Tiere, Feuer, Schwert, Kreuz in Ausſicht, wie ſchon bei Ignatius (Ad Rom. 5; Sm. 4, 2), daneben die Verſchickung auf die Inſeln und in die Bergwerke (Apol. 39). Über die Verurteilung von Chriſtinnen ad lenonem ſtatt ad leonem vgl. Apol. 50. De pud. 1, auch Pass. Pion. 7. Euſ. KG VIII, 14, 14; dazu Mommſen, Strafr. S. 955. Nicht ohne Grund hat Clemens Alex. ſo eingehend Stromm. IV, 13—104 vom Martyrium gehandelt; er verwirft zwar die freiwillige Selbſtangabe, beurteilt jede chriſtliche Lebensführung als ein Martyrium, aber erblickt doch im Märtyrertod den einzigen Weg zur Vollkommenheit (S. 596 f. 623). Origenes hat nach Euſ. KG VI, 1 ff. als Jüngling, am freiwilligen Martyrium gehindert, doch um ſo eifriger ſeinen Vater zum Ausharren ermutigt und die Märtyrer ſelbſt zur Richtſtätte geleitet. Später preiſt er in einem Εἰς μάρτυρας προτρεπτικὸς λόγος, wohl um 235, das Martyrium als die innigſte Vereinigung mit Chriſtus (10), als die einzige äquivalente Gabe an Gott (28); vielleicht, daß manche durch das Blut der Märtyrer erkauft werden (50). Methodius, Symp. S. 156 preiſt doch auch die Jungfräulichkeit als Martyrium. Eine Ueberſicht über die Martyrien von 180—249 giebt Neumann S. 283 ff.

Eine ungleich größere Zahl von Märtyrern und Bekennern, freilich auch von Verleugnenden, wurde durch die ſyſtematiſchen Verfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts geſchaffen. Jetzt ward daher ſowohl die Frage nach der Wiederannahme der Gefallenen (ſ. d. A. lapsi Bd XI, 283 ff.), wie die nach der den Confeſſoren dabei einzuräumenden Mitwirkung eine brennende. Cyprians Briefe zeigen den Anſpruch der Confeſſoren, von ſich aus die Aufnahme Gefallener zu verfügen (ep. 15. 22, 2. 23. 27 ꝛc.), und er muß ihnen entgegenkommen und ſich zu Kompromiſſen mit ihnen herbeilaſſen (ep. 18 ff.). Die Flucht in der Verfolgung iſt immer noch mit einem gewiſſen Makel behaftet, wie z. B. die Selbſtrechtfertigung des Dionyſius von Alexandrien und die Stellungnahme der römiſchen Presbyter zu Cyprians Flucht zeigen. Cyprian aber bezeichnet eine ſolche Flucht unter Preisgebung ſeines Beſitzes als ein Bekenntnis zweiten Grades (De laps. 3), wie er anderwärts die Todesverachtung in der Pflege Peſtkranker dem Martyrium an die Seite ſtellt (De mortalitate 17). Er hat ſelbſt ein ruhmvolles Martyrium erduldet, wie auch mehrere römiſche Biſchöfe. Von manchen Märtyrern dieſer Zeit im Orient ſind noch echte Akten erhalten (Ruinart ed. Ratisb. S. 185 ff.). Viel zahlreicher ſind freilich die Märtyrerakten aus der diokletianiſchen Verfolgung. Die Mitteilungen des Euſebius in der KG und in der Schrift über die Märtyrer Paläſtinas, der Bericht des Laktanz, des Theophilus über ſyriſche Märtyrer u. a. geben hier zuverläſſige Kunde. Andererſeits hat eine Sichtung des Echten vom Unechten und Verunechteten in den erhaltenen Akten noch nicht ſtattgefunden. Aber es iſt Ausſicht, daß der Umfang unſerer Kenntnis der Martyrien dieſer Zeit ſich noch beträchtlich erweitern wird. Ehrhards Forſchungen haben gezeigt, daß neben den Bearbeitungen der Martyrien durch Symeon Metaphraſtes ſich auch noch die älteren Geſtaltungen derſelben erhalten haben, und eine vergleichende Unterſuchung darf hoffen noch wertvolle Ergebniſſe über den urſprünglichen Beſtand zu zeitigen. Ebenſo läßt eine Erforſchung der lateiniſchen Martyrien erkennen, daß dieſelben oder ihre Grundlagen teilweiſe in recht frühe Zeit zurückreichen. Auch dürfen diejenigen freilich knappen Paſſionen des Martyrologium Hieronymianum, die dem Nikomediſchen Kalender entſtammen und den Märtyrerakten der Bibliothek zu Nikomedien entnommen ſind, einen hohen Wert beanſpruchen (Achelis S. 190). Der urſprüngliche Beſtand an Märtyrernamen in jenem Martyrologium iſt namentlich durch Ausſcheidung der Dubletten annähernd feſtzuſtellen, (ebendaſ. 193 ff.), ein Ergebnis, das beſonders der Kenntnis der Märtyrer in dieſer Verfolgung zu gute kommt. Die Gegenſätze in betreff der Verpflichtung zum Martyrium haben jetzt das meletianiſche und das donatiſtiſche Schisma hervorgerufen. Petrus von Alexandrien hat durch ſein ſpäteres Martyrium ſein früheres Verhalten wieder ausgeglichen; dennoch ſpielt das meletianiſche Schisma noch in die arianiſchen Streitigkeiten hinein. Den Anlaß zu der donatiſtiſchen Spaltung (ſ. d. A. Bd IV, 789 f.) bot das rückſichtsloſe Vorgehen Cäcilians gegen die für die Pflicht des Martyriums eifernde Partei und gegen die den karthagiſchen Märtyrern erwieſene Verſorgung und Verehrung (vgl. die donatiſtiſche Passio des Saturninus und ſeiner Genoſſen MSL 8 Sp. 688 ff.). Durch die Forderung der Auslieferung der bibliſchen Schriften war in dieſer Verfolgung die Frage nach der Bekenntnispflicht eine beſonders komplizierte geworden; daher traten gerade an ihr die zuvor latenten Gegenſätze beſonders deutlich zu Tage. Die ſeit der Verfolgung der Donatiſten unter Konſtans mit dieſen verbundenen Circumcellionen (ſ. Bd IV, 793, 42 ff.) aber erwählten nicht ſelten den freiwilligen Tod, um Märtyrer zu werden. Schon von ihren Vorläufern erfahren wir durch Auguſtin ep. 185, 3, 12 und C. Gaudent. I, 28, 12, daß ſie bei heidniſchen Götterfeſten das Martyrium zu erlangen ſuchten (vgl. auch die Erſcheinungen, deren Clem. Alex. Str. IV, S. 571 gedenkt). Auf die Zeugniſſe für die nunmehr den Märtyrern gewidmete ſuperſtitiöſe Verehrung bei Optatus 1, 16, Euſ. KG VIII, 6 und im „Teſtament der vierzig Märtyrer“ iſt ſchon Bd VII, 555, 16 ff. verwieſen, ſowie darauf, daß gerade der Beſitz der Gebeine dieſer Vierzig auf vielen Seiten behauptet wurde, und dieſelben dadurch in die Stellung von Schutzgöttern kamen, ſelbſt in den Augen eines Baſilius und Gregor.

Als lavacrum sanguinis iſt das Martyrium ſtets bezeichnet worden (Tert., De bapt. 16; De pat. 13; Scorp. 6. 12 sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur. Orig. l. c. 30); Cyprian ſchildert es Ad Fortunatum pr. 4 als baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius etc. Von des Methodius Schrift De martyr. wiſſen wir nur, daß er das Martyrium durch Chriſti eigenes Leiden geweiht ſah. Pſ 66, 10 iſt ihm von den Märtyrern geredet, die den wahren Olympiſchen Kampf ſiegreich beſtehen, und denen er ſelbſt zugezählt zu werden begehrt (De res. I, 56). Vorzügliche Vorbilder für das Martyrium erblickte man in den drei Jünglingen Da 3 (Hipp., In Dan. II, 18 f.; Orig. l. c. 33; Meth., De res. I, 56, 8), in Daniel, Eleazar 2 Mak 6, in der Mutter mit den 7 Söhnen 2 Mak 7 (vgl. Hipp. l. c. III, 22 f.; Orig. l. c. 22—27. 33; Meth. l. c. I, 56). An den Todestagen der Märtyrer als ihren Geburtstagen, deren Feier ſchon das Mart. Polyc. 17 gedenkt, werden bereits nach Tert., De cor. 3 Oblationen dargebracht, und Cyprian ſchärft die ſorgfältige Aufzeichnung jener Tage ein, damit ſolche Feier von Oblationen und Opfern zu ihrem Gedächtnis ſtattfinden könne (oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum). Man erhoffte davon beſondere Segnungen 12, 2; vgl. sacrificia pro eis semper . . offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus ep. 39, 3).

Als mit der Aufrichtung der Reichskirche das Martyrium der Vergangenheit angehörte, andererſeits jetzt heidniſche Superſtition ungehemmt in die Kirche einſtrömte, ſteigerte ſich von ſelbſt die Verehrung der Märtyrer ins Ungemeſſene. Zwar beſaß man noch Heroen der Tugend, die man ihnen annäherte, in den Größen des Mönchtums, aber die eigentlichen Heiligen blieben die Märtyrer. Prudentius und Fortunatus haben ſie jetzt dichteriſch beſungen. War bis dahin die Verehrung der Märtyrer eine zumeiſt lokal beſchränkte, ſo vollzog ſich jetzt ein gegenſeitiger Austauſch. Der Heroenkult ward jetzt zum Märtyrerkult, die Opfermahlzeiten der Parentalia zu denen der Natalitien der Märtyrer, die Reden auf die Heroen zu ſolchen auf die Märtyrer; über den Reliquien der Märtyrer werden die Altäre errichtet, man vertraut auf ihre Fürſprache bei Gott; doch hat ſchon ein Jovinian gegen die Überſchätzung der Märtyrer und ein Vigilantius gegen die Verehrung ihrer Reliquien geeifert, Hieron., Adv. Jov. II, 20. Adv. Vigil. 1 (das Nähere ſ. Bd VII, 555 f.).

An Märtyrern hat es freilich auch in ſpäteren Zeiten der Kirche nicht gefehlt. In Perſien, Armenien, Arabien ꝛc. wurden die Chriſten gerade ſeit der Aufrichtung der Reichskirche Gegenſtand der heidniſchen Verfolgung, nicht minder anderwärts von ſeiten der arianiſchen Germanen, zum Teil auch der Anhänger Mohammeds, wie ſie ſelbſt auch ihrerſeits die Ketzer aufs blutigſte verfolgen ließ. Schon die Donatiſten haben dies letztere als Merkmal, daß die katholiſche Kirche nicht die rechte ſei, geltend gemacht. Für das Mittelalter braucht nur an die zahlreichen Märtyrer unter den Waldenſern, ſtrengen Franziskanern, Apoſtelbrüdern, Lollarden, an das Martyrium eines Huß und Savonarola erinnert zu werden. Bei Beginn der Reformation hatte Luther alsbald Anlaß ſein Märtyrerlied zu dichten. Ihre zahlreichen Märtyrerlieder ſind ein Zeugnis wie von den erduldeten Verfolgungen ſo von der Martyriumsfreudigkeit der Täufer. Überall wo Rom vorübergehend oder dauernd über die Macht verfügte, hat es ungezählte Märtyrer des Evangeliums geſchaffen. Zumal die reformierte Kirche Frankreichs ward zu einer eigentlichen Märtyrerkirche. Auf ihren Miſſionsgebieten, beſonders in Japan und China, beſiegelten auch nicht wenige Chriſten der römiſchen Kirche ihr Bekenntnis mit dem Tod und ſind zum Teil heilig geſprochen worden. Das Blut der Märtyrer hat ſich auf den evangeliſchen Miſſionsgebieten in Madagaskar (wo jedoch die Zahl der wirklichen Märtyrer lange ſehr überſchätzt wurde) und in Uganda aufs Neue als Saat des Evangeliums bewieſen. In den entſetzlichen Verfolgungen der Chriſten Armeniens und Chinas haben nicht wenige den Tod und das größte Elend ſtatt der Verleugnung erwählt, ohne daß freilich die Chriſtenheit unſerer Tage den erſteren jene ſchuldige Teilnahme zugewandt hätte, die in der Kirche früherer Zeiten ſelbſtverſtändlich war. — Die aus der nordafrikaniſchen Kirche bekannte Erſcheinung, daß manche den freiwilligen Flammentod erwählten, um Märtyrer zu werden, hat ſich bei den „Altgläubigen" Rußlands wiederholt.

Die evangeliſche Kirche kreiert keine Märtyrer. Ihr iſt es nicht minder groß, Chriſto zu leben als für ihn zu ſterben. Aber auch ihr iſt das Gedächtnis derer wert, die auch im buchſtäblichen Sinn ihrem Herrn Treue bis in den Tod bewährt haben. **Bonwetſch.**

Märtyrer, die vierzig. — ASB t. II Mart. p. 12—19. Ruinart, Acta primorum Martyrum sincera, Amstel. 1713, p. 521 sq. (ed. Ratisb. 1859, p. 543 sq.). Frz. Görres, Krit. Unterſ. über die Licinianiſche Chriſtenverfolgung, Jena 1875, S. 104 ff. Derſ. in ZwTh 1878, 64—70. Nath. Bonwetſch, Das Teſtament der 40 Märtyrer zu Sebaſte, NkZ 1892, 705—726. J. Haußleiter, Zu dem Teſt. der 40 Märtyrer, ebd. S. 978—988. Bonwetſch, Das Teſtament der 40 Märtyrer, neue griech. Textausg. mit Erläuterungen, in den Studien z. Geſch. der Theol. u. Kirche I, 1, Leipzig 1897.

Das am 9. oder 10. März gefeierte Martyrium der ſog. 40 Ritter — richtiger der 40 Märtyrer von Sebaſte (in Kleinarmenien) — gehört zu den beſtbezeugten Thatſachen der altchriſtlichen Märtyrergeſchichte (ſ. den Art. Acta Martyrum I, 143, 3—5). Schon Baſilius d. Gr. (Hom. de XL martt., in MSG t. 31, p. 508 sq.; vgl. Ruinart l. c., p. 545) weiß über das wohl ins J. 320, zu Anfang der Liciniſchen Chriſtenverfolgung, fallende Ereignis Genaueres zu berichten. Die gegenüber den Lockungen und Drohungen des heidniſchen Befehlshabers ſtandhaft bei ihrem Bekenntnis verbliebenen 40 Chriſten werden nackt auf der gefrorenen Eisdecke eines Teiches eine ganze Nacht hindurch der ärgſten Winterkälte ausgeſetzt. Sie alle bis auf einen erleiden ſtandhaft den Tod des Erfrierens; der eine Abgefallene ſtirbt bei Empfang des heißen Bades, das ihm zur Sicherung ſeiner Wiederherſtellung verordnet worden war. Als der heidniſche Wärter Zeuge hiervon wird, bekennt auch er den Chriſtenglauben und geſellt ſich freiwillig den Erfrierenden hinzu, ſo daß die Zahl Vierzig der den Zeugentod Erleidenden doch voll wird. Die Leichen der Getöteten werden verbrannt und ihre Aſche ins Waſſer geſchüttet, wodurch (wie Baſilius im Schlußkapitel ſeiner Homilie bemerkt) „die auf der Erde zuvörderſt Gepeinigten und dann in der Luft Erſtarrten ſchließlich durch Feuer und Waſſer hindurchgeführt wurden", zu buchſtäblicher Erfüllung des Pſalmworts Pſ 66, 12. — Schon des Baſilius Zeitgenoſſen Ephräm (Opp. gr. t. II, Rom. 1743, p. 341 sq.) und Gregor v. Nyſſa (in MSG 46, 749 sq.), ſowie zu Anfang des 5. Jahrhunderts Gaudentius v. Brescia (MSL 20, 946) bezeugen dieſelbe Legende. In den aus ſpäterer Zeit als dieſe Väter herrührenden Acta martyrii (ſ. ASB l. c., p. 19—21) werden auch die Namen der 40 Getöteten genannt, und kehren die einzelnen Züge der Paſſion wieder, bereichert mit Ausſchmückungen, welche eine ſpätere Geſtalt der Überlieferung zu erkennen geben. Daß jedoch der weſentliche Inhalt dieſes Berichtes, namentlich auch die 40 Namen, auf thatſächlichem Grunde ruhen, hat die neuerdings durch Bonwetſch vorgenommene genauere Unterſuchung einer *Διαθήκη τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ τεσσεράκοντα μαρτύρων* gezeigt — eines in griechiſchem Texte zu Wien und Paris, in altſlaviſcher Überſetzung im Troitzko-Sergiewſchen Kloſter bei Moskau erhaltenen Schriftſtückes, welches durch gewichtige innere Indicien, beſonders auch durch die Wiederkehr der 40 Namen in ſeiner Unterſchrift, durch die damit verbundenen Grußbeſtellungen ꝛc., ſich als echte Urkunde zu erkennen giebt, die dem Verfaſſer jener Paſſion wohl ſchon vorlag. S. den griechiſchen Text nach der Wiener Hdſ. ſamt einer Verdeutſchung der ſlav. Verſion in der erſten, ſowie dann — unter Kollation auch der Pariſer Hdſ. noch ſorgfältiger wiedergegeben — in der zweiten der oben genannten Abhandlungen von Bonwetſch und vgl., was die Echtheitsindizien betrifft, beſonders auch Haußleiter a. a. O. **Zöckler.**

Mäßigkeitsvereine ſ. Enthaltſamkeit Bd V S. 396, 31.

Magarita, Magarites. Bei einigen Schriftſtellern des Mittelalters Benennung für die Apoſtaten von der chriſtlichen Religion, namentlich für diejenigen, die zum Islam übertraten. Woher die Benennung rührt, iſt unbekannt. S. Du Cange s. v. **Herzog †.**

Magdalena ſ. Maria Magdalena.

Magdalenerinnen. — Helyot, Geſch. aller Kloſter- und Ritterorden III, 426—455. Giucci, Iconografia storica etc., VIII, 122—126. Fehr, Mönchsorden I, 419 ff., II, 317 ff. Uhlhorn, Chriſtl. Liebesthätigkeit II, 298—303, 500. Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 528—533; II, 311, 350.

Ueber Magdalenenaſyle im Proteſtantismus ſ. beſ. C. Herbſt, Die Magdalenenſache mit beſ. Rückſicht auf Holland und die Aſyle vom Rhein, Elberfeld 1867; Uhlhorn III, 390. 398. 404; Th. Schäfer, D. weibl. Diakonie ꝛc., Hamburg 1880, II, 89 ff.; derſ., Art. „Heldring“ in d. Enc. VII, 613—615. Vgl. A Niemann, Art. „Unſittlichkeit und deren Bekämpfung“ in Schäfers Evang. Volkslexikon, Bielefeld 1900, S. 775—778 (hier am Schluſſe reichliche Mitteilungen über die neueſte Litteratur).

Ein einheitlicher Urſprung der verſchiedenen, ſeit den letzten Jahrhunderten des Mittelalters unter dieſem Namen entſtandenen Genoſſenſchaften zur Pflege und Rettung gefallener Frauen dürfte ſchwer nachzuweiſen ſein; die verſchiedenen Kongregationen des Namens ſcheinen polygeniſtiſch, d. h. von einander unabhängig an verſchiedenen Orten, ins Daſein getreten zu ſein. Als älteſte Vereine von Büßerinnen unter dem Patronat der h. Maria Magdalena gelten mehrere auf deutſchem Boden entſtandene Inſtitute dieſer Art, z. B. der Magdalenerinnenkonvent zu Metz, welcher (gewiß übertreibend) ſeine Exiſtenz ſogar bis auf das Jahr 1005 zurückzuführen ſuchte; das Reuerinnenkloſter zu Trier, das um 1148 gegründet ſein ſoll (nach Marx, Geſch. v. Trier IV, 401, deſſen Angabe aber ausreichender Belege entbehrt). Beſtimmtere Nachrichten liegen vor über mehrere zu Anfang des 13. Jahrhunderts, wohl im Zuſammenhang mit der vom hl. Franz ausgehenden Erweckung, erfolgte Gründungen derartiger Inſtitute, nämlich zuerſt über ein Büßerinnenkloſter auf dem Frankenberge zu Goslar (geſtiftet gegen 1215, laut einem Erlaß des Kardinals Otto von 1220 im Chronicon coenobii montis Francorum Goslariae [Frankfurt 1698], p. 8); ſodann über die von einem Prieſter Rudolf zwiſchen 1220 und 1230 zu Worms und Straßburg geſtifteten Klöſter der hl. Maria Magdalena; desgleichen über ein um dieſelbe Zeit entſtandenes Haus zur Aufnahme gefallener Frauen in Speier (Uhlhorn II, 299. 500). Beſtätigungsbullen zu gunſten der Privilegien deutſcher Frauenvereine unter dieſem Namen erließen die Päpſte Gregor IX. und Innocenz IV. zwiſchen 1227 und 1251 (vgl. die Regeſten darüber bei Grotefend, Beiträge zur Geſch. der Stadt Frankfurt, 1881). Die in den betr. Klöſtern wohnenden Schweſtern folgten der Regel Auguſtins und wurden von Pröpſten, die ein dem ganzen Orden vorgeſetzter Generalpropſt beſtätigte, beaufſichtigt. Klöſter dieſer Art befanden ſich um 1250 auch u. a. zu Erfurt, Prenzlau, Malchow, Wien, Regensburg ꝛc., und zwar angeſchloſſen bald an dieſen bald an jenen größeren Orden — wie denn die Inſaſſinnen ſolcher Magdalenenhäuſer ihre Regel häufig wechſelten (Uhlh. II, 301). — Die letzten mittelalterlichen Jahrhunderte brachten weitere Gründungen in beträchtlicher Zahl. Johann Milicz, der böhmiſche Vorläufer Huſſens, ließ um 1372 in Prag ein großes Haus für büßende Gefallene herrichten, in deſſen der hl. Magdalena geweihten Kapelle tägliche Predigten für die Neubekehrten gehalten wurden; die in dem vorher ſehr verrufenen Stadtteil „Klein-Venedig“ (Benatky) gegründete Stiftung erhielt den Beinamen „Klein-Jeruſalem“ (Neander, KG. II, 769). Schon vor dieſem Prager Magdalenum ſollen ähnliche Häuſer in Marſeille (durch den „ſel. Bertrand“, 1272) ſowie in Neapel (1324, durch Königin Sancia von Aragonien) entſtanden ſein. Das erſte beſtimmtere Hervortreten der Magdalenerinnen von Metz fällt ins Jahr 1432. In Paris trat 1492 unter Biſchof Johann Simon V. ein Konvent ſolcher Frauen ins Daſein, verfaßt nach der Nonnenregel Auguſtins, mit einem Artikel in den Statuten, welcher ausdrücklich nur gefallenen Frauensperſonen und zwar ſolchen von jüngerem Alter (noch unter 35 Jahren) die Aufnahme geſtattete. In Rom ſtellte Leo X. 1520 eine derartige, gleichfalls nach Auguſtinerregel verfaßte Genoſſenſchaft von Madalenotten unter die Aufſicht einer Erzbruderſchaft barmherziger Brüder, räumte ihr ein Gebäude ein und beſchenkte ſie reichlich. 1550 entſtand in Sevilla ein ähnlicher Konvent, 1618 desgleichen in Rouen und Bordeaux u. ſ. f. — So ſtrenge die den meiſten dieſer Büßerinnenvereine vorgeſchriebenen Kaſteiungen waren — für jenen Pariſer Verein z. B. allfreitägliche Geißelung, ſowie während der Karwoche ſogar tägliche Geißelung ꝛc. — geriet doch die Disziplin bald ſehr in Verfall, wozu auch der Umſtand beitrug, daß man, entgegen der urſprünglichen Beſtimmung und Richtung des Ordens, vielfach nur Nichtgefallenen die Aufnahme gewährte. Für Paris erfolgte daher während der Jahre 1637—40 unter Mitwirkung des hl. Vincenz von Paula (vgl. Helyot III, 449 f.) eine Neuordnung der Einrichtungen des dortigen

Ordens, die dann auch in Bordeaux, Rouen und anderen Madelonettenhäuſern eingeführt wurde. Nach dieſer 1640 kirchlich beſtätigten Reform ſoll der ganze Orden drei Klaſſen oder Grade von Mitgliedern umfaſſen: 1. Die Kongregation der hl. Maria Magdalena (im engeren Sinne), mit ziemlich ſtrengen Gelübden, die nach zweijähriger Probezeit abgelegt werden und bei deren Übernahme die Profitentinnen mit einem ſchwarzen Leichentuche überdeckt, dann von allen Schweſtern mit Weihwaſſer beſprengt, endlich mit einer Dornenkrone geſchmückt werden; verpflichtet ſind dieſe Magdalenerinnen des oberſten oder ſtrengſten Grades zum Tragen eines dunkelgrauen Rocks und Scapuliers mit weißem Gürtel, zum Faſten an allen Freitagen ſowie in der ganzen Adventszeit, zu mehrfachen retraites spirituelles von 1—3 Tagen Dauer u. ſ. f.; 2. die Kongregation der hl. Martha, ohne ſtrengere Gelübde und Scapulier, bloß zum Tragen eines weißen Schleiers verpflichtet, mit der Erlaubnis im Falle hinreichender Beſſerung das Kloſter wieder zu verlaſſen und zu heiraten; 3. Kongregation des hl. Lazarus, aus den der Anſtalt unfreiwillig behufs ihrer Heilung vom Laſter der Wolluſt Überwieſenen beſtehend.

Der Magdalenenſache widmen ſich übrigens auch mehrere jener neueren katholiſchen Frauenkongregationen, über welche in Bd VI S. 236 ff. gehandelt wurde. So der Orden Notre Dame de Refuge der Eliſabeth de la Croix zu Nancy († 1649); die Schweſtern des hl. Joſeph mit ihrem Hauſe der Einſamkeit Magdalenas zu Montauban (ſeit 1821); der ſeit 1828 von Angers aus über ganz Frankreich verbreitete neuere Frauenorden „Vom guten Hirten“ ꝛc. (Näheres bei Heimbucher I, 530—533). — Einige den Namen Magdalenen führende kath. Vereine haben mit dem Rettungswerk an gefallenen Frauen überhaupt nichts zu thun; ſo die zu Aix 1633 von Marie Madeleine Martin de la Trinité geſtifteten und zuweilen nach derſelben benannten Soeurs de la Miséricorde (Heimb. I, 534 f.) und das 1808 von der Gräfin Maddalena v. Canoſſa gegründete Inſtitut der „Mägde der Armen“ oder Canoſſanerinnen (ebd. II, 452).

Für die hierher gehörigen evangeliſchen Beſtrebungen und Leiſtungen hat das Wirken Th. Fliedners in Kaiſerswerth (ſeit 1833) die erſte Anregung gegeben (ſ. Bd VI, S. 109, 3), worauf dann die reichgeſegneten Arbeiten Heldrings in Steenbeck ſeit 1848 und anderer folgten. S. die oben angegebene Litteratur. **Zöckler.**

Magdeburg, Erzbistum. — G. A. v. Mülverſtedt, Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis, 4 Thle, Magdeburg 1876—1899; Gesta archiepiscoporum Magdeb. MG SS XIV, S. 361 ff.; Annal. Magdeb. SS XVI, S. 105 ff.; Catalogi ae. Magdeb. SS XIV S. 484 und XXV S. 486; Die Magdeb. Schöppenchronik, herausgeg. v. W. Janicke in den Chroniken d. deutſchen Städte, Bd VII, Leipzig 1869; K. Uhlirz, Geſch. des EB. Magdeburg unter den Kaiſern aus ſächſiſchem Hauſe, Magdeb. 1887; Hauck, KG Deutſchlands 3. u. 4. Bd, Leipzig 1896 u. 1902; Eubel, Hierarchia cathol. m. ae., 2 Bde, Münſter 1898 u. 1901.

Magdeburg war einer der älteſten Stapelplätze für den deutſchen Handel mit den Wenden. Als ſolcher wird es ſchon in der Zeit Karls d. Gr. genannt, Cap. 44, 7 S. 123; Karl ſchützte ihn, indem er am Oſtufer der Elbe eine Befeſtigung anlegen ließ, Ann. regni Franc. z. 806 S. 121; chr. Moiss. z. d. J. S. 308. Im Zuſammenhang hiermit mag der älteſte Kirchenbau in Magdeburg ſtehen, der der Zeit Karls zugeſchrieben wird. Es iſt wahrſcheinlich, daß mit der Kirche ein Stift verbunden war, ſ. Joſtes, Saxonica ZdA 40 S. 129 ff., das aber keinen langen Beſtand gehabt haben kann. Im 10. Jahrhundert wird eine Pfarrkirche in Magdeburg erwähnt, MG Dipl. I, S. 123 Nr. 37 v. 941. Die Stadt gehörte zum Bistum Halberſtadt. Von Wichtigkeit für die Zukunft wurde die Gründung des Benediktinerkloſters St. Peter, Moritz und Innocenz durch Otto I. am 21. Sept. 937, Stiftungsurk. Ottos a. a. O. I, S. 101 Nr. 14. Otto hat ſeine Stiftung ungewöhnlich reich ausgeſtattet: er übertrug ihr ſchon bei der Stiftung den Königshof in Magdeburg mit allen dazu gehörigen Orten in den Gauen Nordthüringen und Belxem, den Zehnten vom Zins und von den Verkaufsabgaben in den wendiſchen Gauen Morazeni, Liezizi und Hevellun und das Recht des Holzſchlags und der Schweinemaſt in den fiskaliſchen Forſten dieſer Landſchaften, und er wurde nicht müde ihren Beſitz und ihre nutzbaren Rechte zu vermehren. Durch die Gewährung des Königsſchutzes und der Immunität, Verleihung des Rechts, den Abt und Vogt frei zu wählen, und die Unterſtellung unter den päpſtlichen Schutz, a. a. O. S. 101 ff. Nr. 14—16, S. 123 Nr. 37, wurde die rechtliche Lage der Abtei in jeder Hinſicht geſichert. Bei der Stiftung dachte Otto nicht daran, einen Mittelpunkt für die Wendenmiſſion zu ſchaffen; denn der Grundbeſitz, den er dem Kloſter übertrug, lag ausnahmslos auf der deutſchen, nicht auf der wendiſchen Seite der Elbe. Dagegen faßte er ſpäter den Plan, den Sitz des Bistums von Halberſtadt nach Magdeburg zu verlegen, ihm das Kloſter zu inkorporieren und das Bistum zu einem Erzbistum für das Wendenland zu erheben, Bf. Wilh.s v. Mainz an Agapet, ep. Mog. 18 S. 348 f. Durch den Abt Hadamar von Fulda verſicherte er ſich im Sommer 955 der Zuſtimmung des Papſtes Agapet. Aber die Ausführung des Planes ſcheiterte am Widerſpruch des Erzb. Wilhelm von Mainz, der ſich weigerte auf die Diöceſe Halberſtadt zu verzichten, a. a. O. Es war wie es ſcheint Wilhelm, der ſtatt deſſen den Gedanken in Vorſchlag brachte, Magdeburg von dem Halberſtädter Bistum zu trennen und ihm einen neuen Sprengel im Wendenland zu bilden, KG Deutſchlands III, S. 121. So iſt der Plan ausgeführt worden. Auf der römiſchen Synode vom 12. Februar 962 wurde dem Wunſche des Kaiſers gemäß die Gründung eines Erzbistums in Magdeburg und die Unterordnung der im Wendenland zu errichtenden Bistümer unter dasſelbe beſchloſſen, Jaffé 3690. Nun erhob zwar Biſchof Bernhard von Halberſtadt Einſprache gegen die Verkleinerung ſeines Sprengels, Thietm. chron. II, 11 S. 24; aber ſein Tod, Februar 968, beſeitigte dieſes Hindernis gegen den kaiſerlichen Plan, der inzwiſchen durch die Synode Johanns XIII. in St. Severus zu Claſſe bei Ravenna, 20. April 967, noch einmal gebilligt und genauer gefaßt worden war, Jaffé 3715. Die abſchließenden Verhandlungen fanden im Oktober 968 in Ravenna ſtatt. Dort gab Erzb. Hatto II. von Mainz, der Nachfolger des am 2. März 968 geſtorbenen Wilhelm, ſeine Zuſtimmung zur Errichtung des EB. Magdeburg und entließ zugleich Havelberg und Brandenburg aus ſeinem Diöceſanverband, cod. dipl. Brand. II, S. 436 Nr. 2; Biſchof Hildiward von Halberſtadt trat einen kleinen Teil ſeiner Diöceſe, etwa die Hälfte des Nordthüringgaues, behufs Gründung des neuen EB. ab, Thietm. chron. II, 20 S. 30. Otto I. endlich ernannte den Abt Adalbert von Weißenburg im Elſ. zum erſten Erzbiſchof. Die Benediktiner von St. Moritz waren ſchon vorher in das Johanniskloſter übergeſiedelt. St. Moritz wurde zum Domſtift.

Die Diöceſe Magdeburg war nur unbedeutend; außer dem oben erwähnten Teil des Nordthüringgaues gehörten nur die kleinen ſlaviſchen Gaue Serimunt, Nudizi, Neletici und Nizizi zu ihr, ſ. Uhlirz S. 61. Um ſo größer war der erzbiſchöfliche Sprengel; er wurde gebildet aus den ſchon beſtehenden Bistümern in Brandenburg und Havelberg, und aus den neugegründeten Merſeburg, Meißen und Zeitz; er umfaßte alſo den größten Teil des Slavenlandes zwiſchen der Saale und Elbe im Weſten und der Oder im Oſten.

Erzbiſchöfe: Adalbert 968—981; Giſiler 981—1004; Tagino 1004—1012; Walthard 1012; Gero 1012—1023; Hunfrid 1023—1051; Engelhard 1051—1063; Werinhar 1063—1078; Hartwig 1079—1102; Heinrich von Asloe 1102—1106 oder 1107; Adelgoz 1106 oder 1107—1119; Rotger 1119—1125; Norbert 1126—1134; Konrad 1134—1142; Friedrich 1142—1152; Wichmann 1152—1192; Ludolf 1192—1205; Albert 1205—1232; Burchard 1234—1235; Wilbrand 1235—1253; Rodulf 1254—1260; Rupert von Mansfeld 1260—1266; Konrad v. Sternberg 1266—1277; Erich v. Brandenburg 1283—1295; Burchard v. Blankenburg 1296—1305; Heinrich v. Anhalt 1306—1307; Burkhard v. Skrapelau 1308—1325; Heidenreich v. Erbs?; Otto von Heſſen 1327—1361; Dietrich Kagelweit 1361—1367; Albert v. Sternberg 1368—1371; Peter Gelyto 1371—1381; Ludwig v. Meißen 1381—1382; Friedrich v. Hoym 1382; Albert v. Querfurt 1383—1403; Günther v. Schwarzburg 1403—1445; Friedrich v. Beichlingen 1445—1464; Johann, Pfalzgraf 1465—1475; Ernſt v. Sachſen 1479—1513; Albrecht v. Brandenburg 1513 bis 1545. **Hauck.**

Magdeburger Centurien ſ. d. A. Flacius Bd VI S. 89, 48 ff.

Magier, Magie. — I. Begriff, Weſen und Urſprung. Mart. Ant. Delrio, Disquisitionum magicarum libri VI, Mainz 1593; Löwen 1599 u. ö. (ſ. darüber Hurter, Nomencl. lit.², I, 193, und Graf Hoensbroech, Papſttum I, 441 ff.); Bened. Pererius, Adversus fallaces et superstitiosas artes, i. e. De magica, de observatione somniorum et de divinatione astrologica, ll. III, Ingolſtadt 1591; Lyon 1592 u. ö., Cöln 1612; William Maxwell, Medicina magnetica, Francof. 1679 (auch deutſch: daſ. 1687); (J. F. Kleuker), Magikon oder das geheime Syſtem einer Geſellſchaft unbekannter Philoſophen, 2 Tle, 1784; Carl v. Eckartshauſen, Aufſchlüſſe zur Magie aus geprüften Erfahrungen über verborgene philoſ. Wiſſenſchaften und verdeckte Geheimniſſe der Natur, 4 Bde, München 1791 f.; Georg Konr. Horſt, Von der alten und neuen Magie Urſprung, Ideen, Umfang und Geſchichte, Frankf. 1820; derſelbe, Zauberbibliothek, 6 Bde, Frankf. und Mainz 1821—26 (ſamt der ergänzenden Monographie: Deuteroſkopie, 1830); Joſeph v. Görres, Die chriſtl. Myſtik, 5 Bde, Regensburg 1836—42 (unkritiſche ultramontan-romant. Tendenzſchrift); Juſtinus Kerner, Magikon: Archiv f. Beobachtungen auf dem Gebiet der Geiſterkunde und des magnet. und mag. Lebens, 5 Bde, Stuttgart 1842 ff.; Joſeph Ennemoſer, Der Magnetismus im Verhältnis zur Natur und Religion, Stuttg. 1842; derſ., Geſchichte der Magie, Leipzig 1844. (Wegen der älteren Litt. vgl. überhaupt Gräſſe, Bibliographie der wichtigſten ins Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geiſter- und ſonſtigen Aberglaubens einſchl. Werke, Lpz. 1843).

Neuere Litteratur (ſeit Mitte des 19. Jahrhunderts). Alfr. Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, Paris 1860; A. Chriſtian, Histoire de la magie, du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples, Paris 1870; Max. Perty, Die myſtiſchen Erſcheinungen der menſchl. Natur (1861), 2. Aufl. in 2 Bden, Heidelberg 1872; A. F. C. Vilmar, Kirche und Welt, Gütersloh 1872, I, S. 246 ff.; O. Pfleiderer, Theorie des Aberglaubens (Samml. gemeinverſt. w. Vortr., Ser. VII, H. 167), Berlin 1872; K. Meyer, Der Aberglaube des MA und der nächſtfolg. Jahrhunderte, Baſel 1884; Ernſt Mühe, Der Aberglaube. Eine bibliſche Beleuchtung der finſteren Gebiete der Sympathie, Zauberei, Geiſterbeſchwörung ꝛc. 2. Aufl., Lpz. 1886; Carl Kieſewetter, Geſchichte des neueren Occultismus, 2 Bde, Leipzig 1891—95; derſ., Der Occultismus des Altertums, 2 Bde (Bd II nach dem Tode des Verfaſſers ergänzt durch L. Kuhlenbeck), Leipzig 1895; Alfred Lehmann (Kopenhagen), Aberglaube und Zauberei von den älteſten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus d. Dän. durch Peterſen, Stuttgart 1898; Ferdinand Frhr. von Andrian, Elementar- und Völkergedanke; Beitrag z. Entwicklungsgeſch. der Ethnologie (Vortrag beim deutſchen Anthropologenkongreß 1898) in J. Rankes Archiv f. Anthropol. 1899, S. 166—179); Ernſt Kuhnert, Zauberweſen im Altert. und in der Gegenwart: Nord und Süd 1900; Th. Achelis, Abergl. und Zauberei (Referat über A. Lehmanns Schrift): ebd. II, 222 ff.; Paul Schanz, Zauberei und Wahrſagerei. Ein religionsgeſch. und pſychol. Problem: ThQS 1901, S. 1—45.

Aus der neueſten engl. Litt. gehören hierher: die Artikel „Magic“ von E. B. Tylor in d. Encycl. Brit. XV, p. 199—206, ſowie: „Magic white“, von J. Algernon Clarke, ebd., p. 207—211. Ferner F. B. Jevons, Introduction to the Hist. of Religion, Lond. 1896; J. G. Frazer, The Golden Bough: a Study in Magic and Religion, 2 edit., 3 vols, Lond. 1900; A. Lang, Magic and Religion, Lond. 1901 (ausführl. ſcharfe Kritik des in dem Frazerſchen Werke vorliegenden Verſuchs einer Herleitung aller Religion aus magiſchem Aberglauben; vgl. Starr im Am. J. f. Theol. 1902, I, 107 f. und Marwick in Exp. Times 1901, June, p. 401 sq.).

Vgl. noch die Art. „Zauberei“ von P. Schanz: KKl^2 XII, Sp. 1870—1883, ſowie den gleichnamigen von C. Burger in PRE^2 XVII, 417—423; auch Art. „Aberglaube“ von Rud. Hofmann: PRE^3 I, 77—83.

Unter Magie (*μαγεῖα*, ars magica, magice [daher engl. magic]) verſteht man im allgemeinen das Streben oder die angebliche Kunſt, mittelſt verborgener Kräfte übernatürliche Wirkungen hervorzubringen. Im weiteſten Sinn genommen würde „Magie“ auch die Mantik oder übernatürliche Zukunftsſchau (Divination) mit in ſich begreifen, alſo überhaupt mit „Geheimwiſſenſchaft“ (scientia s. ars occulta, Occultismus) zuſammenfallen. Doch ſoll hier — unter Ausſcheidung dieſer auf die Zukunftserforſchung oder Wahrſagerei bezüglichen Seite des magiſchen Strebens, ſowie ferner unter Ausſparung der experimentierenden Geiſterkunde oder des Spiritismus für einen beſonderen Artikel — lediglich die Magie im engeren Sinne behandelt werden. Darunter verſteht man die (angebliche) Kunſt des Hervorbringens von Wunderwirkungen durch Anwendung gewiſſer geheimwiſſenſchaftlich überlieferter Beſchwörungskünſte oder Zauberſprüche (incantationes), mittelſt deren entweder Gutes oder Glückbringendes (beneficium) oder Schlimmes, das Wohl des Nächſten Schädigendes (maleficium) gewirkt wird. Das magiſche Können und Lehren in dieſer beſtimmteren Faſſung deckt ſich großenteils mit der Zauberei (vgl. d. A.); doch greift es dadurch über deren Gebiet hinaus, daß ihm einerſeits eine mehr wiſſenſchaftliche Tendenz eignet, andererſeits ein gemeinſchaftsbildender Trieb, der auf einheitliche Regelung der magiſchen Verrichtungen durch Geheimtraditionen abzielt. — Je nach den beim magiſchen Thun zur Anwendung kommenden Mitteln unterſcheidet man dämoniſtiſche (mit Hilfe von Geiſtern wirkende), religiöſe (prieſterlich-kultiſch geregelte) und natürliche Magie; die letztgenannte ſucht, ſtatt durch Geiſter- oder Götterhilfe, nur durch verborgene Naturkräfte Wunderbares zu wirken. Auf dem Gegenſatze zwiſchen ſataniſch böſen oder guten und gottgemäßen Hilfskräften, deren ſich der Magier bedienen kann, beruht der Unterſchied zwiſchen „ſchwarzer“ und „weißer“ Magie (vgl. unten III).

Die Magie iſt ein das empiriſch gegebene Religionsweſen aller Völker und Zeiten konkomitierendes Element, ſie gehört gleich der Askeſe, dem Opferweſen, den Reinigungsbräuchen ꝛc. zu den beſtändigen, überall wiederkehrenden, ja unausrottbaren Faktoren des religiösſittlichen Gemeinſchaftslebens der Menſchheit. Sie ſpielt eine Hauptrolle in dem, was das Leben der Naturvölker an Spuren oder Überreſten von Religion aufweiſt, und ſie beſitzt inmitten der höchſtciviliſierten Kreiſe unſrer chriſtlichen Kulturwelt noch Tauſende von Liebhabern. Bei nicht wenigen wilden Stämmen ſcheint faſt das Ganze ihrer religiöſen Vorſtellungen und Aktionen im Zauberweſen aufzugehen, Religion und Magie alſo ſich weſentlich zu decken. Und doch würde die Annahme einer ausnahmsloſen Urſprünglichkeit der magiſchen Religionselemente oder m. a. W. eines Hervorgegangenſeins aller Religion aus Zauberweſen und Magie ein großer Irrtum ſein. Nicht wenige der neueren Ethnologen und Religionsforſcher huldigen dieſer Annahme, ſei es nun, daß ſie dabei von der Hypotheſe eines fetiſchiſtiſchen Urſprungs der Religion oder von der etwas rationelleren Animismus-Theorie ausgehen. Außer verſchiedenen Vertretern des modernen engliſchen Naturalismus (wie Tylor in dem oben angef. Artikel und ſchon in ſeiner Early History of Mankind und Primitive Culture; desgl. Jevons und beſ. Frazer [ſ. oben]) ſtehen auch deutſche und niederländiſche Gelehrte wie Adf. Baſtian (Die Rechtsverhältniſſe bei verſch. Völkern, Berlin 1872, S. 242), Kieſewetter (Occultismus d. Altert. I, S. 190), H. Oldenberg (Die Religion des Veda 1894, S. 58 ff.), C. P. Tiele (Kompendium der Religionsgeſch., 2. A. 1887; Geſch. der Relig. im Altertum, I, 1895 u. ſ. f.), dieſer Anſicht mehr oder weniger nahe. Wie denn überhaupt da, wo die Urgeſtalt der Religion als eine polytheiſtiſche oder polydämoniſtiſche gedacht und der Glaube an Eine Gottheit für ein Entwickelungsprodukt vorgerückterer Zeiten angeſehen wird, die genannte Auffaſſung einen fruchtbaren Boden findet. Aber es ſprechen entſcheidende Gründe gegen ſie. Die Frage nach dem Alter und Urſprung der Magie in ihrem Verhältniſſe zur Religion iſt im Sinne nicht einer naturaliſtiſchen Entwickelungstheorie, ſondern gemäß der Annahme eines Herabſinkens der Menſchheit von relativ reinerer zu zunehmend getrübterer und entarteter Religioſität zu beantworten.

Für eine nicht einſeitig evolutioniſtiſche, ſondern im weſentlichen degradationiſtiſche Löſung des in Rede ſtehenden Problems ſpricht 1. im allgemeinen die Unzuläſſigkeit jener Betrachtungsweiſe, welche den heutigen religiösſittlichen Zuſtand der Naturvölker als Maßſtab für die Feſtſtellung deſſen, was die älteſte Menſchheit in religiöſer Hinſicht gedacht oder gethan, zu gebrauchen ſucht. Es wird dabei verkannt, daß der für einen langſamen Verfall und ein allmähliches Herabſinken der Religionen von ihrer urſprünglichen Reinheit zeugenden Symptome weit zahlreichere im Völkerleben der älteren wie der neueren Menſchheit vorliegen als der Zeugniſſe für die gegenteilige Annahme (vgl. Max Müller, Vorll. über Urſprung und Entwickl. der Relig., Straßburg 1880, S. 74), ſowie desgleichen, daß nicht wenige der jetzt entweder zu fetiſchiſtiſchem oder zu ſchamaniſtiſchem Aberglauben herabgeſunkenen Stämme inmitten der Abſurditäten und Zauberkünſte ihrer Kultusſitte doch auch Spuren des Glaubens an eine höhere geiſtige Macht bewahrt haben (Br. Lindner, Grundzüge der allg. Religionswiſſenſch., in Zöcklers Handb. der theol. Wiſſenſch.³, III, 668. 670. 687; W. Schneider, Die Naturvölker [Paderborn 1885], III, 259. 269 ff. 347. 389 ff.; vgl. Lang und Starr gegenüber Frazer [ſ. o. d. Litt.]).

2. Einen ferneren Gegengrund gegen die Behauptung eines Hervorgegangenſeins aller Religion aus urſprünglichem Magismus und Zauberaberglauben bildet die Thatſache, daß ein Emporſteigen wilder Stämme von ihrem entweder fetiſchiſtiſchen oder animiſtiſchen Naturdienſte zur Stufe einer höheren Religioſität noch nie beobachtet worden iſt. Wie in kultureller, ſo auch in religiöſer Hinſicht fehlt den Völkern, deren Religionsweſen ganz und gar nur in Fetiſchdienſt oder polydämoniſtiſchem Aberglauben aufgeht, jegliche Entwickelungsfähigkeit. Beide Fragen ſind gleichſehr berechtigt: „Warum bringen dieſe Wilden keine höhere Kultur hervor, wenn doch alle Kulturarbeit von dieſem ihrem rohen Zuſtand ausgegangen iſt?“ und die andere: „Warum ſehen wir aus den Fetiſchreligionen keine höheren hervorgehen, wenn doch alle höheren Religionen aus Fetiſchdienerei hervorgegangen ſein ſollen?“ (ſ. v. Orelli, Religionsgeſch., S. 842).

3. Auch für die Kulturnationen der alten Welt, deren Geſchichte bis in die graueſte Vorzeit zurückreicht, iſt Magiertum und Zauberweſen keineswegs als die Urgeſtalt ihrer Religionen bisher nachgewieſen worden. Weder Ägyptens noch Babyloniens Religionsentwickelung giebt polydämoniſtiſchen Magismus als den Ausgangspunkt für ihre mythologiſchen Gebilde und ihr Kultusweſen zu erkennen. So frühzeitig bei beiden Völkern die Ausbildung magiſcher Riten und Beſchwörungskünſte begonnen haben mag: als die Quelle, woraus ihre Gottesvorſtellungen und das Syſtem ihrer religiöſen Satzungen urſprünglich entfloſſen, können dieſelben nicht gelten (ſ. unten II).

4. Das Hervortreten der Magie iſt überhaupt, wie die Geſchichte der meiſten, ja weſentlich aller Kulturvölker lehrt, ein Symptom nicht aufblühender, ſondern alternder und dem Verfall entgegengehender Religioſität. Ähnlich dem Bilderkult, mit dem ſie vielfach

verflochten zu ſein pflegt, gehört ſie nicht den früheſten, ſondern erſt den ſpäteren Stadien der Religionsentwickelung an. Sie iſt ein Produkt beginnender Entartung und Zerſetzung des religiösſittlichen Lebens der Völker; wo ſie relativ frühe auftritt, pflegt ſie nicht eignes Entwickelungsprodukt des betreffenden Volkes zu ſein, ſondern ein Eindringling fremden Urſprungs, ein von geſunkenen Nachbarnationen herübergekommener Anſteckungsſtoff. — Der im folgenden zu bietende Überblick über die wichtigeren Erſcheinungsformen der Magie älterer wie neuerer Zeit wird beſtätigende Beiſpiele hierfür in hinreichender Zahl erbringen.

II. Die Magie bei den Völkern der alten Geſchichte. — Babylonier und Aſſyrer. François Lenormant, Die Magie und Wahrſagekunſt der Chaldäer, Jena 1878; Paul Haupt, Akkadiſche und ſumeriſche Keilſchrifttexte, Leipz. 1881 (beſ. S. 75—106: Beſchwörungstafeln); A. H. Sayce in den Records of the Past, I. III. V; F. Hommel, Die ſemit. Völker und Sprachen, I, 1883, S. 356 ff.; H. Zimmern, Hexenbeſchwörungen bei den Babyloniern: Beil. z. Allg. Ztg. 1891, Nr. 337; derſelbe, Beiträge zur Kenntnis der babyloniſch-aſſyr. Religion, 3 Hefte, Leipz. 1896—1901 (beſ. H. II: Ritualtafeln f. Beſchwörer und Sänger, und H. III: desgl. f. d. Exorkiſten); A. Laurent, La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens, Paris 1894 (Kompilation geringeren Wertes); Leonard King, Babylonian magic and sorcery: being the prayers of the lining of the hand, Lond. 1896; Morris Jaſtrow, The religion of Babylonia and Assyria, Boſton 1898 (beſ. p. 253—293: Magical texts); R. C. Thompſon, Reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon, in British Museum original texts, — — with translation, notes etc. 2 vols. London 1900.

Aegypter. P. Le Page-Renouf, (Hibbert-) Lectures on the origin and growth of the religion as illustrated by the rel. of ancient Egypt., Lond. 1880 (auch deutſch: Leipz. 1882); H. Brugſch, Relig. und Mythologie der alten Aegypter, 2 Tle, Leipz. 1884—88; Adolf Erman, Aegypten und ägyptiſches Leben im Altertum, Tübingen 1885—87; Richard Pietſchmann, Der äg. Fetiſchismus und Götterglaube: Z. f. Ethnol. X, S. 153 ff.; G. C. Weſſely, Die Pariſer Papyri des Fundes von El-Fayum, Wien 1890; V. v. Strauß, Der altägypt. Götterglaube, 2 Bde, Heidelberg 1889 f. (beſ. Bd II: Entſtehung und Geſch. des altäg. G., 1890); A. Wiedemann, D. Religion der alten Aegypter, Münſter 1890; G. Maspéro, Études de mythologie et d'archéologie égyptienne, 2 vols, Paris 1893 (= Bibliothèque égyptienne I. II); E. Wallis Budge, Egyptian religion, 2 vols., Lond. 1899 (beſ. vol. II: Egyptian magic).

Hebräer. P. Scholz, Götzendienſt und Zauberweſen bei den alten Hebräern und deren Nachbarvölkern, Regensburg 1877; R. Smend, Altteſtamentl. Religionsgeſchichte, Freib. 1893 (beſ. S. 278 ff.); Kleinert, Art. „Zauberei" in Riehms Hdwb. d. bibl. Altert.², II; T. W. Davies, Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours, Lond. 1898; L. Blau, Das altjüdiſche Zauberweſen, Straßburg 1899; F. C. Conybeare, The Testament of Salomon (Jewish Quart. Rev. XI, 1—45; Grüneiſen, Der Ahnenkult und die Urreligion Israels, Halle 1900.

Ariſche Völker des Altertums. F. Spiegel, Eraniſche Altertumskunde, 3 Bde, Leipz. 1871—78; F. Juſti, Geſch. des alten Perſien, Berlin 1879 (beſ. S. 70 f. 84 ff.); Kieſewetter, D. Occultismus d. Altertums, I, S. 67—181; B. Lindner im Hdb. der th. Wiſſenſch.³, III, 619—627; H. Zimmer, Altindiſches Leben, Berl. 1879; H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Leipz. 1894; P. Deußen, Das Syſtem der Vedanta, 1883, und: Allg. Geſch. der Philoſ., I, 1, 1894; E. W. Hopkins, The religions of India, Boſton 1895; Kieſewetter l. c. (S. 187 bis 262); W. Caland, Altindiſches Zauberritual; Probe einer Ueberſ. der wichtigſten Teile des Kauſika Sutra, Amſterdam 1900; Joh. Kreyher, Darſtellung und Kritik der Vedanta-Lehre (in Schlatter-Cremers Beiträgen z. Förderung chr. Theologie, V), Gütersloh 1901. (Wegen des Zauberweſens bei den buddhiſtiſchen Völkern ſowohl Indiens wie Chinas, der Mongolei ꝛc. ſ. die unten im Text angeg. Litt.). — Jak. Grimm, Deutſche Mythologie, 4. Aufl., Berlin 1875 (I, 508 ff.); W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte der alten Germanen, 2 Tle, Berlin 1875—77; Jul. Lippert, Die Religionen der europäiſchen Kulturvölker in ihrem geſchichtl. Urſprung, Berl. 1881 (einſeitig animiſtiſch); J. Sepp, Die Religion der alten Deutſchen und ihr Fortbeſtand bis zur Gegenwart, München 1890; D'Arbois de Jubainville, Mythologie celtique, Paris 1884; Rhys, (Hibbert-) Lectures on — — Celtic Heathendom, London 1888; Kieſewetter l. c. II, 857—966.

Griechen. Die ältere Litteratur (Nägelsbach, Welcker, Preller, Müller ꝛc.) ſiehe bei Br. Lindner l. c., S. 634 f.; K. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, 1857; W. Mannhardt, a. a. O.; Erwin Rhode, Pſyche, Seelenkult und Unſterblichkeitsglaube der Griechen, 2. Aufl. Freiburg 1898 (beſ. II, 23. 38. 75. 86 ff); Heim, Incantamenta magica graeca latina: JB f. klaſſ. Ph., Suppl. XIX, 1893; A. J. Evans, The Mycenaean Tree- and Pillar Cult, Lond. 1901.

Römer. Döllinger, Heidentum und Judentum, Vorhalle z. Geſch. des Chriſtentums, Regensburg 1857 (S. 448 ff. 662 ff.); Preller, Röm. Mythol.³, Berlin 1881; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Bd III: Das Sakralweſen, 2. Aufl. (v. Wiſſowa), Leipz. 1885;

Bouché-Leclerc, Hist. de la divination, IV, Paris 1882 (p. 80 sq.; 102—115); Kieſewetter II, 619—689; J. Réville, Die Religion in Rom unter den Severern (deutſch durch G. Krüger), Leipz. 1888; Wilh. Kroll, Antiker Aberglaube, Hamburg 1897, Vortr. in Virchow-Holtzend. Samml., Ser. XII, Nr. 278.

Die Frage, bei welchem der alten Völker die Magie im engeren Sinne, d. h. der mit dem Namen MAG (Magia) bezeichnete Zauberaberglaube zuerſt aufgetreten ſei, wird jetzt in der Regel zu Gunſten der Babylonier beantwortet. Und zwar dies wohl mit Recht, ſofern nämlich nicht das ſpätere, ſemitiſche Babyloniervolk der beiden letzten vorchriſtlichen Jahrtauſende, ſondern deſſen nichtſemitiſcher Vorgänger: das protochaldäiſche Volk der Akkado-Sumerier, als Urheber der den Magismus konſtituierenden Ueberlieferungen ſowie auch des betr. Namens angenommen wird. Zwar der durch Jeremia überlieferte Amtsname מָג, enthalten in dem Kompoſitum רַב־מָג „Obermagier“ (Jer 39, 3. 13), gewährt keinen hinreichend ſicheren Aufſchluß, denn dieſes māg läßt ſich ebenſogut auf eine ſemitiſche Wurzel zurückführen (etwa im-ga = „der [an Macht und Anſehen, oder an Einſicht] Tiefe“, vgl. hebr. עָמֹק), wie auf ein etwaiges ariſches Stammwort mah oder maghu (vgl. ſskr. maha, altperſ. maz „groß“, griech. *μέγας* ꝛc.) oder endlich auf eine ſumeriſche Radix wie JM (= „Machtfülle, Erhabenheit“, oder auch „Furcht“) — ſ. das Nähere bei Schrader, D. Keilſchr. u. d. AT^2, S. 417—421. (Über die abweichende Deutung von Pinches [Rab-Mag = Oberarzt] ſ. unten.) Auch ſcheinen griechiſch überlieferte alte Nachrichten ſtatt auf Babylonien, vielmehr auf deſſen Nachbarland Medien als Heimatland des Magiertums hinzuweiſen (Herod. III, 30 ff. 70. 74. 79 in den Berichten über das bei den Perſern gefeierte Feſt der *μαγοφονία* [vgl. Kteſias Persica 10—12; Agathias II, 25], auch derſelbe in den Angaben über die *μάγοι* als einen Stamm der Meder: I, 101. 120. 128; VII, 19. 37 [vgl. Plin. h. n. V, 29 und Agathias II, 26; auch Juſti, Geſch. Perſiens, S. 70 ff.]). Allein viel weiter als das ariſche Volk der Meder reichen die ſemitiſchen Babylonier und zumal deren wahrſcheinlich nichtſemitiſche Vorgänger, die Sumerier, in entlegenes Altertum zurück. Erſt infolge der vorübergehend von ihnen geübten Herrſchaft über Babylonien kann den erſteren Bekanntſchaft mit magiſchem Zauberweſen und Ausübung desſelben erwachſen ſein. Gleich ihrem perſiſchen Brudervolke waren die Meder von Haus aus der Zendreligion Zoroaſters ergeben, welche eine nicht nur magiefreie, ſondern geradezu magierfeindliche Haltung bethätigte und, ſolange ſie Staatsreligion des perſiſchen Großreichs war, die vom babyloniſchen Nachbarvolke (oder eventuell von Indien, bezw. von Ägypten) her andringenden Zauberprieſterſitten beharrlich abwehrte. Wie denn die alten mazdeiſchen Religionsſchriften ſtrenge Verbote gegen Beſchwörungskünſte und dgl. enthalten und eine Erwähnung der Magier im Aveſta überhaupt nicht vorkommt (Spiegel, Aveſta 291; Roth in Paulys Encykl. VI, 2893; — vgl. Schanz, ThQS 1901, S. 24 — wo die Angabe Auguſtins: „Zoroaster magicarum artium fuisse perhibetur inventor“ [De Civ. Dei XXI, 14] gewiß mit Recht aus der irrtümlichen Überlieferung ſpäterer Zeiten erklärt wird). Weder den Perſern noch den Medern kann der geſchichtliche Urſprung jener magiſchen Künſte, die von den Ländern des Orients aus ſpäter auch in Hellas und Rom eindrangen, zugeſchrieben werden. Vielmehr hat als eigentliche Urheberin derſelben die protobabyloniſche Prieſterſchaft des Euphratreichs zu gelten, deren in ſumeriſcher Sprache abgefaßten Zaubertexte die mutmaßlich älteſte ſchriftliche Aufzeichnung der hier in Rede ſtehenden Überlieferungen bilden. Als die Nationalität, der dieſe (von Rawlinſon in den Cuneiform inscriptions of Asia 1866 zunächſt nur teilweiſe, ſodann vollſtändiger von Lenormant l. c., ſowie neuerdings von Thompſon und Zimmern bekannt gemachten) Texte entſtammen, hat wahrſcheinlich jene turaniſche Völkerſchicht zu gelten, die von ihrem centralaſiatiſchen Urſitze aus wiederholt Verſtöße in ſüdweſtlicher Richtung machte und ſich ſowohl mit den ariſchen Stämmen ſüdlich vom Kaspiſee, insbeſ. den Medern, wie mit den ſemitiſchen Euphratvölkern vermiſchte. Derſelbe Kultus der Elemente und der Elementargeiſter, dem die turaniſchen Völker Mittel- und Nordaſiens huldigen, drang ſo in das Religionsweſen auch des Südweſtens ein und übte eine fortbildende Einwirkung auf dasſelbe im Sinne einer Verſtärkung und Vermannigfaltigung ſeiner abergläubigen Faktoren aus. In den älteren magiſchen Texten, die uns in Geſtalt zahlreicher Thontäfelchen aus Aſurbanibals Bibliothek aufbewahrt ſind, trägt die Zauberpraxis noch überwiegend den Charakter eines gegen die Wirkungen böſer Dämonen gerichteten Beſchwörungsverfahrens. Aufgefunden wurden bisher (ſ. beſ. Jaſtrow, p. 254 ff.) 16 Täfelchen mit Beſchwörungsformeln (incantamenta) gegen allerlei ſchlimme Geiſter überhaupt, ferner 9 mit Formeln gegen Kopf- oder Hirnkrankheiten, ſowie 17 mit den Verbrennungsformeln Surpu und Maklu, d. h. mit Sprüchen, die bei den dieſe Namen führenden Riten des feierlichen Verbrennens von Bildern ſchädlicher Zauberer zu rezitieren waren (vgl. Jenſen, De incantamentorum . . . serie, quae dicitur Surpu: Zeitſchr. für Keilforſchung I, 279 ff., und Tallquiſt, Die aſſyr. Beſchwörungsſerie Maklu, Leipz. 1894). Gegenüber den mit vielerlei charakteriſtiſchen Namen belegten Dämonen, die es abzuwehren gilt, werden verſchiedene Gottheiten, beſonders Ea, Marduk, der Feuergott Gibil-Nusku, der Mondgott Sin, als Schutzmächte angerufen (Jaſtrow 260 ff. 275 ff.). Das ganze Verfahren zielt weſentlich auf Beſeitigung phyſiſcher Übel und Bannung ſchädlicher Krankheitsgeiſter ab (ſ. die von Lenormant S. 4 f. mitgeteilten Beſchwörungsſprüche gegen allerlei Geſchwülſte, gegen „böſes Antlitz, böſen Blick, böſen Mund, böſe Zunge, böſe Lippe, ſchädliches Gift„ ꝛc.); es ergiebt alſo reichliche Parallelen zu den Künſten ſchamaniſcher Medizinmänner und könnte einen Geſamtnamen wie mugi = „Arzt“, „Heilkünſtler“ für die Ausüber der betr. Praxis wohl begreiflich erſcheinen laſſen (vgl. Pinches [bei Orelli, Religionsgeſch. 556], der jenen Titel Rab-Māg durch „Oberarzt, Archiater“ gedeutet wiſſen will; auch Chantepie, Religionsgeſch.^{2}, II, 155 ff.). Aber nur die ältere, noch überwiegend vom ſumeriſchen Urvolke her beeinflußte Magie der Babylonier ſcheint dieſes hauptſächlich auf Heilkünſte hinauslaufende Gepräge getragen zu haben. Von der Konſolidierung der babyl. Reichseinheit im 2. vorchr. Jahrtauſend an beginnt die mediziniſche Tendenz der magiſchen Praxis mehr zurückzutreten, während allerlei Methoden der Wahrſagerei und Zukunftserforſchung als Hauptzweige der Magie in Übung kommen. Die Magie Jungbabyloniens tritt vorherrſchend in Geſtalt mantiſcher Operationen auf. Man „ſchüttelt die Pfeile, befragt die Teraphim, beſchaut die Leber“, ſagt darüber der Prophet (Ez 21, 26). Und eifriger noch als dieſe Künſte der Belomantie, Nekyomantie (Totenbefragung) und Extiſpizin wird die Aſtrologie betrieben, das Weisſagen aus dem Stand der Geſtirne (vgl. Diod. Sic. II, 29 sq.), das von Chaldäa aus allgemach über die Länder des Weſtens ſich verbreitete und um deſſen willen die Namen Chaldaei und Astrologi bei den Römern ſeit Varro und Cicero faſt gleichbedeutend wurden (vgl. Orelli, S. 199 f.; Schanz, ThQS S. 18 f.).

Wenn neben Babylonien auch Ägypten als ein Hauptherd altorientaliſcher Magie genannt wird, ſo handelt es ſich, was die frühere Entwickelung unſeres Gegenſtandes beim Nilvolk betrifft, um ein dem altbabyloniſchen weſentlich gleichartiges, zum Teil auch wohl von ihm herſtammendes Gebiet von Erſcheinungen. Dagegen läßt ein ſpäteres Obſiegen der mantiſchen (aſtrologiſchen) Form des Magismus über die dämoniſtiſch-exorkiſtiſche Urform ſich hier nicht nachweiſen. Die Magie der Ägypter trägt von Anfang an einen vorwiegend mediziniſch-exorkiſtiſchen, durch prieſterliche Zauberärzte gepflegten, auf Sympathiekuren, Beſchwörung giftiger Naturpotenzen, Krankheitsbannung durch Amulette u. dgl. abzielenden Charakter, und ſie bleibt dieſem Grundgepräge bis in die Jahrhunderte der chriſtlichen Zeit hinein treu. Die durch Papyri in London, Paris, Turin, Leiden ꝛc. zu unſerer Kenntnis gebrachte magiſch-mediziniſche Litteratur des neuen Reichs enthält Beſchwörungsformeln gegen Krokodile und andere ſchädliche Tiere, beſonders gegen Schlangen (die weithin berühmte Kunſt der lybiſchen Schlangenbändiger oder *Ψύλλοι*, Strab. XIII, 588; Paus. IX, 28; vgl. die Chartummim in Ex 7—9, ſowie Pſ 58, 6; Jer 8, 17; Sir 12, 13); desgleichen gegen die Schädigung durch allerhand Dämonen, gegen das Übel des „böſen Blicks“, gegen Krankheiten verſchiedenſter Art. Medizin und magiſche Beſchwörungs- oder Beſprechungskunſt decken ſich hier vollſtändig! Selbſt für die Verabfolgung von Brechmitteln erſcheinen beſtimmte Zauberſprüche vorgeſchrieben, wie jene von Tylor p. 201 A angeführte Formel: „O Dämon, der du hauſeſt im Magen des M . . ., Sohnes des N . . ., du deß Vater „Kopfabſchlager“ heißt und deß Name „Tod“ iſt, deß Name ewig verflucht iſt“, u. ſ. w. Über die beſondere Zauberkraft der barbariſch klingenden Namen, unter welchen man in Ägypten die Dämonen anzurufen pflegte, weiß noch im 2. chr. Jahrhundert der Philoſoph Celſus Merkwürdiges zu berichten (Orig. c. Cels. VIII, 58), und daß ein Teil dieſer rätſelhaften Kraftwörter babyl.-aſſyriſchen Urſprungs ſei, bezeugt das unter Jamblichos’ Namen gehende Myſterienbuch, worin die älteren magiſch-mediziniſchen Traditionen der Ägypter mit neuplatoniſcher Spekulation verquickt erſcheinen (vgl. unten, III). Es fehlt nicht an Angaben bei den Alten, wonach auch aſtrologiſche Weisheit und mantiſche Künſte von den Ägyptern geübt wurden (Her. II, 38; Diod. Sic. I, 73; Porphyr. b. Euſ. Praep. ev. V, 10). Doch lautet die weit überwiegende Zahl der Zeugniſſe zu Gunſten des Vorherrſchens mediziniſch-magiſcher Praxis bei ihnen.

Daß die alten Hebräer, umgeben und vielfach beeinflußt von zwei in magiſchen Künſten excellierenden Nachbarnationen, auch ihrerſeits ſich mehrfach mit ſolchen Künſten abgaben, konnte durch die Strenge der Verbote im Geſetz (Ex 22, 18; Dt 18, 10) nicht verhindert werden und erſcheint im AT reichlich bezeugt; vgl. außer den ſchon angeführten Hinweiſen auf Schlangenbeſchwörungskünſte noch Mi 5, 11; Jeſ 3, 18. 20; 57, 3, ſowie beſonders 2 Kö 21, 6 und 2 Chr 33, 6 (Manaſſe). Beide, die wahrſageriſche Magie des Euphratvolks und die exorkiſtiſch-mediziniſche des Nilvolks ſcheinen ungefähr gleich ſtark ihre verführende Einwirkung auf Israel bethätigt zu haben (Näheres ſ. bei Kleinert, l. c.). Und im ſpäteren Entwickelungsſtadium des vorchriſtlichen Judenvolks nimmt die Neigung für ſolche verbotene Künſte nicht etwa ab, ſondern eher noch zu. Zeugniſſe dafür bieten mehrere der altteſtamentlichen Apokryphen und Pſeudepigraphen, beſonders Tobit. K. 3 und 6 (der Dämon Asmodäus), Henoch K. 69 (der Engeldämon Kasdejâ als Lehrmeiſter von Zauberkünſten); die Testamenta XII patriarcharum (p. 258); das ſpätjüdiſche „Teſtament Salomos"; verſchiedene andere unter dem Namen Salomos erdichtete und zugleich an die Überlieferung von der Königin (Belkis) von Saba 1 Kö 10, 1 ff. anknüpfende Legenden und Beſchwörungsformeln (Ἐπῳδαί), deren bereits Joſephus gedenkt (Antt. VIII, 2 und 6; vgl. Orig. ad Matth. 26, 63); auch allerlei hierauf bezügliche Sagen in den Midraſchim (z. B. Jalqut Melachim, p. 195). Vgl. außer den obigen Litteraturangaben noch Zöckler, Apokr. und Pſeudepigr. d. ATs [in Stracks ATl. Kommentar, IX], S. 424 f. u. Bäthgen, Salomo in d. jüd. Sage, Beil. z. Allg. Zeitg. 1892, Nr. 151.

Hält man Umſchau bei den die ſüdweſtaſiatiſchen Kulturvölker nach Oſten und Norden zu umgebenden Gliedern der ariſchen und der turaniſchen Völkerfamilie, ſo gewinnt man immer weſentlich das gleiche Bild. Die magiſchen Künſte treten in den betr. Religionen zwar nicht uranfänglich, aber doch verhältnismäßig frühzeitig hervor. Und ſie verlieren ſich nicht etwa beim Vorrücken der Völker in Bildung und Wiſſenſchaft, erfahren vielmehr auch ihrerſeits eine Steigerung zu immer üppigeren Formen und zu raffinierterer Ausbildung, — ſo daß ſie im allgemeinen nicht ſo ſehr als Kinderkrankheiten denn als Altersſymptome und Verfallserſcheinungen auftreten. — So bei den Indern, deren älteſte Religionsperiode, das Zeitalter der Vedas, noch das Gepräge eines ſchlichten und reinen Naturkultus ohne üppiges magiſches Beiwerk trägt, während mit dem Aufkommen der brahmaniſchen Prieſterreligion ein äußerlicher Formalismus mit theurgiſcher Tendenz, d. h. dem Streben nach Ausübung einer Macht über die Götter mittelſt des korrekten Vollzugs der vorgeſchriebenen Opfer, Gebets- und Wunſchformeln, Platz greift. Der Atharvaveda bietet eine Fülle von Proben der bei ſolchen theurgiſchen Zauberakten zu gebrauchenden Sprüche, Gebete, Beſchwörungs- und Verwünſchungsformeln. Noch weiter fortgeſchritten in der Richtung auf abergläubigen hieratiſchen Formalismus erſcheint die Litteratur der Sutras, d. h. der Ritualkompendien für die Kultusfunktionen der Brahmanen (ſo das Srauta-Sutra, das jüngſt durch Caland teilweiſe herausgegebene Kauſika-Sutra ꝛc.). Auch in die Lehren der ſicher erſt der chriſtl.-mittelalt. Zeit entſtammenden Vedanta-Philoſophie ſpielt der ältere magiſch-abergläubiſche Hintergrund noch vielfach hinein (ſ. bei Kreyher a. a. O. beſ. S. 98. 104. 153 ff.). Und ebenſowenig wie dieſe auf künſtliche Spiritualiſierung der altindiſchen Religionsideen abzielende Spekulation hat die asketiſche Reform Buddha-Gautamas die alten zauberiſchen Grundlagen zu verdrängen vermocht. Vielmehr iſt gerade im buddhiſtiſchen Stadium der dortigen Religionsentwickelung die abergläubige Volkstradition von einem den Erd-, Baum-, Berg-, Feld-, Hausgeiſtern ꝛc. gebührenden Kultus (beſtehend in Beſchwörungen, Gebetslitaneien, im Gebrauch von Zauberſchalen, Zauberjuwelen, Zauberärzten, Zaubertrommeln u. dgl.) aufs üppigſte emporgeblüht. — Vom indiſchen Buddhismus gilt dies nicht allein, ſondern mehr faſt noch von dem der mongoliſch-tatariſchen Nachbarnationen der Inder, insbeſondere der Chineſen und der dem Schamanendienſt huldigenden mittel- und nordaſiatiſchen Völker mongoliſcher Raſſe. Im heutigen China wetteifern buddhiſtiſche Bonzen mit den Prieſtern der entarteten Tao-Religion Laotſes in der Ausübung trügeriſcher Zauber- und Wahrſagekünſte behufs der Abwehr ſchlimmer Teufelsgeiſter, der Enthüllung einer glücklichen Zukunft ꝛc. Auch noch in die Boxerbewegung der letzten Jahre hat dieſer Teufelsaberglaube mit ſeinen Beſeſſenheitsvorſtellungen, Beſchwörungskünſten u. dgl. vielfach hineingeſpielt (Schanz S. 11 bis 14; vgl. Eytel, Handbook of Chinese Buddhism; Edkins, Folklore of China (p. 65 f.), M. Schaub, Geiſtesleben der Chineſen im Spiegel ihrer drei Religionen, Baſel 1898; Rhys Davids, Der Buddhismus, deutſch durch Pfungſt, Lpz. 1899 ꝛc.).

Was die ariſchen Völker des Weſtens angeht, ſo wurde betreffs der Perſer bereits konſtatiert, daß erſt ein vorgerückteres Stadium ihrer Religionsentwickelung magiſch-abergläubige Trübungen in die anfänglich magierfreie Geſtalt ihres Mazdeismus eindringen ließ. Gegen das teils von Turan teils von Babylonien her vordringende zauberiſche Treiben der Yâtus oder der „Feinde Zoroaſters" ſchritt die alte Aveſta-Religion noch mit ſtrengen Strafen ein. Erſt gegen Ende der Achämenidenzeit, ſowie dann unter den Arſaciden, begann das dämoniſtiſch-abergläubige Element die Volksreligion und -ſitte in dem Maße zu überwuchern, daß gerade für Perſiens Prieſterſchaft fortan der Name „Magier“ weit und breit üblich wurde (vgl. ſchon Herod. I, 132, u. ö., Xenophon, ſowie für die ſpätere Zeit z. B. Apulejus, Apol. p. 290: Persarum lingua Magus est, qui nostra sacerdos) und auch die Bemühungen der Saſaniden um Wiederherſtellung des älteren, vor-magiſchen Religionsſyſtems nur vorübergehenden Erfolg hatten (vgl. Agathias II, 26; Ammian. Marc. 17, 5; 23, 25 ꝛc.). Soweit dieſer ſpätere perſiſche oder parthiſche Magismus überwiegend aſtrologiſch-mantiſche Geſtalt trug, ſcheint er als von ſemitiſchen Nachbarvölkern, namentlich den Babyloniern her eingedrungenes Element gelten zu müſſen, während ſeine im engeren Sinne magiſche, auf beſchwörendes Formelweſen, Amulettgebrauch u. dgl. hinauslaufenden Faktoren, wohl mehr von den turaniſchen (bezw. ſkythiſchen) Nachbarn im Norden herrührten (vgl. die treffenden Bemerkungen hierüber bei M. A. Gasquet, Le culte de Mithra: RdM. 1899, 1. Avr., p. 530 sq.). — Bei den alten Germanen und Skandinaviern ſpielte ein mit Zauberpraxis verbundener Kultus von Feld- und Waldgöttern ſchon frühzeitig eine bedeutſame Rolle. Doch ging erſt gegen die Zeit, wo ihre nationale Selbſtſtändigkeit dem erobernden Eingreifen chriſtlicher Herrſcher erlag, das Ganze ihrer angeſtammten Volksreligion in ſolchen abergläubigen Traditionen auf. Ähnlich bei den Kelten, deren mit magiſchen Elementen ſtark durchtränktes Religionsweſen anſtatt des naiv-volkstümlichen Charakters der alt-germaniſchen und -nordiſchen Magie eine etwas verfeinerte und kompliziertere Geſtalt ſeiner magiſchen und mantiſchen Überlieferungen zeigt, was ſich vom Einfluſſe ihrer ordensartig organiſierten Prieſterſchaft herſchreibt. Über die Weisheit dieſer Druiden, die beſonders auf dem Gebiete magiſcher Heilkunſt (mittelſt allerlei Kräutern u. dgl., namentlich der „allheilenden“ Miſtelpflanze, die ſie bei Mondlicht mit goldner Sichel von Eichen herabſchnitten und womit ſie Geſchwülſte, Kröpfe, Geſchwüre ꝛc. bei Menſchen, auch Klauenfäule beim Vieh heilten, Wirkungen der Gifte vertrieben u. ſ. f.) ſich auszeichnete, ſ. die oben genannte franzöſ. und engl. Litteratur, auch Kieſewetter l. c. und Orelli, Relig.-Geſch., S. 697.

Bei den Griechen ſpielen allerlei Zauberkünſte ſchon in den Götter- und Heldenſagen der homeriſchen und nächſten nachhomeriſchen Zeit eine wichtige Rolle; ſo Medea in der Argonautenſage, Kirke in der Odyſſee, die unter allerlei Namen (wie *Τριοδῖτις*, *Τρίμορφος*, *Τρικέφαλος*) nächtlicherweile angerufene Zaubergöttin Hekate, der ſchützende Götterherold und Traumſpender Hermes, und noch allerlei andere Schutzgottheiten (*θεοὶ ἀποτρόπαιοι*, *ἀλεξίκακοι*, *λύσιοι*, *καθάρσιοι*); vgl. Lobeck, Aglaoph. 1231; Maaß, Orpheus ꝛc. Für den einheimiſchen, nicht etwa vom Orient her importierten Charakter dieſer älteren helleniſchen Zaubertraditionen liegen zahlreiche Zeugniſſe vor, namentlich ſolche, die teils auf Thrakien teils auf Theſſalien als Hauptherde derſelben hinweiſen (ſ. Maaß und Rohde l. c.; vgl. ſchon K. Fr. Hermann, Gottesdienſtliche Altertümer der Griechen, 2. Aufl. 1858, S. 274 f.). Aber frühzeitig drang ſowohl aus Ägypten wie aus Babylonien — oder (laut der politiſch-geographiſchen Ausdrucksweiſe der Griechen ſeit dem 6. Jahrhundert): aus „Perſien“ — auch fremdländiſches Zauberweſen in Hellas ein. Der höhere Bildungsgrad der Hellenen verhinderte es nicht, daß die magiſchen Künſte der „Barbaren“ des Orients aufs wärmſte bewillkommt und aufs vielfachſte nachgeahmt wurden. Die ägyptiſche Zaubermedizin mit ihren Theorien von dämoniſtiſcher Krankheitserregung und von magiſchem Heilverfahren mittelſt Beſprechung, Entzauberung, Incubation (Tempelſchlaf) ꝛc. fand unbeſchränkten Eingang (vgl. einerſeits *βασκαίνειν*, andererſeits *θεραπεύειν* in magiſch-abergläubigem Sinne auch bei den beſten Klaſſikern). Weder die rationellere Noſologie und Therapie der Hippokratiker, noch die Spöttereien Lukians vermochten der je länger je reichlicher vom Nil herüberflutenden Afterweisheit der Goëten und Zauberdoktoren Einhalt zu thun. Und entſprechende Erfolge erzielte die mehr mantiſch geartete Zauberpraxis babyloniſch-perſiſchen Urſprungs. Allerlei Methoden von Wahrſagerei — durch Sterndeutung, Totenbeſchwörung, Götter- und Geiſtercitieren (evocatio deorum, vgl. Plin. h. n. XII, 12; XXI, 11; XXIV, 17), Schlüſſel- und Waſſerweisſagung (Strab. XVI, 2), Wahrſagen aus Bechern, aus menſchlichen Eingeweiden (nach Athenäus) u. ſ. f. — gingen im Schwange. Gerade das apologetiſche Eintreten einzelner helleren Köpfe für die „perſiſchen“ Magier als prieſterlicher Weiſen, die keine verbotenen Zauberkünſte trieben (ſo Ariſtoteles bei Diog. Laërt. pr. 8; Dio Chryſoſt. orat. 36; Apulejus Apol. s. Oratio de magia; auch Celſus bei Orig. VI, 30, VIII, 60) zeugt für das hohe Anſehen und den mächtigen Einfluß dieſer Adepten orientaliſcher Geheimweisheit bei den Griechen der Diadochen- und röm. Kaiſerzeit.

Auch Rom beſaß ſeine einheimiſche Zaubertradition magiſcher wie mantiſcher Art, deren Anfänge bis in die Königszeit zurückgingen und bei den mittelitaliſchen Nachbarſtämmen des Tibervolks zu Hauſe waren. Von den Etruskern iſt der Kult der Dii Averrunci, das Beobachten der prodigia, die Haruſpicin und das Augurium in die römiſche Staatsreligion übergegangen (Cic. de div. I, 41 sq.; II, 23. 35; vgl. Bouché-Leclerc und Kieſewetter a. a. O.). Aber auch ſüdlicher wohnende Nachbarſtämme, wie die Marſen in Samnium, deren Meiſterſchaft im Schlangenbeſchwören Cicero rühmte (l. c. II, 33; vgl. Auguſtin De Gen. ad lit. XI, 28), haben auf die Pflege ſolcher Künſte im älteren Rom Einwirkung geübt. Dem Eindringen orientaliſch-magiſcher Lehren und Künſte hat dann die Geſetzgebung zum Schutze der Staatsreligion verſchiedentlich, noch bis ins 2., ja 3. Jahrhundert der Kaiſerzeit hinein, ſtrenge Verbote und Strafen entgegengeſetzt; ſo die unter Sulla erlaſſene Lex Cornelia de sicariis et veneficis, die man öfters auch gegen Magier oder „Mathematici" (= Chaldaei) anwendete, (vgl. Instit. IV, 18, 5: Eadem lege et damnantur, qui sururris magicis homines occiderunt); ſo die Kaiſer Auguſtus, Tiberius und Claudius in ihren Erlaſſen de mathematicis et magis expellendis; ſo die noch unter Caracalla neu eingeſchärften Beſtrafungen von Zauberern allerlei Art durch lebendige Verbrennung oder damnatio ad bestias (Paull. V, 23; Ulpian. in coll. XV). Aber im Verein mit griechiſcher Bildung ſtrömte auch die okkultiſtiſche Weisheit der Orientalen unaufhaltſam herein. Kein Eifern eines Tacitus gegen die superstitiones magicae oder eines Plinius gegen magica mendacia (h. n. XXVI, 4; XXX, 1. 2; vgl. Tac. Ann. II, 17; IV, 21. 29 u. ö.) konnte die zunehmende Depravation der altrömiſchen Sittenſtrenge durch die abergläubigen Modethorheiten des Zeitalters anhalten. Gerade von den kaiſerlichen Häuptern des Staats haben mehrere das Umſichgreifen des Unfugs direkt gefördert. Nero ließ ſich zu magiſchen Mahlzeiten einladen und Otho galt als entſchiedener Gönner der Magie. Veſpaſian, Hadrian, Mark Aurel waren wenigſtens tolerant gegen ſie; unter dem letzteren ſtanden die Goëten Arnuphis und Alexander von Abonoteichos zeitweilig in hohem Anſehen. Alexander Severus war den Chaldäern ſo zugeneigt, daß er ihnen ſogar Staatsgehalte ausſetzte und ſie zu öffentlichen Vorträgen verpflichtete. Unter ihm, wie ſchon unter ſeinen Anverwandten und letzten Vorgängern, erſtieg der Einfluß orientaliſch-ſynkretiſtiſcher Religionsmengerei, und damit magiſcher Theurgen und Thaumaturgen, den höchſten Gipfel (ſ. Réville-Krüger, beſ. S. 127 f. 135 ff.). Das beſchränkende und beſtrafende Einſchreiten Diokletians dagegen und zu Gunſten der altrömiſchen Augurenpraxis (wie ſie damals der Haruſpex Tages vertrat: Lact., De mortt. 10) war nur von ganz vorübergehendem Erfolge, zumal da einige ſeiner jüngeren Mitkaiſer, beſ. Maxentius, Anhänger und Förderer der von ihm verbotenen Künſte waren. Erſt dem chriſtlich gewordenen Rom iſt, wenn nicht die Ausrottung, doch die allmähliche Eindämmung des Übels gelungen.

III. Die Magie in der chriſtlichen Geſchichte. — Aeltere Zeit (Gnoſtiker und Kirchenväter). J. Vacherot, L'école l'Alexandria, Paris 1846, II, 115 sq.; J. Burckhardt, D. Zeitalter Konſtantins, 2. A., 1853: A. Dieterich, Abraxas; Studien zur Religionsgeſchichte des ſpäteren Altertums, Lpz. 1891; auch desſelben: Nekyia; Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petrusapokalypſe, ibd 1893 (S. 194, 228 ff.); C. Schmidt, Gnoſtiſche Schriften aus dem Codex Brucianus überſ. und bearb. (TU VIII), Leipz. 1892; G. Anrich, Das antike Myſterienweſen in ſeinem Einfluſſe auf das Chriſtentum, Gött. 1894; W. Anz, Zur Frage nach dem Urſprung des Gnoſticismus (TU XV, 4), 1896, S. 5 ff.; Frz. Diekamp, Hippolytos v. Theben, Münſter 1898, S. 57—66; E. Bratke, Das ſog. Religionsgeſpräch am Hofe der Saſaniden (TU, NF IV, 3), 1899, S. 129 ff.; Weinel, Die Wirkungen des Geiſtes u. der Geiſter im nachapoſt. Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899; W. Vollert, Kaiſer Julians relig. und polit. Ueberzeugung (in Schlatters Beiträgen 2c., III, 6. 1899), S. 18 ff.; P. Schanz, ThQS 1901, S. 28 ff.

Mittelalter u. Reformationszeit. K. Meyer und Alfr. Lehmann a. a. O. (ſ. o. I); Kieſewetter, Geſch. des neueren Occultismus, beſ. I, 1—229 und II, 34 f. 300 ff.; J. Burckhardt, Die Kultur der Renaiſſance in Italien Bd II^3, S. 279 ff.; L. Geiger, Renaiſſance u. Humanismus, Berlin 1882, S. 446 f. — Wegen des Hexenweſens insbeſ. ſ. die Litt. in Bd VIII, S. 30 f. (beſ. Riezler, Hanſen und A. D. White, The Warfare of Science).

Magie und Occultismus neueſter Zeit. Kieſewetter, Neu. Occ. I, 230—799; Eckartshauſen, Horſt, Ennemoſer 2c. (ſ. o. I); James Braid († 1860), Magic, Witchcraft, Animal Magnetism, Hypnotism and Electrobiology, 3. ed., Lond. 1852; A. Edw. Waite, The Mysteries of Magic; a Digest of the Writings of Eliphas Levy Zahed (alias Alph. Louis Constant), London 1887; J. Algernon Clarke, Art. Magic, white, in Enc. Brit. XV, 207—211; Frz. Hartmann, Die weiße und die ſchwarze Magie, oder das Geſetz des Geiſtes in der Natur (deutſche Bearb. der engl. Schrift: Magic, white and black, 7. ed.), Leipz. 1894;

Gérard Encauſſe (pſeudonym Papus), Traité élémentaire de Magie Pratique. Avec un appendice sur l'histoire et la bibliographie de l'évocation magique, Paris 1893; Hübbe-Schleiden, Sphinx: Monatsſchrift f. Seelen- und Geiſtesleben, Braunſchweig, Schwetſchkes Verlag (ſeit 1886); Ferd. Maack, Wiſſenſchaftl. Zeitſchrift für Occultismus, Hamburg 1896 ff. (ſeit 1899 unter dem Namen: „Wiſſenſch. Z. für Xenologie"); Karl du Prel, Studien über Geheimwiſſenſchaften, 2 Bde, Leipz. 1890 f.; derſ., Die Magie als Naturwiſſenſchaft. I.: Die magiſche Phyſik; II. Die mag. Pſychologie, Jena 1899; derſ., Die unbekannte Naturwiſſenſchaft, in „Nord und Süd", Febr. 1897, S. 227 ff. — ein Verſuch, im Mesmerſchen tieriſchen Magnetismus, bezw. in dem mit dieſem identiſchen Od Reichenbachs, den Schlüſſel zur Magie nachzuweiſen und dieſe durch Zurückgehen auf die Odlehre des letzteren zur Höhe echter phyſikaliſcher Wiſſenſch. zu erheben. (Ueber du Prels frühere Arbeiten referiert ausführlich Kieſewetter I, 749 ff.). K. A. Hager, Rich. Wedel, J. A. Nordtmann, W. Bormann, Max Seiling: Beiträge zur Grenzwiſſenſchaft, ihrem Ehrenpräſidenten Karl du Prel gewidmet von der Münchener Geſellſch. f. wiſſenſch. Pſychologie, München (1898).

Das Chriſtentum tritt der Magie nicht ausrottend gegenüber, ſondern kritiſch ſichtend und veredelnd, d. h. die in ihr beſchloſſenen Wahrheitselemente entwickelnd und zur Geltung bringend. Der Gegenſatz zwiſchen der Religion des Glaubens an das Heil in Chriſto und zwiſchen den verſchiedenen Syſtemen religiöſen Aberglaubens iſt zwar ein prinzipieller, aber doch kein ſolcher, der ein mit Feuer und Schwert verfolgendes Einſchreiten gegen die letzteren rechtfertigen würde. Wo immer ein nach Perſer- oder Römerart feindſelig verfolgendes und vertilgendes Auftreten des Chriſtentums gegen die es konkomitierenden Erſcheinungsformen der Magie ſtattgefunden hat oder heute noch vorkommt, da iſt nicht echtes Chriſtentum die Urſache ſolcher Konflikte, ſondern ein verunreinigtes, — ein Chriſtentum, das von außerchriſtlich-magiſchen Elementen ein mehr oder weniger ſtarkes Quantum in ſich aufgenommen und dadurch eine Degeneration und Trübung ſeines eigentlichen Weſens erfahren hat. Während der Jahrhunderte des Mittelalters hatte dieſer entartete Zuſtand ſich zu vollſter Stärke entwickelt, weshalb während dieſer Zeiten ein bis zu barbariſcher Härte geſteigertes Wüten der chriſtlich-kirchlichen Organe gegen die (angeblichen oder wirklichen) Träger und Förderer magiſcher Beſtrebungen ſtattfand und ebendarum auch die Ausſonderung und veredelnde Ausbildung jener in den älteren magiſchen Traditionen enthaltenen Wahrheitselemente gehemmt, verlangſamt, bezw. unmöglich gemacht wurde. Erſt in dem Maße wie in nachreformatoriſcher Zeit die düſteren Schatten dieſes zeitweiligen Rückfalls in vorchriſtlich-heidniſche Zuſtände durch das Licht evangeliſcher Wahrheit verſcheucht wurden, hat einerſeits die Schärfe jenes Konflikts eine dem wahren Weſen der Religion Chriſti entſprechende Milderung erfahren, andererſeits die Herausbildung echter Wiſſenſchaften aus dem dunklen Mutterſchoße heidniſch- oder jüdiſch-gnoſtiſierender Geheimtraditionen ihren ungehemmten Verlauf zu nehmen vermocht.

Während der altchriſtlichen Zeit treten Symptome eines friedlichen Nebeneinanderbeſtehens vorchriſtlicher Magie und chriſtlich-kirchlicher Erkenntnisbeſtrebungen und Lebensregungen vereinzelt zu Tage; in überwiegendem Maße freilich erſcheint das Verhalten beider als ein gegenſeitig ſich abſtoßendes. — Schon im NT tritt dieſer gegenſätzliche Sachverhalt auf charakteriſtiſche Weiſe hervor. Es iſt prophetiſch bedeutſam, daß „Magier aus dem Morgenlande" als Erſtlinge der Heidenwelt dem Jeſuskinde in Bethlehem ihre Huldigung darbringen (Mt 2, 1—12). Dieſe *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* ſtehen einerſeits in erfüllungsgeſchichtlicher Beziehung zu altteſtamentlichen Meſſiasweisſagungen von höchſtem Belang (Jeſ 60, 1 ff.; Pſ 72, 10. 15 ꝛc.), andererſeits weiſen ſie vorwärts auf die erſt während der letzten Jahrhunderte zum Vollzug gelangte Erhebung und Verklärung der Magie zur Stufe echter Wiſſenſchaftlichkeit (vgl. unten) und damit auf ihren Eintritt in die Reihe der im Dienſte des Chriſtentums fruchtbringenden edelſten Funktionen des Geiſtesſtrebens und -ſchaffens der Menſchheit. Eine ahnende Erkenntnis von dieſer tieferen Bedeutung der Magier-Epiſode des evangeliſchen Geſchichtscyklus verraten manche der in Epiphanienpredigten oder in Erzeugniſſen altchriſtlicher Lyrik (z. B. bei Prudentius Cathem. XII, hymn. de Epiph.) enthaltenen Ausſprüche von Kirchenvätern — mögen dieſelben nun Arabien (Juſtin, Tert., Epiphan.) oder Chaldäa (Orig., Petr. Chryſol, Maxim. v. Turin) oder Perſien (Clem. v. Alex., Diod. v. Tarſ., Chryſoſt., Cyrill v. Alex., Juvencus, auch Prud. l. c.) als ſpezielles Heimatland der „aus Anatolien" gekommenen *μάγοι* denken (Näheres ſ. bei Diekamp, S. 63 f.). Auch abgeſehen von dem durch dieſes Moment der Kindheitsgeſchichte Jeſu gebotenen beſonderen Anlaß bietet die altchriſtliche Litteratur hie und da wohlwollende Bezugnahmen auf das Gebiet der ſcientiae occultae des Altertums dar. Zumal über aſtrologiſches Forſchen und Können wird mehrfach nicht ungünſtig geurteilt; ſo von Origenes in ſeinem Geneſiskommentar, wo anläßlich der

Geſtirnſchöpfung des 4. moſaiſchen Schöpfungstags zwiſchen einer gottgemäßen und einer dämoniſch-widergöttlichen Sterndeutungskunſt unterſchieden wird (Euſ. Praep. ev. VI, p. 11, 115 sq.), auch von demſelben in ſeinen Verhandlungen mit Celſus über das Können magiſcher Heilkünſtler, dem eine gewiſſe Realität und Berechtigung zuzugeſtehen ſei (c. Cels. I, 24 f. 36; IV, 33; V, 45). Überhaupt ſind es die chriſtlichen Alexandriner, bei welchen derartige Äußerungen zumeiſt begegnen. Wie denn einerſeits ſchon jüdiſch-helleniſtiſche Vorgänger dieſer Schule Vertreter einer relativ anerkennenden Denk- und Lehrweiſe in dieſer Hinſicht geweſen waren (beſ. Philo, z. B. De spec. legg. 792; Quod omnis prob. 876), andererſeits der Neuplatonismus, insbeſondere der ſpätere ſeit Jamblichus und Syneſius, nicht ohne Einwirkung auf das betr. Verhalten der den betr. Fragen näher tretenden chriſtlichen Autoren blieb. Als eins der jüngſten hierher gehörigen Zeugniſſe ſcheint der aſtrologiefreundliche Dialog Hermippus (herrührend wohl von einem chriſtlichen Himmelskundigen des 5. oder 6. Jahrhunderts; neuerdings herausgeg. von Kroll und Viereck, Leipzig, Teubner, 1895) gelten zu dürfen.

Der verwerfenden Urteile über die Magie ſind freilich im NT und ſodann bei den älteſten Vätern weit zahlreichere erhalten als der anerkennenden oder relativ günſtigen. Die Apoſtelgeſchichte charakteriſiert den Samariter Simon mit ſeinen *μαγεῖαι* als einen falſchen Propheten (K. 8, 9), ebenſo ſpäter den Elymas oder Barjeſu auf Cypern (13, 6 ff.); ihn ſchilt Paulus wegen ſeiner „Liſt und Schalkheit“ (*ῥαδιουργία*) ſogar einen „Teufelsſohn“ (*υἱὸς διαβόλου*, V. 10); vgl. auch Apk 9, 20 f. Das Büchlein von den „Zwei Wegen“ zu Anfang der Didache und am Schluſſe des Barnabasbriefs warnt nachdrücklich vor *μαγεία*, die es neben *φαρμακεία, εἰδωλολατρία* und anderen Untugenden des Wegs des Böſen nennt (Did. 5, 1; Barn. 20, 1); vgl. Did. 3, 4, wo auch *οἰωνοσκοπία*, ſowie 2, 2, wo allerlei Hurereiſünden nebſt Kindermord als Annexa der Magie genannt ſind. Aehnliches lieſt man in Mand. XI bei Hermas (beſ. § 2 u. 4), wo vom gottloſen Treiben der Pſeudopropheten die Rede iſt. — Als Vertreter verabſcheuenswerter magiſcher Künſte gelten den Vätern ſeit Mitte des 2. Jahrhunderts im allgemeinen alle Gnoſtiker; wie denn Irenäus (I, 16) die geſamte häretiſche Gnoſis auf den Magier Simon zurückführt. Nicht nur die Simonianer beſchuldigt derſelbe des Umgehens mit gottloſen Beſchwörungskünſten (ebd.), ſondern auch den Menander (I, 17), die Karpokratianer (I, 19), die Markoſianer (I, 20). Bei Hippolytos wird dieſelbe Anklage gegen die Elkeſaiten gerichtet (Philos. IX, 3, 14). Origenes läßt die Sekte der Ophiten ihre Archontennamen Jaldabaoth, Aſtaphaeus, Horaeus aus der Magie entlehnen (c. Cels. VI, 32). Tertullian wirft allen Häretikern insgeſamt vor, ſie unterhielten commercia cum magis quampluribus, cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis scilicet curiositati deditis (De praescr. haer. 43). Tiefe Blicke in das ebenſo konfuſe wie unheimliche Treiben der Piſtis-Sophia-Gnoſtiker und ihrer näheren Verwandten haben die durch C. Schmidt bekannt gemachten koptiſchen Zauberbücher eröffnet (ſ. o. die Lit.). Sowohl dieſe erſt jüngſt erſchloſſenen Quellen ägyptiſchen Urſprungs, wie das durch Keßler und Brandt über die magiſchen Geheimlehren der Mandäer zu Tag geförderte Material (Brandt, Die mandäer. Religion, 1889, S. 133 ff., Keßler, A. „Mandäer“ in d. Enc. Bd XII), dazu die vor kurzem durch R. Wünſch erbrachten Aufſchlüſſe über die noch zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Rom gebrauchten Verwünſchungsformeln der Sethianerſekte (Wünſch, Sethianiſche Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898), alles dies giebt die aus vorchriſtlich-heidniſcher Zeit ſtammenden okkultiſtiſchen Lehren und Künſte der häretiſchen Gnoſis als ebenſowohl weit verbreitet wie ſchwer ausrottbar und tief eingewurzelt im Leben der beteiligten Kreiſe zu erkennen (vgl. Anz a. a. O., beſ. S. 6 ff.). — Neben dieſem Magismus chriſtlicher Gnoſtiker behauptet ſich aber bis zum Schluß der abendländiſch-römiſchen Kaiſergeſchichte, ja teilweiſe noch über dieſe Grenze hinaus, auch der antik-heidniſche Aberglaube an die Kraft magiſcher Zauberkunſt. Einflußreiche Häupter der Neuplatonikerſchule ſuchten ſeit Anfang des 4. Jahrhunderts beiderlei Formen dieſes Aberglaubens, die theurgiſche wie die mantiſche, angelegentlichſt zu verbreiten; ja während der Regierung ihres Zöglings Julianus wurden ſogar die Mittel kaiſerlicher Macht zur Einleitung einer Reform der römiſchen Reichsreligion gemäß den Grundſätzen dieſes magiſch-ſuperſtitiöſen Neoplatonismus aufgeboten (Vollert a. a. O., S. 18 ff. 42 ff.; vgl. Glover, Life and letters in the fourth Century, Cambridge 1901, p. 56 ff. 63 ff.). Die durch chriſtliche Kaiſer wie Konſtantius, Valentinian I., Valens, Theodoſius I. ꝛc. gegen magiſche Lehren und Bräuche erlaſſenen Verbote (Cod. Theod. IX, 16, 4. 8. 12) bewirkten zwar vorübergehende Zurückdrängung, aber nicht Vertilgung der alten Praxis. Zur Kunſt toskaniſcher Magier hat man in den Jahrhunderten der Barbarenkämpfe immer wiederholt ſich flüchten zu müſſen gemeint, während der Gotenbelagerung Roms durch Alarich nicht allein (Zoſim. V, 41; vgl. Sozom. h. e. IX, 6), ſondern noch unter Juſtinian I. (Prokop, Bell. Goth. IV, 21; — vgl. V. Schultze, Unterg. des griech.-röm. Heident. I, 370 f.; S. Dill, Roman Society in the last Century of the Western Empire, London 1898, p. 41 f.; Bouché-Leclerc, Hist. de la divin. IV, 115). Daher denn der patriſtiſchen Zeugniſſe gegen dieſe altheidniſchen Zauberkünſte als teufliſche Verführungen nicht wenige vorliegen. Vgl. einerſeits die Predigten von Ephräm De magis (bei Lamy, S. Ephraemi hymni et sermones II, 393 sq.), von Iſaak von Antiochia (Serm. XXXIV ed. Bickell, 531 sq.), von Chryſoſtomus (Hom. III in 1 Th und Hom. VIII in 2 Ti; ſ. die Mitteilungen daraus bei Schanz, S. 34 und bei Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel, Cambridge 1901, p. 82); andererſeits Auguſtins häufige Ausfälle gegen die „aſtrologiſchen plani, quos mathematicos vocant (Conf. IV, 3), gegen die deliramenta genethliacorum (De doctr. chr. II, 29), gegen die miracula magorum, quae doctrinis fiunt et operibus daemonum (De Civ. Dei VIII, 19), XXI, 6), gegen die incantationes et carmina nefariae curiositatis arte composita, quam vel magiam vel detestabiliore nomine goëtiam vel honorabiliore theurgiam vocant (ib. X, 9), ſowie aus ſpäterer Zeit ähnliches bei Gregor d. Gr. (Epp. XI, 53 u. ö.) und Iſidor (Etym. l. VIII, c. 9: de magis).

In das Mittelalter hinein und durch dasſelbe hindurch vererbt ſich beides: die magiſche Geheimtradition in vielerlei Formen und Verkleidungen, und die endloſe Reihe der wider ſie einſchreitenden kirchlichen Zenſuren und Dekrete. Die Litteratur der Orakelbücher und der an allerlei berühmte alte oder neuere Namen (Zoroaſter, Daniel, Methodius, Kaiſer Leo d. Weiſe ꝛc.) ſich anlehnenden Apokrypha ſchwillt beſonders im Orient mächtig an (ſ. Krumbacher, Byz. Lit.^{2} 627—631). Um die Kommentation dieſer rätſelvollen Geheimſchriften mühen nicht bloß die Paradoxographen der dunkleren Zeiten ſich ab, wie Mich. Pſellos d. Jüngere (*Ἐξήγησις εἰς τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια* u. a.; ſ. Krumbacher, S. 436), Roger Baco, Albertus Magnus u. a. als Zauberer verrufene Gelehrte, ſondern auch manche Vorkämpfer der Renaiſſance ſeit dem 14. Jahrhundert, wie Plethon, Ficinus ꝛc. (vgl. die von Joh. Obſopöus [Paris 1607] herausgegebene Sammelſchrift: Oracula magica Zoroastris, cum scholiis Plethonis et Pselli, und dazu Kieſewetter, Occ. d. Alt. I, 163 ff.). Auch aus jüdiſch-kabbaliſtiſchen Quellen erfährt der dunkle Strom dieſer Geheimweisheit reichliche Zufuhr. Ihnen entſtammt, was bis in die neueren Zeiten hinein über die dämonenverſcheuchende Kraft des Pentagramma und über die Wunderwirkungen des Schem hammephorasch gefabelt worden, desgleichen die Traditionen über die Zaubermacht des Worts Agla (d. h.: „du biſt ein mächtiger Gott für ewig!"), über die noch wirkſamere Kraft der hebräiſch-griechiſchen Miſchformel „Hel Heloym Sother Emmanuel Sabaoth Agla Tetragrammaton Agyros Otheos Ischyros Athanatos Jehova Va Adonay Saday Homousion Messias Eschereyeye", u. dgl. m. (vgl. Tylor in Enc. Brit. XV, 202). — Eine faſt unüberſehbare Reihe kirchlicher Verbote tritt dem Unweſen entgegen, ohne es beſeitigen zu können. Die im Altertum noch mehr vereinzelten Akte der Synodalgeſetzgebung (z. B. Conc. Illib. c. 6; Ancyr. c. 14; Brag. v. 563, c. 8) leitet fürs Mittelalter ein der Can. 61 des Trull. II mit ſeinen gegen Wahrſagerei, Schickſalsdeutung, Nativitätsſtellen, Amulettverteilen, Wolkenbeſchwören u. dgl. gerichteten Verboten. Jedes Jahrzehnt, ja faſt jedes Jahr bringt neue Sentenzen dieſer Art (Hinſchius, Kirchenr. VI, 397 ff.). Die im früheren Mittelalter hie und da noch vorkommenden milderen und erleuchteteren Urteile über die Magie als einen nicht poſitiv böſen oder diaboliſchen, ſondern nur abſurden Aberglauben (ſo bei Agobard, Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis [ca. 814] und in dem Can. Pseudo-Ancyranus des Decr. Gratiani c. 26, qu. 5 [vgl. Bd VIII, 32, 18 ff. d. Enc.]) werden ſeit der Zeit der Kreuzzüge mehr und mehr durch Sentenzen verdrängt, welche auf den Vorausſetzungen eines kraſſen Teufels- und Hexenaberglaubens fußen. Seitdem der hl. Thomas gegenüber jener liberaleren, noch dämoniſtiſchen Theorie das dämoniſche Verurſachtſein des Zauber- und Hexenweſens ausdrücklich als die allein rechtgläubige Annahme bezeichnet hat („Fides catholica vult, quod daemones sint aliquid et possint nocere" etc., ſ. Summ. th. II, 2, qu. 92 sq.; Quodl. XI, 10), unterliegt die Anwendung der altrömiſch-barbariſchen Strafjuſtiz für den Kampf gegen die Magie kirchlicherſeits keinen Bedenken mehr. Damit iſt denn der Weg gebahnt zu päpſtlichen Kundgebungen wie die Hexenbulle Innocenz' VIII. von 1484; wie die in gleichem Sinne gehaltenen Erlaſſe ſeiner nächſten Nachfolger (ſ. d. A. „Hexen und Hexenprozeſſe", Bd VIII S. 32—34); wie noch im 17. Jahrhundert die Konſtitution „Omnipotentis" Gregors XV.

vom J. 1623, worin Magie und Sortilegium, falls der Tod einer Perſon dadurch bewirkt worden, mit peinlicher Beſtrafung durchs weltliche Gericht bedroht, auch magiſch verurſachter Schaden am Eheleben, an Tieren, Saaten, Früchten ꝛc. mit lebenslänglicher Gefängnisſtrafe belegt wird, u. ſ. f. (Hinſchius KR. V, 694 ff.).

Nur mühſam kämpft ſeit dem Reformationszeitalter eine lichtere Denk- und Lehrweiſe ſich empor, die dem Teufels- und Dämonenaberglauben allmählich ſeinen Boden entzieht und aus dem konfuſen Wörterſchwall und Formelkram der scientiae occultae in langſamem Werdeprozeß eine Reihe rationeller Wiſſenſchaften ſich entwickeln läßt: aus der magiſchen Zauberheilkunſt und dem Paracelſismus die Medizin und Chirurgie, aus der Aſtrologie die Aſtronomie, aus der Alchymie und hermetiſchen Kunſt die moderne Chemie und Experimentalphyſik. Eine genauere Schilderung dieſes Prozeſſes, ſowie der ihn durchziehenden und bald hemmenden bald ablenkenden Gegenwirkungen von kirchlicher Seite (NB. vielfach auch im Proteſtantismus!) würde mit einer Geſamtgeſchichte der neueren Naturwiſſenſchaften ſich mehr oder weniger decken (vgl. das Whiteſche Werk über den „Siegeszug der Wiſſenſchaft“, ſowie Zöckler, Geſch. der Beziehungen zwiſchen Theol. und Naturwiſſenſch., beſ. Buch IV u. V). Hier iſt nur über diejenigen Faktoren des betr. Entwickelungsprozeſſes zu handeln, an welchen der Begriff und Name des Magiſchen am längſten gehaftet hat oder gegenwärtig noch haftet — und zwar dies mit Ausſchluß der ſonſt noch in dieſer Enc. (in den Artikeln „Hexen“ ꝛc., „Spiritismus“ und „Zauberei“) behandelten Materien.

1. Schwarze Magie oder Schwarzkunſt (maleficium) nannte man, beſonders im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, die Anwendung und Ausübung derjenigen Geheimwiſſenſchaften, wobei angeblich böſe Geiſter zu Hilfe gerufen oder gar ein Bund mit dem Teufel zu Grunde gelegt wurde. Die Sache gehört weſentlich in das Kapitel vom Hexenwahn und iſt dort ſchon teilweiſe mit behandelt worden (Bd VIII, S. 33 ff.). Unter dem Vorwurf des Beteiligtſeins an ſatansdieneriſcher ſchwarzer Kunſt haben Gelehrte jener Zeit vielfach unſchuldigerweiſe zu leiden gehabt; ſo Abt Trithemius v. Sponheim, den u. a. auch Luther in ſeinen Tiſchreden (EA, Bd 60, S. 43) als einen „Zauberer und Schwarzkündiger“ bezeichnet, welcher dem Kaiſer Maximilian einſt „durch des Teufels Geſpüknis“ (d. h. mittelſt nekromantiſcher Kunſt, gleich der Hexe zu Endor) alle verſtorbenen Kaiſer und großen Helden vorgezaubert habe. Der Glaube an die Realität und weite Verbreitung ſchwarzkünſtleriſcher, alſo diaboliſcher Magie begegnet überhaupt mehrfach in den Schriften der Reformatoren, z. B. auch bei Melanchthon, bei Joach. Camerarius, bei H. Bullinger (in der um 1570 verfaßten und 1586 im Theatrum de veneficis [Frankf. a. M.] gedruckten Schrift „Wider die Schwartzkunſt, abergläubiges Segnen, unwahrhaftes Wahrſagen und andere dergleichen verbotene Künſte“). Einzelne Charlatane dieſer Zeit ſcheinen ſich des Bündniſſes mit dem Böſen und der dadurch erlangten ſchwarzkünſtleriſchen Virtuoſität geradezu gerühmt zu haben, um damit Reklame für ihr Gewerbe zu machen; ſo namentlich das echte Original des Goetheſchen Fauſt, Dr. Gg. Fauſt aus Knittlingen, geſt. 1539 (vgl. K. du Prel, Das Fauſtproblem, Beil. z. Allg. Ztg. 1894, Nr. 96; G. Witkowski, Der hiſtoriſche Fauſt, in DZG 1896, IV, S. 323 ff.). — Mit der allmählichen Verſcheuchung des Hexenaberglaubens ſeit dem 18. Jahrhundert iſt auch dieſes Wahngebilde einer angeblich durch Eingehen eines Pakts mit dem Teufel zu erlangenden höheren Zauberkunſt ziemlich allerorten entſchwunden. Selbſt im ultramontanen Lager ſind die das Problem der Realität einer teufelsdieneriſchen Magie erörternden Stimmen gegenwärtig geteilt. Der in Befolgung von J. Görres' Vorgang die älteren Vorſtellungen ohne weſentliche Einſchränkung repriſtinierenden Lehrweiſe der jeſuitiſchen Neuſcholaſtiker ſchließen Oswald (Angelologie^2, 1889) und Heinrich (Dogm. Theol. X, 1884, S. 817) ſich rückhaltlos an, während andere (wie Scheeben, Kathol. Dogm. II, 680 f.; W. Schneider, Der neuere Geiſterglaube, 2. Aufl. 1885, S. 66 ff.) vorſichtiger urteilen, und P. Schanz die Möglichkeit des Teufelsbunds und Teufelskults überhaupt bezweifelt, da ſtatt irgend welcher Thatſachen „nichts als bloße Geſtändniſſe und Phantaſien für ihn vorliegen“ (ThQS 1901, S. 41).

2. Weiße Magie (auch wohl niedere M., magia naturalis) nannte man die beſonders im 16. Jahrhundert von nicht wenigen Gelehrten geübte Kunſt des Hervorbringens von Wunderaffekten, wozu entweder die Hilfe von guten Geiſtern oder auch nur eigne Gaben und Kräfte des Menſchengeiſts befähigen ſollten. Es iſt das jene harmloſere magiſche Wiſſenſchaft, in welcher Trithemius nach dem Zeugnis ſeiner Schüler Agrippa von Nettesheim (ſ. Bd I S. 257) und Theophraſtus Paracelſus ſich ausgezeichnet haben ſoll und welche ſie ſelber lehrten und mehreren Generationen von Schülern überlieferten. Bei

Agrippa, deſſen magiſches Hauptwerk „De occulta philosophia“ (geſchrieben ſchon um 1510 und angeblich von Trithemius gebilligt) überhaupt dreierlei Arten geheimer Weisheit kennen lehrt: 1. magia naturalis, 2. m. coelestis, d. i. Aſtrologie und Kunſt des Nativitätsſtellens; 3. m. ceremonialis s. religiosa, d. i. fromme Kontemplation und Herzensreinigung, erſcheint der Inbegriff der Kräfte, welche ſchon durch die erſte dieſer drei Künſte verliehen werden, als ein gewaltiger. Vermöge der „natürlichen“ Magie, die auf Kenntnis des alldurchdringenden Weltgeiſts oder der quinta essentia beruht, wird der menſchliche Geiſt zum Inhaber jener vires occultae, durch die er „zuweilen über die Natur gebieten, auch bewirken kann, daß die abgeſchiedenen Seelen gehorchen, daß Geſtirne geſtört, Geiſter bezwungen und die Elemente dienſtbar gemacht werden“. Phänomene wie Levitation (magiſches Emporſchweben des Körpers), Gedankenübertragung, Faſcination durch Blick ꝛc. gehören mit zu den Wirkungen dieſer verborgenen Kräfte. — Ausgehend von der nämlichen Theorie von der quinta essentia oder dem alldurchdringenden Aſtralgeiſt (Makrokosmos) entwickelte eben damals Paracelſus die Lehre von der myſtiſchen Sympathie aller Dinge als Grundlage ſeiner ſympathiſchen Heilkunſt. — Einige Ernüchterung zeigt die natürlich-magiſche Tradition dieſer Schule ſchon bei dem Neapolitaner J. P. Porta (geſt. 1615), wenigſtens in der zu 20 Büchern erweiterten zweiten Bearbeitung ſeiner Magia naturalis (Neapel 1589 u. ö.), worin manche der von den Vorgängern übernommenen fabuloſen Elemente, welche die erſte Auflage (in 4 Bden, erſchienen 1561) noch darbot, ausgeſchieden erſcheinen und zum Teil gute Naturbeobachtungen mitgeteilt werden, verbunden mit Proben einer geſunden Experimentalphyſik, insbeſondere auf dem Gebiete der Katoptrik (Camera obscura etc.). An die Lehren dieſes Phyſikers und ſeiner Zeitgenoſſen, der Italiener Bruno und Campanella einerſeits und des Niederländers J. Bapt. von Helmont (geſt. 1644) andererſeits, hat die zur Stufe der Wiſſenſchaftlichkeit allgemach emporſtrebende chemiſch-phyſikaliſche Forſchung der Folgezeit angeknüpft. Freilich nicht ohne noch bis ins 18. Jahrhundert hinein manchen Hemmungen und zeitweiligen Abirrungen vom richtigen Ziele zu unterliegen.

3. Die ſogen. weiße oder natürliche Magie neueſter Zeit hat jeden Reſt abergläubiſch-ſupranaturaler und myſtiſcher Lehrweiſen abgeſtreift und erhebt eben deshalb Anſprüche darauf, als exakt experimentierende Wiſſenſchaft zu gelten. Sie iſt die Wiſſenſchaft der Taſchenſpieler und Preſtidigitateurs erſten Ranges, deren optiſche, akuſtiſche und elektromagnetiſche Kunſtſtücke den höchſten Gipfel des von phyſikaliſcher Experimentierkunſt bisher Erreichten darſtellen. Sie iſt die Arena für die Erringung ſolcher auch pekuniär einträglicher Trophäen, wie ſie ſeit Anfang des letzten Jahrhunderts durch Robertſons Phantaſkop, durch Tobins und Peppers „Kabinet des Proteus“ (1865), durch die mit allerlei Spiegelſtellungskünſten bewirkten Geiſterapparitions-Illuſionen der Philppsthal, Stodare, Sylveſter, Dirks ꝛc., durch die muſikſpielenden Automaten von Maelzel, van Oeckelen, Maskelyne ꝛc., durch Robert Houdins Temple de Magie in Paris (1845), durch desſelben Kunſtſtücke der suspension éthérique (1849), durch Maskelynes automatiſch ſchreibende Puppenfiguren Zoe und Pſycho (ſeit 1877), durch L. Döblers Nebelbilder (ſeit ca. 1850) u. a. derartige Erfindungen erſtritten worden (vgl. J. A. Clarke l. c.; auch F. J. Piſko, Licht und Farbe: eine gemeinſchaftliche Darſtellung der Optik [München 1869]), S. 153 ff., ſowie überhaupt die illuſtrierten Lehrbücher der Optik und Experimentalphyſik.

4. Die Anhänger des modernen Occultismus oder der Geheimwiſſenſchaft im engeren und ſtrengeren Sinne des Worts proteſtieren dagegen, daß eine natürliche Magie von der eben beſchriebenen Art ſämtliche Vorkommniſſe und Phänomene der altehrwürdigen magiſch-myſtiſchen Tradition ſollte erklären können. Sie wollen nicht alles dahin Gehörige an eine mechaniſche Theorie ausgeliefert wiſſen; den Kunſtſtücken der „antiſpiritiſtiſchen“ Preſtidigitation und Taſchenſpielerei ſoll nicht das ganze Gebiet deſſen, was man magiſch nennt, eingeräumt werden. Aber auch nicht als Vertreter des gemeinen, volkstümlich-naiven Aberglaubens wollen ſie betrachtet ſein. Jenen vom alten germaniſchen Heidentum her übrig gebliebenen Volksaberglauben, wie er in den Schriften von Rocholz, Wuttke, Mannhardt ꝛc. beſchrieben wird, jene Magie der Naturvölker, womit die folkloriſtiſchen Geſellſchaften und die Schriftſteller auf ethnologiſchem und völkerpſychologiſchem Gebiet ſich beſchäftigen, weiſen ſie von ſich als nur nebenſächlicherweiſe dem Bereiche ihres Forſchens angehörig. Die Geheimwiſſenſchaft, wie ſie von ihnen aufgefaßt und gepflegt wird, ſoll nicht mit dem Brandmal der Rückſtändigkeit oder des Dilettantismus gezeichnet, ſie ſoll den übrigen Wiſſenſchaften der Jetztzeit ebenbürtig ſein. Ein anſehnliches Quantum

myſtiſcher Phänomene und Thatſachen ſoll dem Kreiſe der ordinären, überall mit mechaniſchen Kräften rechnenden Naturforſchung entzogen bleiben und dieſer jetzt erſt im Werden begriffenen Geiſteswiſſenſchaft der Zukunft überwieſen werden. Was geniale Denker und Dichter ſelbſt in den Zeiten der Aufklärung zu Gunſten des guten Rechts einer ſolchen Wiſſenſchaft geäußert, ſoll unvergeſſen und unverloren bleiben. Auch dem bekannten Poſtulat Schopenhauers (in dem über animaliſchen Magnetismus und Magie handelnden Kapitel der Schrift „Über den Willen in der Natur [Bd IV der Sämtl. Werke, Leipzig 1874]) ſowie den ähnlichen Forderungen des Philoſophen des Unbewußten ſoll Rechnung getragen und demnach dieſer jüngſte und intereſſanteſte Zweig des pſychologiſch-anthropologiſchen Forſchens mit allem Ernſt kultiviert werden (vgl. Kieſewetter, Neu. Occ. I, 626 ff.; 787 f., und beſ. Du Prel in vielen ſeiner Schriften und Aufſätze).

Das Streben nach Verwirklichung einer ſolchen höheren Magie oder occultiſtiſchen Wiſſenſchaft der Zukunft mag als ein berechtigtes anzuerkennen ſein; es fehlt aber noch viel daran, daß man in den beteiligten Kreiſen über die Prinzipien und die Methode dieſer Wiſſenſchaft ſich auch nur einigermaßen geeinigt hätte. Selbſt über den ihr zukommenden Namen wird ſeit länger als 100 Jahren geſtritten, und ein Ende dieſes Streits iſt noch nicht abzuſehen. Je nachdem der Kreis der zu behandelnden Erſcheinungen in die ſchwer kontrolierbaren Gebiete des Jenſeits und der Geiſterwelt hinein ausgedehnt oder ganz nur innerhalb der menſchlichen Seelenkunde gezogen wird, bilden ſich die beiden Reihen der von ſpiritiſtiſchen und der von nicht-ſpiritiſtiſchen Vorausſetzungen ausgehenden Theorien ſamt den entſprechenden Namenbildungen. Laſſen wir die erſtere Reihe hier außer Betracht, ſo bleibt immer noch eine ſtattliche Zahl von Namen und Methoden für die auf rein anthropologiſcher Baſis operierende occultiſtiſche Forſchung zu regiſtrieren. „Tieriſcher Magnetismus“ oder auch „Mesmerismus“ war eine um den Anfang des 19. Jahrhunderts vor anderen beliebte Benennung; „Elektrobiologie“ lautete das von James Braid (geſt. 1860) für denſelben Gegenſtand in Vorſchlag gebrachte Synonymum. Als „Somnambulismus“ bezeichnete man die Sache beſonders gern zur Zeit und unter dem Einfluß J. Kerners (geſt. 1862), und „Nachtſeite des Naturlebens“ war ein ſowohl in dieſem Kreis wie bei den Verehrern des frommen G. H. v. Schubert üblicher Name für weſentlich dasſelbe Gebiet (vgl. noch G. Th. Fechners Monographie: „Die Tagesanſicht gegenüber der Nachtanſicht“, 1879). „Pſychiſche Kraft“, auch wohl „Pſychismus“, iſt der durch den engliſchen Spiritismuskritiker Edw. William Cox (geſt. 1879) empfohlene Name, dem in Deutſchland insbeſondere Gr. Conſt. Wittig durch ſeine „Pſychiſchen Studien“ (ſeit 1874) Verbreitung verſchaffte. Zu einer „Transſcendentalphyſik“ (und gleichnamigen „Phyſiologie“) verſuchte der Leipziger Aſtrophyſiker F. Zöllner (1878 ff.), unter Zuſtimmung der Philoſophen Ulrici, J. Huber ꝛc. das occulte Wiſſensgebiet fortzubilden (vgl. PRE^2 XVIII, 281 f.). Für „praktiſche Magie“ oder Geheimwiſſenſchaft (= „Occultismus“, auch wohl „Experimental-Occultismus“) als beſtgeeigneter Namen iſt hauptſächlich K. du Prel in München (geſt. 1900) eingetreten. Als „Grenzwiſſenſchaft“ endlich hat ein Verein von Schülern des letzteren den Gegenſtand bezeichnet (ſ. o. d. Lit.), unter Zuſtimmung des Hamburger Gelehrten Ferdinand Maack, der ſeine ſeit 1896 herausgegebene „Wiſſenſchaftliche Zeitſchrift für Occultismus“ drei Jahre ſpäter in eine „W. Z. f. Xenologie“ umtaufte (ſ. ebd.). Es ſind hiermit keineswegs alle die Namen erſchöpft, womit die Paradoxologie unſerer Tage ihre viel erörterte und viel umſtrittene Zukunftsweisheit zu definieren verſucht hat. Selbſt Ausdrücke wie „Kryptologie“, „Akrologie“, „Adelologie“ (von ἄδηλος), Horologie (von ὅρος) ſind gelegentlich in Vorſchlag gebracht worden. Ob die Emporhebung der mehr oder weniger noch unbekannten Größe X zur Stufe heller Wiſſenſchaftlichkeit überhaupt jemals gelingen wird, läßt ſich einſtweilen noch ernſtlich bezweifeln.

Auf die verſchiedenen Unterabteilungen oder Zweigdisziplinen der natürlichen Magie näher einzugehen, z. B. auf den Hypnotismus und deſſen Verwendbarkeit teils für pſychologiſche Forſchung teils für praktiſche Chirurgie, auf die Kunſt der Gedankenleſung und Gedankenſuggeſtion ꝛc., kann nicht dieſes Orts ſein. Als eine der jüngſten und abenteuerlichſten dieſer Spezialformen des neueren Magismus ſei nur noch die „Chriſtliche Wiſſenſchaft“ (Christian Science) der Nordamerikanerin Mary Eddy hier hervorgehoben, eine ſeit ca. 1880 von Boſton aus hauptſächlich durch weibliche Emiſſäre verbreitete und jetzt Hunderttauſende von Anhängern zählende Sekte, die ein eigentümliches Heilungsverfahren ohne Anwendung mediziniſcher Mittel, nur durch Gebet und eine Art neuer „Metaphyſik“ (beſtehend hauptſächlich in Lehrſätzen, welche alles Krankſein als unwirklich, d. h. als Produkt bloßer Einbildung zu erweiſen ſuchen) und an die Stelle der als materialiſtiſch bekämpften modernen Medizin zu ſetzen ſucht. Die neuerdings auch in einigen Großſtädten Deutſchlands (Berlin, Hannover, Dresden ꝛc.) mit einigem Erfolg miſſionierende Sekte beſtreitet zwar eifrig ihre Zugehörigkeit zur Klaſſe der occultiſtiſchen Richtungen und Lehrweiſen, hat auch mit Mesmerſchem Heilmagnetismus in der That wohl nichts gemein, legt aber den in ihren Organen gelehrten heilenden Formeln und Gebetsvorſchriften thatſächlich eine magiſche Wirkſamkeit bei und vergöttert das grundlegende Werk ihrer Stifterin (Sciene and Health, zuerſt erſchienen 1875) gleich einer neuen Bibel. Vgl. den Aufſatz: Die Stellung der Chr. Science zum Magnetismus und Spiritualismus, in „D. chr. Welt“ 1901, Nr. 28; auch die Abhandlungen vom Unterzeichneten und von P. Gerhard im Bew. d. Gl. 1901, S. 185ff. und 1902, S. 117ff., ſowie Stöcker und Schwabediſſen, Die Chriſtliche Wiſſenſchaft (Chr. Science) und Glaubensheilung, Berlin 1901. **Zöckler.**

Magister sacri palatii. — Fontana, O. Pr., Syllabus Magistrorum s. Palatii apostolici, Romae 1663. Quétif und Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, (Paris. 1721), t. II, p. XXI und Helyot, Geſchichte aller Kloſter- und Ritterorden, III, 252—262. Joſeph Catalanus, De magistro s. Palatii apostolici ll. II, Rom. 1751. Frz. Ant. Zaccaria, La Corte di Roma, 1774, t. II.; Phillips, Kirchenrecht, Regensburg 1845ff., VI, 545. F. H. Reuſch, Der Index verbotener Bücher, passim., beſ. I, 544. 552; II, 3. 6. 236ff. 445f. H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeſchichte des Predigerordens im 13. u. 14. Jahrh. im ALKM II, 167—248.

Der erſte Inhaber dieſes einflußreichen päpſtlichen Hofamtes, das die Funktionen eines Oberhofpredigers und theologiſchen Konſultors des Papſtes in ſich vereinigt und ſtets von Dominikanern bekleidet wird, ſoll der hl. Dominikus ſelbſt geweſen ſein. Honorius III. hatte demſelben das Kloſter S. Sabina ſamt einem Teile des päpſtlichen Palaſtes als Wohnung für ſeine Religioſen eingeräumt. Da Dominikus hier wahrnahm, wie die Dienerſchaft der Kardinäle und anderer päpſtlicher Beamten während der Abweſenheit ihrer Herren ihre Zeit mit Spielen und allerhand unnützem Treiben hinzubringen pflegte, erteilte er dem Papſte den Rat, jemanden zur Unterweiſung der Leute im Verſtändnis der hl. Schrift und in der chriſtlichen Lehre zu beſtellen. Da ihm ſelbſt nun der Auftrag hierzu wurde und er mit ſeiner Auslegung der pauliniſchen Briefe gute Erfolge erzielte, ſoll ſchon Honorius (um 1218) das Amt eines päpſtlichen „Palaſtmeiſters“ zur religiöſen Unterweiſung des päpſtlichen Hofgeſindes förmlich geſtiftet haben, und zwar als ſtets mit einem Religioſen vom Orden des hl. Dominikus zu beſetzende Stelle. Das Legendariſche dieſer Nachricht erhellt daraus, daß erſt Bartholomäus de Bragantiis als Inhaber der Stelle unter Papſt Gregor IX., ca. 1236 durch einigermaßen zuverläſſige Zeugniſſe beglaubigt iſt (ſ. unten u. vgl. Grützmacher, A. „Dominikus“: IV, 771,31—36). — Zur Unterrichtserteilung durch Predigtvorträge u. dgl. traten für den Inhaber des Amts nach und nach eine Reihe ſonſtiger Obliegenheiten hinzu: Prüfung der in der Kapelle des Papſtes zu haltenden Predigten, ſowie Erteilung der Genehmigung zur Promotion theologiſcher Doktoren in der Stadt Rom (ſeit Eugen IV., 1436); Ernennung der Prediger für den Gottesdienſt in der päpſtlichen Kapelle, ſowie öffentliche Rüge derſelben im Falle unſtatthafter Vorkommniſſe in ihren Reden (ſeit Calixt III., 1456); Ausübung einer Bücherzenſur für Rom und ſeinen Stadtbezirk, und zwar in Gemeinſchaft mit dem Kardinalvikar, der zuſammen mit dem Palaſtmeiſter darüber entſcheidet, welche Bücher und Schriften zu drucken ſeien oder nicht (ſeit Leo X., 1515); Ausdehnung dieſer Zenſurbefugnis über alle Bewohner des Kirchenſtaats, ſodaß keiner derſelben ohne Erlaubnis des Mag. s. palatii etwas drucken laſſen darf, auch nicht im Ausland (ſeit Urban VIII., 1625); Beaufſichtigung von Aus- und Einfuhr, Kauf und Verkauf aller Bücher und Kupferſtiche im römiſchen Gebiete; Aſſiſtenz bei den Sitzungen der Indexkongregation; Ernennung ſeines Stellvertreters für den Fall einer längeren Reiſe von Rom weg, ſowie Ernennung der bei ſeinen Zenſurgeſchäften fungierenden Gehilfen, die gleich ihm ſelber alle dem Predigerorden anzugehören haben u. dgl. m. Dieſen vielerlei Verrichtungen haben ſich allgemach verſchiedene hohe Auszeichnungen des Palaſtmeiſters hinzugeſellt. Eine Bulle Eugens IV. von 1436 weiſt ihm in der päpſtlichen Kapelle ſeinen Platz unmittelbar nach dem Dechanten der Auditoren der Rota an. Der Kongregation des hl. Offiziums (der Inquiſition) ſowie derjenigen de ritibus wird er als geborenes Mitglied zugezählt. Desgleichen hat er, wie ſchon erwähnt, den Sitzungen der Indexkongregation beizuwohnen. Er führt den Titel Reverendiſſimus und hat, laut der Neuordnung des Ceremoniells durch

Alexander VII. von 1655 ſeinen Rang zwar nach den Auditoren der Rota, aber noch vor den Klerikern der Camera apostolica, die gleichfalls des Papſtes Finanzräte ſind. — Behufs ſeiner Dotation verordnete Pius V. 1570, daß er als „Theologal" ein Kanonikat von St. Peter genießen ſollte; Sixtus V. dagegen zog dieſe Pfründe 1586 zurück und ſtattete den Maeſtro di S. Palazzo vielmehr mit einem aus der Abtei S. Maria di Terreto im Neapolitaniſchen fließenden Jahrgeld von 300 Scudi, ſowie mit Abgabenfreiheit, Gewährung einer päpſtlichen Hofkutſche ꝛc. aus. — Vieles von dieſen Vorrechten ſowie von den Funktionen des Maeſtro di S. P. iſt nachgerade obſolet geworden und ſelbſt ſeine Stellung als Bücherzenſor fürs päpſtliche Gebiet hat ſeit der faktiſchen Aufhebung des Kirchenſtaats und der weltlichen Herrſchaft des Papſtes ihre einſtige Bedeutung verloren. — Die Inhaber des Amts ſeit den Zeiten des hl. Dominikus bezw. ſeit jenem Barth. de Bragantiis, führt Echard (l. c. t. II) in vollſtändiger Liſte vor. Zu den namhafteſten aus mittelalterlicher Zeit gehören: angeblich auch Albert d. Gr. unter Alexander IV., 1255—56 (vgl. G. de Ferrari, Vita del b. Alberto M., Rom. 1847, p. 86 sq.); Hannibaldus de Hannibaldis, des Thomas v. Aquin Freund (unter demſelben Papſte, 1259—61); ferner Thomas Aquinas ſelbſt (ſechs Jahre hindurch, 1262—68); hierauf der berühmte Kanzelredner Ambroſius Sanſedonius (1269—75); ſpäter Durandus de S. Porciano; Guilielmus de Lauduno, ſpäterer Erzbiſchof von Toulouſe (1310—21); Raimund Durandi (1336—1342); Johannes de Turrecremata, der ſpätere Kardinal (1432—39); Heinrich Kalteiſen aus Koblenz (vgl. Hurter, Nomencl. litt. IV, 747 und Paſtor, Die Päpſte ſeit Ende des MA.s, I, 187). Die Reihe der der neueren Kirchen- und Theologiegeſchichte angehörigen Palaſtmeiſter eröffnet Silveſter Mazolini de Prierio (Prierias, 1515—23), der durch ſeinen mißglückten Angriff auf Luthers Theſen (vgl. Lutheri Opp. ad Reformationis historiam spectantia, Francof. 1865, T, I, p. 341 sqq.) und ſeine ſchwerfällig gelehrte Apologie des Hexenaberglaubens (ſ. Bd VIII, 33, 58 f.) zu traurigem Ruhm gelangte Zeitgenoſſe Leos X. (Inhaber des Amts 1515 bis 1523). Unter ſeinen Nachfolgern verdienen Hervorhebung: Bartholom. Spina (1542—46, gleichfalls als Verteidiger des Hexenwahns berühmt (ſ. VIII, 33, 60 f.); Ägidius Foscarari, als Erzbiſchof v. Modena Mitarbeiter am Catechimus Romanus (1547—50); Hieron. Mazarellus (1550—53); Thomas Manriquez (1565—73); aus dem 17. Jahrhundert beſonders der gelehrte Raimund Capiſucchi, deſſen faſt über drei Jahrzehnte ſich erſtreckende Verwaltung der Stelle (1654—81) während der JJ. 1663—73 durch eine ihn verdrängende jeſuitiſche Gegenpartei unterbrochen wurde, worauf dann unter Clemens X. ſeine mit glänzenden Ehrungen verbundene Reſtitution und ſpäter ſeine Ernennung zum Kardinal folgte (geſt. 1691; vgl. Echard, II, 729; Reuſch, Index, II, 445; Hurter, Nomencl. II, 329). — Von den als Sekretäre der Indexkongregation noch im letzten Jahrhundert zu Anſehen gelangten Palaſtmeiſtern mag Pater Modena hier genannt werden. Er war es, der für Döllinger eine Aufhebung des Verbots der Leſung häretiſcher Bücher auf Lebensdauer vermittelte (1861), ſpäter jedoch, gelegentlich einer Verhandlung über Frohſchammers Rechtgläubigkeit, demſelben eingeſtehen mußte, daß er trotz ſeines Funktionierens als Zenſor auch deutſcher Schriften, kein Wort Deutſch verſtehe (Friedrich, Ign. v. Döllinger, III, 178—182). Auch unter den Vorgängern dieſes P. Modena, ſchon von Ende des 17. Jahrhunderts an, begegnet man nur wenigen Gelehrten von Bedeutung.

Zöckler.

Magnifikat (vgl. die Artikel: Antiphon, Bd I S. 597; Brevier, Bd III S. 393; Kirchenmuſik, Bd X S. 443; Pſalmodie; Veſper). — Litteratur: Fr. Jacobé (A. Loiſy?), L'origine du Magnificat, in Revue d'histoire et de littérature réligieuse II (1897) S. 424 bis 432; A. Durand, S. J., L'origine du Magnificat, in Revue Biblique VII (1898) S. 74—77; Ad. Harnack, Das Magnificat der Eliſabet (Luc. 1, 46—56) . . ., in den Sitzungsberichten der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, XXVII. Sitzung d. philoſ.-hiſtor. Abt. S. 538—556 (1900); O. Bardenhewer, Iſt Eliſabeth die Sängerin des Magnificat? In deſſen „Bibliſchen Studien" VI (1901), H. 1 u. 2, S. 189—200. — Zur Textkritik ſ. Tiſchendorf, Novum Testamentum graece, ed. oct. critica major, I (1872), 420. — Vgl. die bekannten Commentare zum Ev. Luc. von Meyer II^8; Plumner, auch Holtzmann, Handbuch zum NT, 2. A. (1892) S. 34 ff.

Ueber die liturgiſche Stellung und muſikaliſche Ausſtattung ſ. katholiſcherſeits: V. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg i. B. 1883—1890 II S. 478; Fluck, Kathol. Liturgik, Regensburg 1855 II S. 181. 477; J. G. Mettenleiter, Enchiridion chorale, Regensburg 1853, S. 86—92 und 112—745; evangeliſcherſeits: G. Rietſchel, Lehrbuch der Liturgik, Berlin 1899, S. 345. 443; Schöberlein und Riegel, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegeſangs . . . Göttingen 1865 ff. I. S. 664 ff.; S. Kümmerle, Encyklopädie der evangeliſchen Kirchenmuſik, Gütersloh 1888—95, II (1890) S. 124—127 und 180—186; Ph. Spitta, J. S. Bach, Leipzig 1873 80 II (1880) S. 204 ff.; Proske, Musica divina, Berlin 1853—1864, T. III (1859) S. 225—344; Becker, Die Tonwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts S. 79—84; J. S. Bachs Magnificat in der Ausgabe der Bach-Geſellſchaft, Jahrgang XI Lief. 1.

Magnifikat iſt die herkömmliche liturgiſche und muſikaliſche Bezeichnung des Lobgeſanges Lc 1, 46—55 nach deſſen Anfangswort in der lateiniſchen Überſetzung (Magnificat anima mea Dominum . . .). Er heißt „der Lobgeſang der Maria (Canticum beatae Mariae virginis) gemäß der Überlieferung, die ihn auf Grund der von ſämtlichen griechiſchen Codd., der Mehrzahl der lateiniſchen Handſchriften und unzähligen alten Zeugen, vorab dem Irenäus (Adv. haer. L. III, 10, 2) und Tertullian, De anima c. 26 bezeugten Lesart „*καὶ εἶπεν Μαριάμ*“ in V. 46 der Mutter des Herrn in den Mund legt, die damit auf die Begrüßung durch Eliſabeth 43—45 antwortet. Die Berechtigung dieſer Bezeichnung (in dem Sinne, daß Maria die Sängerin, nicht vielmehr die Angeſungene ſei) iſt neuerdings durch G. Morin anläßlich der durch ihn erfolgten Neuherausgabe des Traktates De Psalmodiae bono, der dem um die Wende des 4. Jahrhunderts anzuſetzenden Biſchof Nicetas von Remeſiana in Dacien zugeſchrieben wird und an zwei Stellen zweifellos Eliſabeth als die Sängerin des M. vorausſetzt (. . „Nec Elisabeth diu sterilis edito de repromissione filio de ipsa anima magnificare cessavit“ . . . „Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat“) zur Diskuſſion (Revue Bénédictine, T. XIV (1897) S. 385—397), von Fr. Jakobé a. a. O. auf Grund hiervon, wie auf Grund der übrigen Zeugniſſe für die Lesart „*Ἐλισάβετ*“ in V. 46, und aus inneren, dem Textzuſammenhang entnommenen Gründen ernſtlich in Frage geſtellt, unabhängig von dieſen beiden von A. Harnack a. a. O. mit voller Entſchiedenheit beſtritten worden, während für die Überlieferung A. Durand gegenüber Jacobé a. a. O. und O. Bardenhewer gegenüber Harnack a. a. O. eintreten. Die gegen die Überlieferung geltend gemachten Inſtanzen ſind im weſentlichen:

1. drei vorhieronymianiſche lateiniſche Evangelientexte, codd. Vercellensis (IV. saec.), Veronensis. (V. saec.) und Rhediger. Vratislaw. (VII. saec.) ſchreiben in V. 46 „et ait Elisabeth.“ Daß dieſe Lesart und die ihr entſprechende Auffaſſung des Magnificat als Lobgeſanges der Eliſabeth auf abendländiſchem Boden bekannt und kirchlich nicht abgewieſen war, beweiſt der oben angeführte Traktat De Psalmodiae bono, ſowie eine Stelle in der von Hieronymus überſetzten 7. Homilie des Origines zu Lucas, wo es heißt: „Invenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus, prophetare; non enim ignoramus quod secundum alios codices et haec verba Elisabeth vaticinetur“ (letztere Bemerkung iſt dem Hieronymus zuzuweiſen, da Origenes ſelbſt das M. als „*παρθενικὴ προφητεία*“ bezeichnet, alſo der Maria beilegt.

2. Die Worte des Geſanges paſſen weit beſſer in den Mund der Eliſabeth. Sie, nicht Maria, hat eine Heilserfahrung gemacht, welche an die der Mutter Samuels erinnert, deren Worte (1 Sa 2, 1. 7; 1, 11) deutlich anklingen (V. 47; 53; 48).

3. Die Liturgie der Mette in der griechiſchen Kirche führt das Magnifikat mit den Worten ein: „Laſſet uns hoch erheben mit Lobliedern die Gottesgebärerin, und die Mutter des Lichts!“ und ſingt nach jedem Vers die Antiphon: „Dich, Geehrtere über die Cherubim . . . preiſen wir“ (vgl. Rajewsky, Euchologion der orthodoxen Kirche, Wien 1861—62, I, S. 51. 121), richtet alſo das M. an Maria, ſchließt ſich lobpreiſend mit den Worten der Eliſabeth zuſammen, die mit den Worten Lc 1, 45 die Gottesgebärerin begrüßt und dann von dem ihr (ihnen beiden) widerfahrenen Großen lobpreiſend redet, ſetzt alſo Eliſabeth als das Subjekt des Geſanges voraus. In der Form der liturgiſchen Verwendung dürfte ſich, wie ſo manchesmal, die urſprüngliche Meinung und Auffaſſung erhalten haben.

4. Das Aufkommen der Lesart „et ait Elisabeth“ läßt ſich nicht gut erklären, wenn Lukas urſprünglich „*καὶ εἶπεν Μαριάμ*“ geſchrieben hat. Das Eindringen der letzteren Lesart und Auffaſſung läßt ſich eher verſtehen aus der zunehmenden Verehrung der Maria als *Θεοτόκος*, vollends, wenn man mit Harnack annimmt, Lukas habe urſprünglich nur die Worte „*καὶ εἶπεν*“ geſetzt, die dann ein Abſchreiber durch den Zuſatz „*Ἐλισάβετ*“, ein anderer mißverſtändlich durch den von „*Μαριάμ*“ ergänzt habe.

Hiegegen wird eingewendet 1. die Einſtimmigkeit gerade der griechiſchen codd. in Überlieferung der Lesart „*Μαριάμ*“; 2. der Zuſammenklang der Worte V. 48 (*τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου*) mit dem Worte der Maria an den Engel V. 38 einerſeits, die Bezugnahme des „*μακαριοῦσιν* . .“ V. 48 auf V. 45 („*μακαρία ἡ πιστεύσασα* . . .“

andererſeits, wonach V. 46—55 recht eigentlich als Reſpons, nicht als Fortſetzung zu V. 43—45 ſich gebe; 3. die Worte V. 48ᵇ „πᾶσαι αἱ γενεαί“, die im Munde der Eliſabeth eine unverſtändliche Hyperbel wären. Dagegen kann geſagt werden, daß poetiſche Redewendungen nicht gepreßt und dogmatiſch beurteilt werden dürfen; daß der Zuſammenklang von 48 und 38 ein zufälliger, die Wendung „τ. ταπειν. τῆς δούλης σου“ durch die Beziehung auf das altteſtamentliche Vorbild 1 Sa 1, 11 herbeigeführt iſt, nicht durch V. 38, daß von einer „ταπείνωσις“, auch nicht einmal im Sinne der Mt 1, 19 ff. angedeuteten, bei Lucas keine Spur ſich findet, gerade dieſes Wort für Maria nicht paßt, wohl aber für Eliſabeth vgl. 1, 26; daß die Einſtimmigkeit der Lesart Μαϱιάμ im Orient, bezw. die Verdrängung der anderen durch ſie, ſich eher erklären laſſe, als das Aufkommen der Lesart Ἐλισάβετ, wenn urſprünglich Μαϱιάμ ſtand. Welches Gewicht man den aus dem Kontext entnommenen inneren Gründen beimeſſe, das wird immer mehr oder weniger von dem perſönlichen Empfinden des Beurteilers abhängen. Die Verteidiger der Überlieferung ſind die Erklärung, wie es — die Urſprünglichkeit der Lesart Μαϱιάμ V. 46 vorausgeſetzt — zu der Lesart Ελισάβετ und zu der noch heute üblichen Verwendung des Geſanges in der Mette der griechiſchen Kirche hat kommen können, bis jetzt ſchuldig geblieben, während die Vermutung Harnacks jedenfalls das Aufkommen beider Lesarten, aber nicht, wenigſtens nicht ſtringent, die durchgängige Verdrängung der richtigen Auffaſſung durch die unrichtige erklärt. Daß dieſelbe auf dogmatiſche Beeinfluſſung zurückzuführen iſt, hat größte Wahrſcheinlichkeit für ſich, iſt aber bis jetzt nicht erwieſen und wohl auch kaum zu erweiſen.

Das Magnifikat bildet — auch dies ſpricht für die Zueignung an Eliſabeth — die Parallele zu dem Lobgeſange des Zacharias, dem ſog. Benedictus Lc 1, 68—79. Gleich dieſem iſt es als Dichtung des Lucas anzuſehen, der darin „ein Stück geſchaffen hat, das jeden Griechen mit dem Zauber der altteſtamentlichen Sprache beſtricken mußte, ohne durch zu ſtarke Barbarismen oder Solöcismen abzuſtoßen“ (Harnack a. a. O. S. 10), ein typiſches Beiſpiel der urchriſtlichen Pſalmdichtung, die, genährt an der Gedankenwelt des Pſalters, die aus dieſem der dichteriſchen Phantaſie zuſtrömenden Wendungen und Elemente pietätvoll, aber frei und ſelbſtſtändig zu einem neuen verarbeitet (ſ. d. Art. Kirchenlied Bd X S. 400 ff). Die natürlichſte Gliederung iſt die in 4 Strophen: I. 46—48; II. 49. 50; III. 51. 52. 53; IV. 54. 55. Was der Sängerin perſönlich zu teil geworden, iſt nur Ausfluß und Beleg des göttlichen Waltens überhaupt, der überragenden Wundermacht und Güte (II), die alle menſchliche Machtwillkür ſich unterwirft oder bricht, das Unrecht ausgleichend, dem Verkürzten Recht und Erquickung wirkend (III), ebendeshalb Bürgſchaft und Angeld der Erfüllung ſeiner Verheißung, des Anbruchs der Heilszeit (IV).

Das M. gehört zu den Cantica (ᾠδαί) d. i. den der hl. Schrift entnommenen gottesdienſtlichen Geſängen, und zwar mit dem Benedictus Lc 1, 68—79, dem Nunc dimittis Lc 2, 29—32, und dem Gloria in excelsis Lc 2, 14 zu den neuteſtamentlichen, den psalmi majores (Pſalmen im höheren Chor) im Unterſchied von den altteſtamentlichen Pſalmen und cantica (Ex 15; Deut. 32; 1 Sa 2, 1—10; Jeſ 26, 1—10; Jeſ 38, 10—20; Jon 3; Hab 3; Gebet Aſariä, Gebet Manaſſe) als den psalmi minores.

Der Gebrauch des M. im Gottesdienſte reicht in die erſten Jahrhunderte zurück. In der orientaliſch-griechiſchen Kirche bildet es einen Beſtandteil der Mette (Rajewsky, Euchologion der orth. Kirche, Wien 1861/62, I, S. 51. 121). Der Geſang, während deſſen der Diakon „um den heiligen Tiſch und in dem ganzen Altar räuchert“ iſt (ſ. o.) an Maria gerichtet.

In der Liturgie der abendländiſchen Kirche erſcheint das M. ſicher ſchon vor 600 (2. gall. Lit.); die Einführung in dieſelbe wird von Bingham (Orig. XIV, 2, § 7) auf Cäſarius von Arles († 543 [2]) zurückgeführt. Der „Lobgeſang Mariä“ iſt ſeit Gregor M., bezw. dem hl. Benedikt hier der Liturgie der Veſper zugewieſen, die „als abendliches Lob- und Dankopfer“ in ihm als dem „geiſtlichen odor suavitatis ϰατ' ἐξοχήν culminiert“ (Thalhofer a. a. O. II, S. 478), was darin zum Ausdruck kommt, daß während dieſes Geſanges der Altar inzenſiert wird. Es entſpricht in der Veſper dem Benedictus in der Matutin. Während dieſes die kommende Erlöſung ankündigt, preiſt das M. am Abend die eingetretene Erfüllung der Verheißung. Das dem Geſang angeſchloſſene Gloria patri verallgemeinert das Dankgebet der Maria zum Dankgebet der Kirche, die ſich mit ihr zuſammenſchließt. Zugleich legt ſich für den Betenden in den Lobgeſang der Dank für die ſpezielle Heilserweiſung, die jedesmal der beſtimmte Tag feiert, ſowie für das beſondere Gute, für das der Einzelne am Abend des Tages perſönlich zu danken hat. Dies bringt die den Lobgeſang einfaſſende, nach der Kirchenzeit wechſelnde Antiphon, die für das M.

beſonders umfangreich und ſchön gewählt iſt (ſ. Bd I S. 598), zum Ausdruck. Sie lenkt die Andacht auf die Heilsthatſache hin, welche der Betende ſich jedesmal zu vergegenwärtigen hat, giebt dem Lobgeſang das Gepräge de tempore und individualiſiert ihn.

Die evangeliſche Kirche behielt mit der Veſper (ſ. d. A.) auch das M. bei, „dieweil es ein trefflicher Lobgeſang iſt“ (ſo die Braunſchw.-Lüneb. KO. von 1544). Neben das in lateiniſcher Sprache vorgetragene, dem Chor zugewieſene Magnifikat, bezw. auch an deſſen Stelle, trat hier ſehr frühe gemäß dem evangeliſchen Prinzip der Gemeindebethätigung im Gottesdienſt das deutſche, wie die Wittenberger KO. von 1533 beſtimmt: „vor einem ſonderlichen feſt nach der (Nachmittags-)predigt ſoll man mitten in der kirch mit dem volck ſingen das deutzſch Magnifikat wie gewonlich, mit einem deutzſchen Verſikel“, und zwar zunächſt das einfach ins Deutſche übertragene, genau der Melodie des lateiniſchen angeſchloſſene, dann das in die Form des deutſchen Liedes umgegoſſene, das Magnifikatlied, oder beide zuſammen in der Weiſe, daß je auf einen Vers des lateiniſchen, bezw. deutſch-lateiniſchen, Magnifikat als „Text“ eine deutſche Liedſtrophe als „Erklärung“ folgt (vgl. die Anweiſung, die das Brüder-Geſ.B. von 1566 zu dem „Lobgeſang Mariä“ giebt: . . welchen man von altersher, wenn die Chriſten am abend zum gebet zuſammenkommen ſind, hat pflegen zu ſingen. Geſtelt das er von zween Choren mag geſungen werden: von einem der text, vom anderen die erklerung“ (d. h. die entſprechende Strophe des Liedes „Hoch hebt mein Seel das ewig Heil“). Beiſpiele für das deutſch-lateiniſche M. ſ. im ſog. Eichhornſchen G.B. 1569 f. 5, in Seth Calviſius, Harm. cant. Eccl., Kirchengeſenge, und Geiſtliche Lieder D. Lutheri . . Leipzig 1597, Nr. XXXV. — Beiſpiele von Magnifikatliedern ſ. bei Schöberlein und Riegel a. a. O., S. 687 ff.; S. Kümmerle a. a. O. II, S. 182; Stip, Unverfälſchter Liederſegen, Nr. 201 u. ſ. f. Angeführt ſeien: „Mein ſeel erhebt den Herren mein“ von Symphorianus Pollio in „Ordnung und Ynnhalt teutſcher Meß und Veſper . . . zu Straßburg, 1524; „Mein Seel', o Gott, muß loben dich“, ſeit 1555 bekannt (ſ. Zahn, Die Melodien der deutſchen evang. Kirchenlieder, Gütersloh 1889 93, I, S. 135 Nr. 467 und Nr. 1747^{b}); „Mein lieber Herr, ich preiſe dich“ (Enchir., Hamb. 1565 Bl. 139 ſ. Zahn a. a. O. III, Nr. 5855 S. 556); „Mein Seel' erhebt zu dieſer Friſt“ (Heidelberg 1573); „Hoch hebt mein Seel' das ewig Heil“ (Böhm. Br. G.B. 1566. 1580 ff. ſ. Zahn a. a. O. IV, Nr. 7372); „Den Herren meine Seel' erhebt“ von Johann Heermann; „Meine Seele will ihr Leben“ von Chriſt. Keimann (in Hammerſchmidts „Feſt-, Buß- und Dankliedern“ 1658); „Mein Herz und Seel (Sinn) den Herren hoch erhebet“ von David Denicke (Hann. G.B, 1652); „Mein Gott, ſei hoch gepreiſet“ von Joh. Riſt; „Nun meine Seel erhebet den Herrn . . . von Phil. Harsdörfer (1649); „Nun, mein Geiſt ſoll Gott erheben“ von Laurentius Laurentii (1700) u. a. m.

Auch in der kathol. Kirche fand das deutſche Magnifikatlied in der Veſper Eingang (Dillinger G.B. 1576 Vorrede), Beiſpiele ſ. bei Bäumker, Das kathol. deutſche Kirchenlied . . ., Freiburg 1883/86, II, S. 117: „Mein' Seele macht den Herren groß“ von Kaspar Querhamer, in Vehe's G.B. 1537; „Mein ſeel ſoll groß machen den Herren mein“ von Edingius, Cölner G.B. 1572; „Mein Seel, mach' groß den Herren“ im Münſterſchen G.B. 1677 (mit einer Melodie des reformierten Pſalters!). — Der De tempore-Charakter, die Individualiſierung des Lobgeſanges nach der Kirchenzeit wird auch in der evangeliſchen Kirche zunächſt im Anſchluß an die Überlieferung durch die zugehörige Antiphon, ſei es durch die antiphona propria (hier „Chriſtum, unſern Heiland, ewigen Gott, Marien Sohn, preiſen wir in Ewigkeit, Amen“), ſei es durch die Antiphonen „de dominica vel de festo“, die hier dem „Evangelium“ entnommen ſein ſollen, hergeſtellt, bald auch durch die Einlage paſſender Strophen von Kirchenliedern, die den von dem betreffenden Vers des M. angeſchlagenen Ton feſthalten und vertiefen, dem darin ausgeſprochenen Gedanken die Beziehung auf die Gegenwart und die Perſon geben. So fügt J. S. Bach am Weihnachtstag dem M. die Geſänge ein: 1. „Vom Himmel hoch“ V. 1; 2. „Freut euch und jubilieret“; 3. „Ehre ſei Gott in der Höhe“; 4. „Virga Jesse floruit . .“ (Ph. Spitta a. a. O. S. 204).

Was den liturgiſchen, bezw. muſikaliſchen Vortrag des M. betrifft, ſo wird es in der katholiſchen Kirche nach allen Pſalmtönen, als neuteſtamentliches canticum etwas höher und langſamer, geſungen, mit feſtiver Intonation für jeden einzelnen Vers (ſ. Herold, Vesperale, 2. A., Gütersloh, I. 1883, S. 41; II. 1893, S. 11; Schöberlein u. Riegel a. a. O. S. 664 ff.). Dem ſchließt ſich die evangeliſche Kirche bezüglich des lateiniſchen M. an; für das M. in deutſcher Sprache wird hier der 9. Pſalmton (tonus peregrinus) die Regel (vgl. d. Art. Pſalmodie). Für das Magnifikatlied wird die entſprechende Liedweiſe genommen, bald werden auch eigene Melodien geſchaffen (ſ. Kümmerle a. a. O. S. 182 ff.).

Das M. bildet in der Veſperliturgie den Höhe- und wegen der damit verbundenen Incenſation einen Ruhepunkt. Hier kann und ſoll der Geſang ſich ausbreiten. Daher wurde es ſchon in der katholiſchen Kirche mit Vorliebe zum Gegenſtand künſtleriſcher Bearbeitung gemacht, und die Meiſter aller Stile der Kirchenmuſik haben ihre Kunſt daran gewendet, von Laſſus, Paleſtrina, Durante, Anerio, Marenzio, Lotti u. a. bis auf die Gegenwart. Auch in der evangeliſchen Kirche bildet das M. den Einſatzpunkt für die Entfaltung und Ausbreitung der kirchlichen Tonkunſt. „Es wird muſicieret“, bemerkt das S. Weiſenfelsſche Geſ.- und Kirchenbuch v. 1714. Wo Orgeln ſind, da ſoll der Organiſt „in dem Magnificat ein Vers um den andern ſchlagen und ſingen“, ſchreibt die Oldenburgſche K.O. von 1573 vor. Aus dieſer Sitte, zwiſchen die einzelnen Verſe Orgelzwiſchenſpiele einzuſchieben („Verſetten“), erwuchs ein beſonderer Zweig der Orgellitteratur (ſ. d. Art. Orgel). Die Kompoſition des Textes ſelbſt nimmt an der Entwickelung der evangeliſchen Kirchenmuſik teil und weiſt alle Formen und Stilarten derſelben auf von der geſchloſſenen Motette für den Chor (ſo Dietrich, die beiden Prätorius, Haßler, Vulpius, Frank, Crüger u. ſ. f.), bezw. was das Magnifikatlied betrifft, dem polyphonen Chorlied (ſo Eccard, Geiſtl. Lieder auf den Choral, 1597, Nr. 22; J. S. Bach in den von Ph. Em. Bach herausgegebenen 4ſtimmigen Choralgeſängen von 1784 Nr. 120 u. 357) bis zu der entwickelten, alle Formen der Kirchenmuſik zu einem mannigfaltig gegliederten Kunſtwerk zuſammenſchließenden Cantate (Johann Sebaſtian Bachs 5ſtimmiges Magnifikat ſ. Spitta a. a. O., S. 204; neuere Kompoſitionen von Bernhard Klein, Neukomm, Felix Mendelsſohn-Bartholdy u. a., ſ. d. Art. Kirchenmuſik Bd X S. 455).

Das mag ein Wink ſein für die auf reichlichere Verwendung der in der Gemeinde vorhandenen muſikaliſchen Kräfte und auf breitere, freiere Entfaltung des Kunſtgeſanges im Gottesdienſt gerichteten Beſtrebungen der Gegenwart (vgl. Köſtlin, Zur Evangeliſierung altliturgiſcher Stücke. In Monatsſchrift für Gottesdienſt und kirchliche Kunſt, 7. Jahrgang (Göttingen 1802) S. 119 ff.). Das M. bietet vermöge der Stellung, die es in der Liturgie der Veſper einnimmt, wie vermöge der Mannigfaltigkeit der muſikaliſchen Ausſtattung und Ausgeſtaltung, die es im Laufe der Zeit erfahren hat, einen natürlichen Anknüpfungs- und Einſatzpunkt ebenſo für den Wechſelgeſang einfachſter Art zwiſchen dem (liturgiſchen) Chor und der Gemeinde, wie für einen Wechſelhymnus im großen Stil, der alle zur Verfügung ſtehenden Gaben und Kräfte, den Solo- und Chor-, den liturgiſchen und den Gemeindegeſang, das farbenprächtige Orcheſter und die vielſtimmige Orgel zu einer chriſtlichen Epopöe vereinigt. Nur darf das künſtleriſche Intereſſe das gottesdienſtliche nicht verdrängen, das Kunſtwerk ſich nicht an die Stelle des Gottesdienſtes ſetzen, wie dies im 18. und 19. Jahrhundert gerade an dieſer Stelle ſchon einmal geſchehen iſt.

H. A. Köſtlin.

Magnus, Heiligenname. — Litteratur: An die kritiſche Erörterung des Wertes der Vita s. Magni (Acta Sanctorum, Septemb., Bd II, S. 735 ff) ſchließt ſich die Beurteilung der Geſchichte des Heiligen an. Nach Mabillon, in den Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti, Bd II, S. 505 ff., verwarf Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bd II, S. 147 ff., die ganze Legende (anders Friedrich, Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bd II, S. 654 ff.). Die Ausſcheidung eines glaubwürdigen Teiles führten Steichele, Biſtum Augsburg, Bd IV, S. 338 ff., Baumann, Geſchichte des Allgäus, Bd I, S. 93 ff., aus, und Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen, 6. Aufl., Bd I, S. 284, ſchloß ſich im weſentlichen dieſer Auffaſſung an, während Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bd I, 2. Aufl., S. 328, N. 3, ſich dagegen ausſpricht.

Zwei auf ſchwäbiſchem Boden, der eine im 7. und der zweite im 8. Jahrhundert genannte Heilige, beide mit Klöſtern verbunden, der erſte mit St. Gallen, der zweite mit Füßen am Lech — doch iſt er wohl von St. Gallen ausgegangen —, erſcheinen in der Legendenlitteratur durch nachherige gewaltſame, in der mittelalterlichen Litteratur der Gattung nicht ungewöhnliche Kunſtgriffe verquickt. — Ein Maginold und ein Theodo begleiteten, von ihrem Lehrer, dem Prieſter Willimar zu Arbon, dem heiligen Gallus beigegeben, den iriſchen Mönch 613 in die Wildnis an der Steinach hinauf, wie die Lebensbeſchreibung desſelben erzählt. Auch nach des Meiſters Tode blieben dieſelben da bei der Zelle, und Maginold wird etwa die Mitte des 7. Jahrhunderts erlebt haben. Die Füßener Legende dagegen nennt einen Mönch Magnus, der ſeinem Namen nach wohl romaniſcher Geburt war — nicht ein Deutſcher, wie Maginold geweſen — und der ein Zeitgenoſſe des erſten hiſtoriſch feſtſtehenden Augsburger Biſchofs Wichbert, gegen Mitte des 8. Jahrhunderts, iſt. Dieſer Biſchof wollte einen letzten heidniſchen Winkel ſeines Biſtums bekehren, am Ausfluß des Lech aus dem Hochgebirge, und ſchickte einen Kleriker Tazzo zu Abt Otmar nach

St. Gallen, das nun als förmliches Kloſter wohlgeordnet war und weithin in gutem Rufe ſtand, auch wohl auf die umherliegenden Landſchaften über dem Bodenſee ſchon einwirkte. Eben Magnus und mit ihm ein Theodo oder Dieto — das war eine Analogie mit dem älteren Maginold, daß beidemale ein Dieto oder, wie die Biographen ſchreiben, Theodor dabei war — gingen in den Allgau hinaus. Theodo blieb in Kempten, wo ihn hernach Perathgoz, ein im Leben Otmars gut bezeugter Name, ablöſte; Magnus aber wirkte in der Lechgegend und gründete in Füßen eine Zelle, wo er etwa in der Mitte des 8. Jahrhunderts ſtarb. Ein Jahrhundert ſpäter löſte ſich dieſe Zelle von St. Gallen und Füßen wurde durch die Biſchöfe von Augsburg um die Mitte des 9. Jahrhunderts ein eigenes Kloſter. — Das dürfte der Kern der allerdings in wunderlicher Umhüllung gebrachten Legende des Magnus ſein; denn als etwa 851 der Augsburger Biſchof Lanto des Heiligen Gebeine erhob, wollte man für die Reliquien eine Vita haben, und ſo wurde das neu geſchaffene Werk in die durchſichtige Erfindung eingekleidet, daß unter dem Haupte der Leiche eine ganz vermoderte Schrift, des Magnus Vita, durch deſſen Gefährten Theodor verfaßt, aufgefunden und durch Lanto einem Ellwanger Mönche, Ermenrich, zur Abſchrift übergeben worden ſei. Dieſe ſogenannte Abſchrift iſt nun eben die Schicht der Füßner Nachrichten in der vorliegenden Legende. Hier liegt Tradition vor, aber allerdings erſt über ein Jahrhundert nach der Zeit der zu ſchildernden Perſönlichkeit aufgezeichnet und deswegen ſagenhaft umgebildet, ſo daß Magnus zum Drachentöter wird. Die Erzählung wurde in abſichtlicher Fiktion einem Gefährten aus dem 8. Jahrhundert, eben jenem Dieto, falſch Theodor genannt, zugeſchrieben, die Fabel von der Auffindung erſonnen. Daß der bekannte Ermenrich von Ellwangen die Vita im 9. Jahrhundert verfaßt habe, ſcheint, obſchon Dümmler — Forſchungen zur deutſchen Geſchichte, Bd XIII, S. 475 — die Möglichkeit nicht völlig ausſchließen wollte, nicht der Fall zu ſein, da deſſen eigentümliches Gepräge nicht vorhanden iſt. Aber etwa vier Jahrzehnte darauf, im letzten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts, errichtete der Abtbiſchof Salomon III., wie Ekkehart IV. ſagt, die St. Magnuskirche zu St. Gallen und erhielt vom Augsburger Biſchof Adalbero Reliquien des Heiligen aus Füßen. Damals muß auch die auf Lantos Befehl geſchriebene Vita nach St. Gallen gekommen ſein, und nun verſchmolz man in St. Gallen den St. Galler-Füßner Magnus des 8. Jahrhunderts mit dem Arboner-St. Galler Maginold des 7. Jahrhunderts, indem ganz wörtlich aus den Lebensbeſchreibungen Columbans und Gallus' eine Geſchichte Maginolds ausgeſchrieben und derjenigen des Magnus vorangeſtellt wurde (wahrſcheinlich war eben die Nennung eines Theodor als Genoſſe an beiden Orten eine Unterſtützung des Irrtums oder aber der Täuſchung). — Dieſe in St. Gallen zurecht gemachte, verſchmolzene, zwei Perſönlichkeiten getrennter Jahrhunderte in eine einzige Vita vermengende Arbeit ſteht im St. Galler Kodex Nr. 565, ohne Einteilung in zwei Bücher, aus der Goldaſt dann dieſelbe kurzweg als Werk des bekannten Ermenrich herausgab. Eine neue Redaktion mit wertloſen Erweiterungen machte noch um 1070 Otloh von St. Emmeram auf Bitte des Füßner Abtes Adalhelm. **Meyer von Knonau.**

Magog ſ. d. A. Gog und Magog Bd VI S. 761.

Mahlzeiten bei den Hebräern. — Litteratur: Vgl. die Bibelwörterbücher von Schenkel, Winer, Riehm und die Archäologien von de Wette, Keil, Nowack, Benzinger.

1. Die Fellachen Syriens und Ägyptens, wie überhaupt die Orientalen haben nicht wie wir Europäer ſo ſtreng regelmäßig eingehaltene Zeiten für das Eſſen. Viel mehr als wir ſind ſie gewöhnt, zu eſſen, wenn ſie Hunger haben, und vor allem, wenn ſie etwas zu eſſen haben. Der Bauer ſteckt ſich ſein Brot und ſeine Früchte, was er gerade hat, in den Bauſch ſeines Gewandes an der Bruſt und ißt den ganzen Tag über, ſo lange ſein Vorrat reicht. Immerhin läßt ſich auch bei ihm von regelmäßigen Mahlzeiten reden. Der Fellache Syriens ißt morgens, ehe er aufs Feld geht, ſein Brot, vielleicht mit etwas Frucht je nach der Jahreszeit. Um die Mittagszeit auf dem Felde draußen nimmt er abermals eine kleine Mahlzeit ein, Brot und Früchte, und hält ſeine Mittagsruhe. Weder morgens noch mittags kocht er ſich etwas Warmes. Ebenſo machen es die Bauern Ägyptens (vgl. Lane, Manners and customes, überſ. von Zenker I, 151). Erſt abends, wenn des Tages Arbeit beendet iſt, gegen Sonnenuntergang findet die Hauptmahlzeit ſtatt, wobei gewöhnlich etwas Warmes gegeſſen wird, und wenn es auch nur eine Zwiebelſauce oder dergleichen wäre. Auch von den Beduinen der Steppe gilt dasſelbe. Vgl. hierzu was Wellſtedt (Reiſen I, 113) von den Bewohnern Omans berichtet,

daß nur die Reichen und Wohlhabenden ein Mittagsmahl einnehmen, die geringeren Leute ſich mit dem Frühſtück und Abendeſſen begnügen. Dieſe Sitten ſind im Klima begründet. Die Hitze des Mittags macht dieſe Zeit für die Hauptmahlzeit ganz ungeeignet, ſie benimmt den Appetit.

Wir dürfen deshalb dieſen Brauch als den für jene Länder naturgemäßen ruhig in die alte Zeit übertragen. Die oft wiederholte Behauptung (vgl. z. B. Winer u. a.), daß für ein ackerbautreibendes Volk die Mittagszeit die einzig geeignete für die Hauptmahlzeit ſei, hat dem gegenüber wenig Wert. Im Alten Teſtament ſelbſt hören wir nur ſehr wenig darüber, wann die gewöhnlichen Mahlzeiten ſtattfanden. Denn die meiſten Stellen, die man gewöhnlich hierfür anführt, ſagen uns, genau genommen, nichts darüber. Wenn dem Elias die Raben morgens und abends Fleiſch und Brot bringen (1 Kg 17, 6), oder wenn das Volk in der Wüſte morgens Brot und abends Fleiſch bekommt (Ex 16, 12), ſo kann man daraus nicht ſchließen, daß die alten Iſraeliten nur zweimal des Tags gegeſſen haben. Höchſtens kann man ſagen, daß letztere Stelle darauf hindeutet, daß die Hauptmahlzeit, bei der man eventuell Fleiſch aß, abends war. Das Paſſahmahl für dieſe Sitte anzuführen, geht deswegen nicht gut, weil dieſes Feſt im Unterſchied von den anderen Feſten überhaupt ein abends zu feierndes Feſt war. Der Prediger aber (5, 11) denkt ſchwerlich daran, daß der Reiche deswegen ſchlechter ſchläft, weil er vor dem Schlafengehen zu üppig ißt. Eher darf man auf Gen 31, 54 verweiſen, wo das Opfermahl, das Jakob veranſtaltet, am Abend ſtattzufinden ſcheint, oder auf Ruth 3, 3. 7, wonach die Hauptmahlzeit des Boas abends vor dem Schlafengehen iſt. Ebenſo wird im Gleichnis Jeſu das *δεῖπνον*, die Hauptmahlzeit, den Knechten bereitet, wenn ſie von der Arbeit auf dem Acker abends nach Hauſe kommen. Die Stellen, die man für das Mittageſſen als die Hauptmahlzeit anzuführen pflegt (Gen 18, 1 ff.; 43, 16. 25; 1 Kg 20, 16), beweiſen deshalb nichts, weil es ſich hier immer um außergewöhnliche Feſtmahle handelt: Abraham bewirtet den Gaſt eben zu der Zeit, wo er zu ihm kommt, Joſeph giebt ſeinen Brüdern mittags ein Gaſtmahl, und Benhadad veranſtaltet zur Mittagszeit ein Gelage mit ſeinen Heerführern. Das alles hat mit der Frage nach den gewöhnlichen Eſſenszeiten nichts zu thun. Aber es genügt das über die heutige Sitte Bemerkte im Zuſammenhang mit den oben angeführten Stellen, um die Hauptmahlzeit am Abend wahrſcheinlich zu machen. Das hindert natürlich nicht, daß man auch mittags etwas aß: die Schnitter auf dem Felde bei der Ernte haben auch um Mittag ihre Eſſenszeit und Ruhepauſe (Ruth 2, 14; vgl. auch Suſ. 7, 13).

2. Noch heute ſitzen die Orientalen, ſoweit ſie nicht von europäiſcher Kultur beleckt ſind, beim Eſſen meiſt auf dem Boden auf Matten oder Teppichen mit untergeſchlagenen Beinen um einen niedrigen Tiſch, auf dem eine Metallplatte oder eine runde Matte aus Flechtwerk, ṣufra genannt, liegt. Je größer die Platte, deſto größer die Gaſtlichkeit des Beſitzers; einen großen Aufſatz dieſer Art zu haben (bis zu 2 m Durchmeſſer) gilt deshalb bei Bauern und Beduinen für ehrenvoll.

Auch der althebräiſche Tiſch iſt nicht anders geweſen. Das Wort שֻׁלְחָן bezeichnet urſprünglich das „Ausgebreitete“, das runde Leder der Beduinen, das zum Eſſen als Tiſch auf dem Boden ausgebreitet wurde, und nach dem Gebrauch durch eine Schnur, die durch Ringe am Rand lief, zuſammengezogen und wie ein Beutel am Kamelsſattel aufgehängt wurde. Um dieſe Platte herum ſaß man auf dem Boden herum (Gen 27, 19; 1 Sa 20, 24 f.; 1 Kg 13, 20; Spr 23, 1). Bald nach der Anſiedlung wird es wohl auch Sitte geworden ſein, die Platte auf einen niedrigen Tiſch, oder beſſer auf einen ſchemelartigen Unterſatz zu ſtellen. Übrigens reichen Tiſch und Stuhl in verhältnismäßig alte Zeit zurück, wie 2 Kg 4, 10 zeigt. Immerhin handelt es ſich dort um Ausrüſtung eines Zimmers für einen ganz beſonders geehrten Gaſt, nicht um das Hausgerät eines gewöhnlichen Mannes, und ob Tiſch und Stuhl in dieſem Falle zur Einnahme der Mahlzeiten dienten, iſt auch fraglich. Aus Ez 23, 41 erfahren wir, daß man in jener Zeit die miṭṭah, das Ruhebett, auch als Sitz beim Eſſen benützte und einen Tiſch davor ſtellte.

Weil es uns ſo nicht möglich iſt zu ſagen, zu welchen Zeiten etwa und in welchem Umfang die Sitte, auf Stühlen bei Tiſch zu ſitzen, herrſchend war, ſo erfahren wir aus einer gelegentlichen Bemerkung des Propheten Amos, daß zu ſeiner Zeit die Sitte aufkam, beim Mahl zu liegen. Er tadelt dieſe neue Mode, die wahrſcheinlich von Oſten her eingedrungen iſt (Am 6, 4; 2, 8). Aber nichtsdeſtoweniger hat ſie ſich die Herrſchaft errungen und erſcheint ſchon in vorchriſtlicher Zeit als die allgemein verbreitete (Sir 41, 19; Eſt 1, 6; Jud 12, 15; To 2, 1). Im Neuen Teſtament wird ſie überall als die gewöhnliche vorausgeſetzt (Mt 9, 10; 14, 19; 26, 7. 10; Mc 2, 15; 6, 22; 14, 3. 18; Lc 5, 29; 7, 36 f.; 13, 2. 9; 14, 10; 17, 7; 24, 30; Jo 11, 23; 12, 2; 13, 23;

1 Ko 8, 10). Dieſe Divane, auf denen man ſich ausſtreckte, waren bei den Reichen mit koſtbaren Teppichen bedeckt (Spr 7, 16 f.; Ez 23, 41; Joseph. Ant. XV, 9, 3). Sie waren gewöhnlich für 3 oder 5 Perſonen eingerichtet. Man lag auf denſelben in der Weiſe, daß man die Füße nach hinten ausſtreckte (Lc 7, 38) und ſich auf den linken Arm ſtützte. Die rechte Hand blieb frei, um damit auf den Tiſch zu langen und zu eſſen. So ruhte je der rechts liegende mit ſeinem Hinterhaupt an der Bruſt ſeines linken Nachbars (vgl. Jo 13, 23; 21, 20). Was bei den Römern als Gebot des Anſtandes galt, daß die Frauen beim Eſſen nicht lagen, ſondern ſaßen, dürfen wir wenigſtens für die griechiſch-römiſche Zeit auch bei den Iſraeliten vorausſetzen. Die jetzt im Orient übliche Abſperrung der Frauen war in alter Zeit unbekannt, und dieſe bewegten ſich viel freier (vgl. d. A. Familie und Ehe bei den Hebräern Bd V S. 738); ſie nehmen auch im allgemeinen an den Mahlzeiten teil (1 Sa 1, 8; Dt 16, 11. 14; Job 1. 4; Ruth 2, 14).

3. Meſſer, Gabel, Löffel kannte man beim Eſſen nicht, ſo wenig wie im heutigen Orient beim Bauern. Nur in der Küche zum Kochen brauchte man ſie. Auf den Tiſch kam alles ſchon ſo zugerichtet, daß man keine Meſſer ꝛc. nötig hatte. Das Fleiſch, gekocht oder gebraten, wurde in kleine Stücke zerſchnitten aufgetragen (vgl. Ez 24, 4). In der großen Speiſeſchüſſel wurde Fleiſch, Brühe, gekochtes Gemüſe ꝛc. auf den Tiſch geſtellt; jeder Tiſchgenoſſe hatte ſeine Brotfladen. Mit den Stücken dieſer Fladen wurde die Brühe, die wir uns aber nicht als dünne Suppe vorſtellen dürfen (vgl. Ri 6, 19 ff.; Jer 65, 4), aus der gemeinſamen Schüſſel herausgelöffelt, die Fleiſchbiſſen wurden mit den Fingern herausgefiſcht, oder man legte das Gemüſe aus der Schüſſel mit der Hand auf den Brotfladen wie auf einen Teller (vgl. Ruth 2, 14; Spr 19, 24; 26, 15; Mt 26, 23). Einem Gaſt legte wohl auch der Hausvater, um ihn zu ehren, die Portionen vor, wie er auch etwa das Brot brach und verteilte (1 Sa 1, 4; 9, 23 f.; Mt 26, 26; Jo 13, 26). Unter dieſen Umſtänden begreift ſich leicht, daß großes Gewicht darauf gelegt wurde, daß man vor der Mahlzeit die Hände wuſch; ebenſo nach dem Eſſen. Die ſpätere Zeit machte daraus eine religiöſe Satzung (vgl. Mt 15, 2. 20; Lc 11, 38). Noch heute im Orient iſt das ſtrenge Sitte.

4. Der Brauch, die Mahlzeit mit einem Segensſpruch oder Tiſchgebet zu beginnen oder zu ſchließen, iſt im Alten Teſtament nicht bezeugt. Wenn Samuel vor dem Eſſen das Opfermahl ſegnet (1 Sa 9, 13), ſo handelt es ſich hier um eine beſondere Veranlaſſung; der Seher ſoll überhaupt das Opfer als ſolches ſegnen. Wann die Sitte, vor Tiſch nach dem Händewaſchen zu beten, aufgekommen iſt, wiſſen wir nicht; im Neuen Teſtament begegnet ſie uns als ganz allgemein in Übung, wenigſtens ſpricht Chriſtus immer eine Dankſagung (בְּרָכָה, *εὐλογία, εὐχαριστία* Mt 14, 19; 15, 36; 26, 26; Lc 9, 16; Jo 6, 11) und ebenſo halten es die Jünger (AG 27, 35 vgl. 1 Ti 4, 3 ff.). Ebenſo wurde nach dem Eſſen in jener Zeit ein Gebet geſprochen, worauf die Rabbinen viel Wert legen. Vgl. Kuinöl, De precum ante et post cibum apud Judaeos et Christianos antiquitate, Lips. 1764. Die rabbiniſchen Satzungen über das Tiſchgebet ſ. Berachot 6—8; vgl. Art. Gebet Bd VI S. 386.

5. Das Eſſen, das auf den Tiſch kam, war bei dem gewöhnlichen Mann in alter Zeit ſehr einfach. Brot bildete die Grundlage ſeiner Nahrung, vgl. Art. Brot Bd III S. 420. Dazu kam Milch und was daraus bereitet wurde: Butter und Käſe. Als drittes ebenſo unentbehrliches Stück ſind dazu noch die Früchte und Gemüſe hinzuzufügen, die die Zukoſt zum Brot bilden und roh oder gekocht gegeſſen werden. Aus dieſen drei Stücken beſtand die Koſt des gemeinen Mannes im alten Iſrael und beſteht noch heute die des Fellachen und Beduinen Syriens. Fleiſch gab und giebt es nur ausnahmsweiſe als Feſttagsſpeiſe, wenn geopfert wird, oder wenn geehrte Gäſte kommen, oder wenn ein Familienfeſt u. dgl. gefeiert wird. Die Reichen freilich eſſen ihren Braten werktäglich und ſchwelgen auch bei den Iſraeliten in den Genüſſen der Tafel; die Propheten haben dagegen immer wieder zu eifern (vgl. z. B. Am 4, 1; 6, 4 f.; Ho 7, 5 u. a.).

Auch wenn man Gäſte hatte, änderte ſich in alter Zeit hierin nicht viel, außer eben, daß man den Gaſt durch das Schlachten eines Tieres der Herde ehrte. Sonſt zeichnete man in alter Zeit ihn nicht ſowohl durch die beſondere Güte der Gerichte aus, als vielmehr durch beſondere Größe der Portionen: Benjamin bekommt als beſondere Auszeichnung fünfmal ſo viel als die anderen vorgelegt (Gen 43, 34; vgl. 1 Sa 9, 24 u. a.).

Benzinger.

Mai, Angelo, Kardinal, geb. 1782, geſt. 1854. — Mai iſt einer der bedeutendſten Gelehrten der katholiſchen Kirche im 19. Jahrhundert, der ſich beſonders durch Auffindung, Entzifferung und Herausgabe alter Handſchriften aus dem Gebiete der klaſſiſchen und patriſtiſchen Litteratur große Verdienſte erworben hat. Er wurde am 7. März 1782 zu Schilpario in der Provinz Bergamo geboren und erhielt ſeinen erſten wiſſenſchaftlichen Unterricht im biſchöflichen Seminar zu Bergamo, beſonders durch den Ex-Jeſuiten Aloyſius Mozzi, dem er ſpäter nach Colorno im Parmeſaniſchen folgte. Im Jahre 1799 trat er in den Jeſuitenorden und kam unter Leitung des Joſeph Pignatelli, mit welchem er 1804 nach Neapel beordert wurde, um im dortigen Jeſuitenkollegium klaſſiſche Studien zu lehren. Als die Jeſuiten dort von Joſeph Napoleon vertrieben wurden, fand Mai im Collegium romanum zu Rom Aufnahme. Durch den Biſchof J. B. Lambruſchini von Orvieto dorthin berufen und zum Prieſter geweiht, legte er ſich unter Leitung zweier alter ſpaniſcher Jeſuiten, Monero und Menchaca, auf paläographiſche Studien und beſchäftigte ſich namentlich mit Entzifferung von Palimpſeſten. Im Jahre 1813 wurde er als Kuſtos der ambroſianiſchen Bibliothek in Mailand angeſtellt und fing nun an, eine Reihe von ihm aufgefundener alter Handſchriften herauszugeben. Eine Rede des Iſokrates, Fragmente einer gotiſchen Überſetzung der pauliniſchen Briefe, mehrere Schriften des Juden Philo, eine des Philoſophen Porphyrius, die römiſchen Antiquitäten des Dionyſius von Halikarnaß, eine Schrift des Cornelius Fronto, Briefe des Antoninus Pius, Marc Aurel u. a., mehrere Bücher der Oracula sibyllina u. a. wurde von ihm entdeckt und herausgegeben. Die Berühmtheit, die er erlangte, verſchaffte ihm die Stelle eines erſten Bibliothekars der Vaticana, wozu er im Jahre 1819 von Papſt Pius VII. ernannt wurde, nachdem er ihn ſeiner Gelübde entbunden hatte. Eine Reihe von Ehrenſtellen fielen ihm zu, er wurde Kanonikus des Vatikan, römiſcher Prälat, apoſtoliſcher Protonotar, Sekretär der Kongregation der Propaganda, und am 12. Februar 1838 von Gregor XVI. zum Kardinal ernannt. Neben ſeinen vielfältigen litterariſchen Arbeiten verſäumte er ſeine bibliothekariſchen Obliegenheiten nicht; ſo ordnete und katalogiſierte er die Manuſkripte der Vaticana. Die meiſten der von ihm herausgegebenen Handſchriften ſind in vier großen Sammelwerken vereinigt, die unter folgenden Titeln erſchienen ſind: Veterum Scriptorum nova collectio, 10 Bde, Rom 1825—1838; Classici auctores e codicibus vaticanis editi, 10 Bde, Rom 1828—1838; Spicilegium romanum, 10 Bde, Rom 1839—1844; SS. patrum nova bibliotheca, 6 Bde, Rom 1844—1871; Appendix ad opera edita ab A. M., Romae 1879.

Bis in ſein hohes Alter ſetzte er mit raſtloſem Fleiß ſeine gelehrte Thätigkeit fort, bis er im Spätſommer 1854 von einem Bruſtleiden befallen und dann in Albano, wohin er ſich zur Erholung begeben hatte, von einer Entzündungskrankheit ergriffen, am 9. September, 72 Jahre alt, ſtarb. **Klüpfel** † (**Benrath**).

Maiandachten ſ. d. A. Maria.

Maimbourg, Louis, geſt. 13. Auguſt 1686. — Bayle, Dictionnaire; Camet, Bibliothèque lorraine, Nancy 1751; Du Pin, Bibliothèque de tous les auteurs eccl.. contenant l'hist. de leur vie, la critique et la chronologie de leurs Ouvrages etc, Paris 1686 u. ſ. in zweiter Auflage Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques, 58 Bde in 8° vollendet 1704.

Louis Maimbourg (geboren in Nancy im Jahre 1610) trat in ſeinem ſechzehnten Jahre in den Jeſuitenorden ein und wurde, nach in Rom vollendeten theologiſchen Studien, zum Profeſſor an dem Jeſuitenkollege von Rouen ernannt. Er erwarb ſich einigen Ruf als Prediger, obſchon er ein Kanzelredner von ſehr untergeordnetem Range war, denn er ſcheute kein Mittel (perſönliche Anzüglichkeiten, gemeinen Witz), um ſich die Volksgunſt zu erwerben, und es geſchah einſt, daß ſeine Predigt ſchallendes Gelächter hervorrief. Auch hätte ſein Ruf als Prediger nimmermehr genügt, um ſeinen Namen der Nachwelt zu erhalten, wäre er nicht als Kirchenhiſtoriker bekannt geworden. Seine Gelehrſamkeit iſt wohl keineswegs zu rühmen, denn ſeine Geſchichtskenntnis war eine ſehr oberflächliche; ſeinen Werken gebricht es durchaus an Gediegenheit; ſie wimmeln von Unrichtigkeiten; es iſt in denſelben weder Gerechtigkeitsſinn noch Unparteilichkeit zu finden; ſie dienen ihm zur Waffe, um ſeine Gegner zu bekämpfen und als Mittel die Gunſt ſeiner Gönner zu erwerben; doch ſind ſie in gefälligem, elegantem Stile geſchrieben und ſeine Schilderungen ſind lebhaft und anziehend. Das einzige reale Verdienſt des Jeſuitenpaters iſt, daß er der indirekte Urheber des vortrefflichen Geſchichtswerkes von Seckendorf geworden iſt. Dieſem Werke allein verdankt ſeine Histoire de Luthéranisme, Paris 1680 4°, daß ſie heute noch nicht in Vergeſſenheit geraten iſt. — In ſeiner

Histoire de l'Arianisme verleumdet und verletzt Maimbourg durch ſeine Anzüglichkeiten die Janſeniſten von Port-Royal; in ſeiner Histoire de l'hérésie des Iconoclastes, Paris 1674, 1679 in —4°., ſucht er die Gunſt des Königs Ludwigs XIV. zu gewinnen, indem er deſſen Rechte gegen den römiſchen Stuhl behauptet; den Papſt Innocenz XII. beſchwichtigt er einigermaßen durch ſeine Histoire du Schisme des Grecs; jedoch trat er, bald hernach, obſchon er ein Jeſuite war, wiederum für Ludwig XIV. gegen den Papſt ein, ſo daß er ſeinen Orden verlaſſen mußte, wurde aber dafür vom Könige zum Hiſtoriographen ernannt und bezog einen reichen Gehalt. Ludwig XIV. gebrauchte ſodann ſeine gewandte Feder, um die Hugenotten zu verleumden und anzugreifen und die nahe bevorſtehenden Gewaltmaßregeln vorzubereiten. Maimbourg ſchrieb gegen ſie ſeine Histoire du Calvinisme, Paris 1682, 4°, die jedoch durch Bayle (Critique générale de l'Histoire du Calvinisme) und durch Jurieu (Histoire du Calvinisme et du Papisme) gehörig gezüchtigt wurde. Auch verloren gar bald die Schriften Maimbourgs alles Anſehen, ſo daß Voltaire ſogar klagt: „Maimbourg ſei während ſeines Lebens zu ſehr gelobt, nach ſeinem Tode aber zu ſehr (!?) verſchmäht worden". Seine zahlreichen Werke verdienen kaum der Erwähnung und es möchte ſchwer ſein, heute noch einen Leſer derſelben zu finden. Er ſchrieb über die Kreuzzüge, die Wicklefiten, die Ligue, die Päpſte Gregor d. Gr., Leo d. Gr. u. ſ. w. **C. Pfender.**

Maimonides, Moses, geſt. 1204. — Quellen: A. Geiger, Moſes ben Maimon, 1850; E. H. Weiß, Tōledōth gedōlē Jisrāēl I, 1881; D. Jellin, Rabbenu Moſche ben Maimon, 1898; M. Joſt, Geſch. d. Judent. II, 428ff.; H. Grätz, Geſch. d. Juden, VI, 287ff.; S. M. Schiller-Szineſſy, Art. Maimonides in Encycl. Britannica XV (1883), 295 ff.; E. H. Weiß, Dōr dōr wedōreschāw IV (1887), 291 ff.; J. Hamburger, Real-Encykl. d. Judent. III, Suppl. V, 1900, 115ff.; Suppl. VI, 1901, 86ff.; M. Eisler, Vorleſungen über die jüdiſchen Philoſophen des Mittelalters II, 1870; M. Joel, Die Religionsphiloſophie des Moſe ben Maimon, 1859; A. Kaminka, Die rabbin. Litteratur der ſpaniſch-arabiſchen Schulen, in Winter und Wünſche, Die jüd. Litteratur II, 1894, 381 ff.; Ph. Bloch, Die jüdiſche Religionsphiloſophie, ebenda 750 ff.; D. Kaufmann, Geſchichte der Attributenlehre, 1877, 363ff.; S. B. Scheyer, Das pſychologiſche Syſtem des Maim., 1845; D. Roſin, Die Ethik des Maim., 1876; G. Marx, Die Tötung Ungläubiger nach talm.-rabbin. Recht, 1885; W. Bacher, Die Bibelexegeſe Moſes Maimûni's, 1897; M. Joel, Verhältnis Albert des Gr. zu Moſ. Maim., 2. Ausg., 1876; S. Rubin, Spinoza und Maimonides, 1868; J. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas v. Aquino zum Judentum und zur jüd. Litt. (Avicebron u. Maim.), 1891. Ausgaben: Kommentar zur Miſchna, in hebr. Ueberſetzung in vielen Miſchna- und Talmudausgaben, zuerſt Neapel 1492; im arab. Original mit hebr. Ueberſetzung nur einzelne Teile: E. Weill, Berachoth, 1891; D. Herzog, Pea, 1894; J. Zivi, Demaj, 1891; Sal. Bamberger, Kilajim, 1891; Sel. Bamberger, Challa, 1895; H. Kroner, Peſachim, 1901; H. Kroner, Beza, 1898; M. Friedländer, Roſch ha-Schana 1—III, 1890; S. Behrens, Megilla. 1901; M. Weiß, Sanhedrin I—III, 1893; J. Holzer, Einl. z. Chelek, 1901; J. Barth, Makkoth, 1881; M. Beermann, Edujjoth I, 1897; J. Wiener, Aboda zara 1895; M. Wolff, Einl. zu Aboth, 1863; E. Baneth, Aboth I, 1890; J. Derenbourg, Seder Tohoroth, 1887—1889. Lat. Ueberſetzung (nach dem Hebr.) v. G. Surenhuys, in ſeiner Miſchna, 1698—1703. Mischne Tōrā, erſter Druck o. O. u. J., dann Soncino 1490, viele Ausgaben. Lat. Ueberſetzungen einzelner Teile im 17. u. 18. Jahrh., deutſche Ueberſetzung von Buch XI u. XII v. A. Wolff in „Das jüd. Civil- und Strafrecht", o. J. (1890?). Sēpher ha-Mizwōth, hebr. Ueberſ zuerſt Konſtantinopel 1510, arab. Original mit hebr. Ueberſetzung herausg. v. M. Peritz, 1882. Sēpher Mōre Nebōchīm, hebr. Ueberſ. von Samuel ibn Tibbon, zuerſt o. O. u. J. (vor 1480); hebr. Ueberſ. von Jehuda Charizi, herausg. von L. Schloßberg, 1851—1879; das arab. Original mit franz. Ueberſ., herausg. von S. Munk, 1856—1866. Engl. Ueberſ. von M. Friedländer, 1881—1885, deutſche Ueberſ., Teil I von R. J. Fürſtenthal, 1838, Teil II v. M. E. Stern, 1864, T. III v. S. Scheyer, 1838. Biur millōth ha-higgājon, hebr. Ueberſ. v. Moſe ibn Tibbon, zuerſt Venedig 1550, mit deutſcher Ueberſ. v. M. S. Neumann 1822. — Ma'amar ha-jichūd, hebr. Ueberſ. v. Iſaak ben Nathan, herausg. v. M. Steinſchneider, 1846. — Ma'amar techijjath ha-mēthīm, hebr. Ueberſ. v. Samuel ibn Tibbon, zuerſt Konſtantinopel 1569. — Iggereth ha-schemād (oder Kiddusch ha-Schēm), hebr. Ueberſ., herausg. von A. Geiger, 1850. — Iggereth tēmān, hebr. Ueberſ. v. Nachum ha-ma'arābī, zuerſt Amſterdam 1660, v. Samuel ibn Tibbon, herausg. v. D. Hollub, Wien 1873. Reſponſen, Sendſchreiben und Briefe (aber auch die letztgenannten drei Schriften) in Kōbez teschūbōth ha-Rambam, herausg. v. A. Lichtenberg, 1859. Perākīm bechochmath hā-rephūā, hebr. Ueberſ., 1834. — Sēpher Rephūōth, herausg. v. M. Großberg, 1900. — J. Friedländer, Der [arabiſche] Sprachgebrauch des Maimonides I, 1902.

1. Leben. Moſe Maimuni, latiniſiert Maimonides, akroſtichiſch Rambam (= Rabbi Moſche Ben Maimun), arab. Abu Amran Musa ʿObeidallah alkortobi, war der

Nachkomme einer ſpaniſch-jüdiſchen Familie von Cordova, welche in ſechs Generationen das Amt eines jüdiſchen Richters (Dajjān) bekleidet hatte und ſomit in jüdiſcher Rechtswiſſenſchaft heimiſch ſein mußte. Am 14. Niſan (30. März) 1135 wurde er geboren und erhielt im Hauſe ſeines Vaters die erſte Ausbildung in jüdiſchem und weltlichem Wiſſen, von Arabern lernte er Naturwiſſenſchaften und Philoſophie, doch wohl mehr aus Büchern, als aus perſönlichem Verkehr. Als 1148 der Almohade Abdelmumen Cordova einnahm und das Bekenntnis zum Judentum unterſagte, wanderte die Familie Maimunis aus und ſcheint an verſchiedenen Orten Spaniens gelebt zu haben, bis ſie um 1159 ſich in Fez niederließ. Da öffentliches Bekenntnis zur jüdiſchen Religion auch hier verboten war, hat Maimunis Familie hier unter dem Schein der Annahme des Islams gelebt. Die erſte Schrift des jugendlichen Maimuni war eine Rechtfertigung dieſer Stellung, denen gegenüber, welche forderten, daß der Jude für ſein Bekenntnis ſterben müſſe. In der um 1162 arabiſch abgefaßten Iggereth ha-schemad führte er aus, wie der Islam doch nicht Götzendienſt, Mord oder Unzucht fordere, ſondern Anerkennung Muhammeds als eines Propheten, welche im Grunde nur als eine Formalität betrachtet werde. Deshalb brauche man nicht in den Tod zu gehen, wohl aber ſei jedem zu raten, ſobald als möglich ein Land mit freier Religionsübung aufzuſuchen. Im April 1165 verließ dementſprechend Maimunis Familie Marokko und nahm nach kurzem Aufenthalt in Paläſtina ihren Wohnſitz in Foſtat (Altkairo) in Ägypten, wo ſchon 1166 Maimunis Vater ſtarb. Hier lebte Maimuni von da ab bis zu ſeinem Tod. 1168 vollendete er ſeinen Miſchnakommentar und richtete um 1172 ein Sendſchreiben an die Juden von Jemen, um ſie zur Geduld in Leiden und zur Nüchternheit gegenüber meſſianiſcher Schwärmerei zu mahnen. Zuerſt ernährte er ſich von Juwelenhandel, den beſonders ſein jüngerer Bruder David pflegte. Nach dem Tode desſelben und dem Verluſt ſeines Vermögens wandte er ſich der ärztlichen Praxis zu. Erſt nach längeren Jahren erlangte er indes als Arzt größeres Anſehen, beſonders durch die Gunſt Alfaḍil's, des Weſirs von Sultan Saladin, der ihm um 1188 ein Jahresgehalt ausſetzen ließ. Nach Saladins Tod war er kurze Zeit Leibarzt ſeines Sohnes und Nachfolgers. Seine mediziniſchen Schriften ſind indes ohne beſondere Bedeutung. Nachdem Maimuni ſchon früher in das Rabbinats-Kollegium von Kairo eingetreten war, ernannte ihn die Regierung — wohl um 1170 — zum Oberhaupt aller jüdiſchen Gemeinden Ägyptens. Seit dem Abſchluß ſeines großen Rechtskompendiums Miſchne Thora i. J. 1180 war er raſch eine anerkannte Autorität für religionsgeſetzliche Fragen geworden, von der man von weit her Gutachten einforderte. Eine eigentliche Schule hat er nicht geleitet. Um 1190 ließ er ſein religionsphiloſophiſches Hauptwerk, den Mōre Nebōchīm ausgehen, und bald darauf ſeine Abhandlung über die Totenauferſtehung zur Verteidigung gegen Angriffe, beides in arabiſcher Sprache. Er ſtarb in Foſtat am 20. Tebet (13. Dezember) 1204 und wurde in Tiberias in Paläſtina beſtattet. Ein Verehrer verfaßte in überſchwänglichen Ausdrücken eine Grabinſchrift, die indes wohl nie das Grab geſchmückt hat. Sie lautet: „Ein Menſch, und doch kein Menſch, und wenn du Menſch wareſt, hat deine Mutter von den Engeln des Himmels empfangen, oder ich ſage zu Gott: ohne Weib und Mann, einen Engel ohne Weib und Mann ſchufſt du.“

2. *Schriften.* Die Bedeutung Maimunis beruht auf ſeinen Schriften, ſämtlich ausgezeichnet durch klare Erfaſſung und volle Durchdringung des Gegenſtandes, durch ruhige und wohlgeordnete Darſtellung und durch maßvolles und nüchternes Urteil, das freilich dann ſtets getrübt erſcheint, wenn er Andeutungen ſeiner religions-philoſophiſchen Gedanken in den Ausſagen von Bibel und Talmud nachzuweiſen ſucht. Nicht die Originalität ſeines Denkens, wohl aber die umſichtige Beherrſchung des durchdachten Stoffes machte ihn zu einem geiſtigen Führer, deſſen Bedeutung für die Entwickelung der jüdiſchen Religion noch immer nicht erloſchen iſt. Auch die chriſtliche Scholaſtik hat er in nicht unbedeutendem Maße beeinfluſſen können, weil ſie bei ihm eine Verbindung von bibliſcher Offenbarung und ariſtoteliſcher Philoſophie fand, die zum vergleichenden Studium reizte.

Die erſte bedeutende Arbeit Maimunis war ſein *Kommentar zur Miſchna* (arab. Titel: Kitāb essirāg), leider von den hebräiſchen Überſetzern ſehr mißhandelt, und auch nach den neueſten Bemühungen um den arabiſchen Text einer hinreichenden Erläuterung entbehrend. Vor M.s Zeit gab es, abgeſehen von den beiden Talmuden, nur gloſſatoriſche Auslegungen zur Miſchna, welche einzelne ſchwierige Ausdrücke erklärten, aber den eigentlichen Inhalt des Werkes unerörtert ließen. Maimuni machte es ſich zur Aufgabe, den religionsgeſetzlichen Stoff ſelbſt zu klären und in der Auslegung zu reproduzieren, und zwar ſo, daß das in der Miſchna ſelbſt nicht ausgeſprochene Prinzip ihrer Einzelbeſtimmungen erkannt wird. Da die Miſchna es an prinzipiellen Zuſammenfaſſungen fehlen läßt, erſetzen beſondere Einleitungen zu einzelnen Teilen der Miſchna den Mangel. Hierher gehört die Einleitung zu Sēder Zerāʿīm, welche über das Geſetz, ſeinen göttlichen Urſprung, den verſchiedenen Charakter des Inhaltes der Tradition und ihre letzten Tradenten, die Miſchnalehrer, redet, weiter die Einleitung zum Traktat Aboth, in der ethiſche Regeln gegeben werden, die Einleitung zu Kapitel Chelek im Traktat Sanhedrin mit Entwickelung der Grunddogmen der jüd. Religion, die Einleitungen zu Sēder Kodāſchim, Trakt. Menāchōth und Sēder Tohorōth. Das philoſophiſche Intereſſe Maimunis tritt überall zu Tage. Vernunftgemäße Vorſtellungen von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt ſollen zur Grundlage der Geſetzesübung werden. Maimunis Verſuch einer Dogmenbildung in der Einleitung zu Chelek war weniger veranlaßt durch die Nötigung, dem Islam und Chriſtentum gegenüber das Weſen des Judentums feſtzuſtellen, als durch den Wunſch, eine vernunftwidrige jüdiſche Gläubigkeit zu erſchüttern und zugleich den jüdiſchen Zweiflern die wahre Weisheit echten Judentums, wie er es verſtand, vorzuführen. Die dreizehn Glaubensartikel Maimunis, welche in verkürzter Form ſpäter in das Gebetsritual der Juden aufgenommen wurden (in jedem Gebetbuch nachzuleſen), laſſen ſich in drei Gruppen teilen. Artikel 1—5 reden von Gott, ſeinem Weſen und ſeinem Dienſt. 1. Gott iſt Urheber alles Seins außer ihm ſelbſt (Abweiſung der philoſophiſchen Lehre von der Ewigkeit der Welt). 2. Gott iſt eine Einheit in einem Sinne, welcher ſowohl die Exiſtenz anderer ähnlicher Weſen als jede Teilbarkeit ausſchließt (Abweiſung der Trinitätslehre im Chriſtentum). 3. Gott iſt deshalb auch körperlos und geſtaltlos (Abweiſung der grobſinnlichen Vorſtellungen der philoſophiſch nicht gebildeten Juden). 4. Gott iſt allein ewig (ſiehe unter 1). 5. Dieſem Gott gebührt Verehrung und Gehorſam, keinem ihm untergeordneten Weſen (Abweiſung des Götzendienſtes und des Chriſtentums, da die göttliche Verehrung Jeſu von M. als Götzendienſt betrachtet wird). Artikel 6—9 behandeln die göttliche Offenbarung. 6. Es giebt Prophetie, hervorgebracht durch die Befruchtung der Vernunft frommer Männer durch die „thätige Vernunft“ von oben (ſ. weiter unten). 7. Moſis Prophetie ſteht höher als jede andere Prophetie, weil er die göttliche Offenbarung empfing a) ohne Mittler, b) im wachen Zuſtand, c) ohne zu erſchrecken, d) ohne Unterbrechung (Abweiſung des Islam). 8. Der Pentateuch in ſeinem ganzen Umfang und Wortlaut — auch mit den Erzählungen — iſt vollkommener Ausdruck der göttlichen Offenbarung an Moſe und bedarf nur rechter Erklärung (Abweiſung jüdiſcher Zweifler). 9. Das ſchriftliche wie das mündliche Geſetz iſt keiner Veränderung fähig (Abweiſung des Chriſtentums und des Islams). — Artikel 10—13 ſprechen von der göttlichen Vergeltung. 10. Als notwendige Vorausſetzung dafür wird die Allwiſſenheit Gottes bezeugt. 11. Lohn und Strafe teilt Gott an Gehorſame und Ungehorſame aus. 12. Die meſſianiſche Zeit iſt noch zu erwarten (gegen die Chriſten und ungläubige Juden). 13. Totenauferſtehung muß geglaubt werden. Bei den letzten Artikeln unterläßt M. jede nähere Ausführung, was damit zuſammenhängen wird, daß er das Weſen der göttlichen Vergeltung und die Stellung, welche Paradies, Hölle, Meſſiaszeit und Totenauferſtehung einnehmen, hier nicht erörtern wollte. Er hätte nach ſeinen anderweitigen Äußerungen erklären müſſen, daß Meſſiaszeit und Totenauferſtehung zwar wichtig ſeien, um vielen Israeliten bei irdiſchem Wohlſein vermehrte Möglichkeit zu geben, an der Ausbildung ihrer Vernunft zu arbeiten, daß Paradies und Hölle aber nur Bilder ſind für den Glückſtand des zur Unſterblichkeit gelangten Geiſtes und den Untergang der Menſchenſeele, welche ſich über die Sphäre der Tierwelt nicht erhoben hat, daß Lohn und Strafe ſich im Diesſeits in der Weiſe vollziehen, daß der fromme Weiſe, deſſen Vernunft auf Gott gerichtet iſt, die göttliche Vorſehung in entſprechendem Maße zu genießen bekommt, während der gottloſe Thor dem Spiel der Naturkräfte überlaſſen bleibt. M. will offenbar hier abweichende Anſchauungen offen laſſen. Wenn er zum Schluß alle, welche die 13 Artikel nicht anerkennen, als Häretiker bezeichnet, die der zukünftigen Welt verluſtig gehen, mußte das vor allem als ein Bannſtrahl gegen die „Gläubigen“ empfunden werden, welche körperliche Vorſtellungen von Gott hegen.

Ein wahrhaft monumentales Werk iſt die um 1180 nach zehnjähriger Arbeit vollendete, hebräiſch geſchriebene Zuſammenfaſſung des geſamten rabbiniſchen Rechtes, dem der Verfaſſer die ſtolze Bezeichnung „Mischne Tōrā“, d. h. „Deuteronomium“ gegeben hat, während die Juden es ſpäter lieber wegen ſeiner 14 (י״ד) Bücher הַיָּד הַחֲזָקָה nannten. Nach dem Vorwort ſoll der Jude künftig nach dem ſchriftlichen Geſetz nur M.s Werk zu leſen brauchen, um das geſamte mündliche Geſetz zu erlernen. So ſollte das zeitraubende Talmudſtudium überflüſſig werden und der Jude die Möglichkeit erhalten, ſich eine höhere

Geiſtesbildung durch religionsphiloſophiſche Studien anzueignen. M. hat zu dieſem Ende aus dem geſamten geſetzlichen Inhalt von Miſchna, Toſephta, Mechilta, Siphra, Siphre und den beiden Talmuden die als rechtsgiltig zu betrachtenden Sätze ausgezogen (ſ. über die dabei von M. befolgten Grundſätze und die oft nicht zu vermeidende Willkür der Entſcheidung Maleachi hakohen, Jad Malʾächī, Ausg. Przemysl 1877, S. 182 ff.; E. H. Weiß, Tōledōth Gedōlē Jisrāēl I S. 23 ff.), das ſo gewonnene Material durch den ihm bekannten jüdiſchen Rechtsbrauch vervollſtändigt, und alles ſachlich geordnet zuſammengeſtellt. Dabei wurde abſolute Vollſtändigkeit erſtrebt, und deshalb ſind auch alle außer Gebrauch geſetzten Teile des Rechts, wie z. B. Königsrecht, Tempelrecht, mit aufgenommen worden. Niemals hatte man vor Maimuni ein ähnliches Werk unternommen. Da es ein neues jüdiſches Geſetzbuch außer dem Pentateuch nicht geben kann, iſt indes auch M.s Mischne Tōrā nicht als ſolches, ſondern als bloßes Rechtskompendium eines hervorragenden Rechtsgelehrten zu betrachten, deſſen Einzelheiten ſtets Gegenſtand der Diskuſſion werden können. Auch hier benützte M. die gebotene Gelegenheit, der üblichen Überſchätzung der geſetzlich gebotenen äußeren Handlungen einen Damm entgegenzuſetzen durch Betonung des unvergleichlichen Wertes wahrer Gotteserkenntnis und einer ſittlichen Geſinnung. Das erſte der 14 Bücher iſt deshalb das „Buch der Erkenntnis“. Es beginnt mit dem Satz: „Der Urgrund und die Säule der Weisheiten iſt die Erkenntnis eines erſten Weſens, welches die Exiſtenz alles Exiſtierenden veranlaßt“, bezeichnet dann das Weſen Gottes als einig im abſoluten Sinne, körperlos und ewig (wie in den 13 Glaubensartikeln), und beſchreibt das Verhältnis Gottes zur Welt als ein durch eine Reihe von Zwiſchenſtufen vermitteltes. Zuerſt kommen die zehn Stufen der Weſen, welche nur Form, aber nicht Stoff ſind, in der hl. Schrift als Engel dargeſtellt, von M. ſonſt als Intelligenzen bezeichnet, dann, als von dieſer Dekade hervorgebracht eine Zehnzahl von Weſen, welche aus Stoff und Form beſtehen. Von dieſen ſind die erſten neun, die Sphären der Geſtirne, unveränderlich, die zehnte und letzte iſt dem Wechſel unterworfen, in ihr folgen aufeinander die Körper des Feuers, der Luft, des Waſſers und der Erde, aus deren Miſchung alle Dinge dieſer Erde entſtehen. Die Seele aller lebenden Weſen iſt die von Gott ihnen gegebene Form, die Menſchenſeele unterſcheidet ſich von allen anderen Seelen durch ihre Fähigkeit des abſtrakten Denkens, d. h. durch ihre Vernunft, welche ihren Urſprung in der „thätigen Vernunft“ hat, d. h. in der zehnten der Intelligenzen (ſ. o.), welche der irdiſchen Welt vorgeſetzt iſt. Sie iſt zunächſt als bloße Anlage im Menſchen vorhanden, aber beſtimmt, ſich ihrer Fähigkeit entſprechend zu entfalten, indem ſie ſich mit Anſchauung und Erkenntnis der reinen Formen beſchäftigt. Damit iſt gegeben, daß ihre eigentliche Sphäre nicht die Körperwelt iſt: ſondern die Welt der körperloſen Geiſter, in welche ſie entſchwebt, ſobald ſie im Tode den Körper verläßt. Unterbleibt aber die Entwickelung der Vernunftanlage im Menſchen, ſo iſt nichts den Tod Überdauerndes in ihm vorhanden, da die Seele, welche Beſitz aller Lebeweſen iſt, nur in Verbindung mit einem Körper exiſtenzfähig iſt. Das ſittliche Verhalten, ohne welches das Streben nach wahrer Erkenntnis undenkbar iſt, beſchreibt Maimuni als das Einhalten der goldenen Mittelſtraße und die Vermeidung aller Extreme. In ſeiner Ethik, wie in Pſychologie und Kosmologie, geht M. in den Bahnen griechiſcher Philoſophie und verwendet ariſtoteliſche und neuplatoniſche Gedanken, wie ſie ihm beſonders durch Ibn Sina vermittelt waren. Trotzdem iſt er überzeugt, das mitzuteilen, was die Rabbinen der alten Zeit als Lehre vom „Thronwagen“ und von der „Schöpfung“ nur als Geheimnis einzelnen Schülern anvertrauten.

Das „Buch der Geſetze“ (arab. Titel nicht ſicher bekannt) war ein Nachtrag zu dem großen Rechtsbuche. Es bezweckte, auf Grund der überlieferten Zahl der bibliſchen Gebote und Verbote mit Anwendung beſtimmter Regeln feſtzuſtellen, welche Gebote und Verbote dabei zu zählen ſeien, natürlich unter Vorausſetzung ihres rabbin. Verſtändniſſes, weshalb das Buch auch als bequeme Überſicht über rabbiniſche Geſetzesauslegung verwendbar iſt.

Bisher hatte Maimuni nur gelegentlich und in thetiſcher Form ſeinen religionsphiloſophiſchen Gedanken Ausdruck verliehen. Sein drittes großes Werk, betitelt „Führer der Irrenden“, arab. Dalālat elḥāirīn, ſollte nicht nur die bisher fehlenden Beweiſe liefern, ſondern vor allem geeignet ſein, Lernwillige in wahres Denken von Gott einzuführen. Es beſteht aus drei Büchern. Im erſten Buch beſchäftigt ſich M. mit den Schriftausſagen über Gott, welche bildlich zu verſtehen ſeien, und zeigt, daß poſitive Attribute von dem einigen und unkörperlichen Gotte nicht ausgeſagt werden können. Das wahre Weſen Gottes werde indes auf Grund einer atomiſtiſchen Weltanſchauung nicht hinreichend deduziert. Im zweiten Buch entwickelt M. zuerſt ſeine eigene Weltanſchauung, erklärt die erſten 4 Kapitel der Geneſis in Einklang mit ſeinen kosmologiſchen Anſchauungen und redet von dem Weſen der Prophetie. Im dritten Buch beſpricht er den Thronwagen Ezechiels als ebenfalls ſeinen Aufſtellungen von den Beziehungen Gottes zur Welt entſprechend und behandelt dann eine Reihe von Fragen mit praktiſcher Bedeutung; die Natur des Übels in der Welt als nicht von Gott geſandt, den Zweck der Welt als für den Menſchen unerkennbar, die göttliche Vorſehung und Allwiſſenheit, endlich den vernünftigen Zweck der göttlichen Gebote, welche als Erziehungsmittel zur Beſſerung der phyſiſchen, moraliſchen und intellektuellen Lage der Iſraeliten gemeint ſeien. Mit einer Schilderung der verſchiedenen Grade menſchlicher Vollkommenheit ſchließt das Werk. — Die wichtigſten Punkte der religionsphiloſophiſchen Anſchauungen M.s wurden ſchon früher erwähnt. Hier werde nur auf die noch immer intereſſante Auseinanderſetzung über den Zweck ſämtlicher Geſetzesgebote aufmerkſam gemacht. Dies dritte Hauptwerk M.s hat bis in die neueſte Zeit eine beſondere geſchichtliche Bedeutung gehabt als wirkſames Gegenmittel gegen ein Verſinken des Judentums in Aberglauben und gedankenloſen Formalismus aber auch als Stützpunkt für rationaliſierende Reformverſuche verſchiedener Art. Da es kurze Zeit nach ſeinem Erſcheinen in das Lateiniſche überſetzt wurde, hat es auch die chriſtliche Scholaſtik in nicht unweſentlichen Punkten beeinflußt. „Rabbi Moyſes" hat z. B. in den Fragen nach dem Weſen der Gotteserkenntnis, dem philoſophiſchen Erweis der Schöpfung aus Nichts, dem Zweck der altteſtamentlichen Gebote dem Aquinaten bedeutſame Handreichung gethan. Indes muß der chriſtlichen Scholaſtik zum Lobe nachgeſagt werden, daß ſie niemals in dem Maße wie die ihr vorangehende jüdiſche Scholaſtik, deren hervorragendſter Vertreter Maimuni war, den Gehalt der Offenbarung zu Gunſten der „Vernunft" verflüchtigt hat. Die Bannſtrahlen franzöſiſcher Rabbiner gegen das Studium des „Führers" und die Verbrennung desſelben durch die Inquiſition auf Grund ihrer Denunziation im Jahre 1233 waren zwar thöricht und wirkungslos, aber nicht ohne Veranlaſſung in den rationaliſierenden Anſchauungen des Verfaſſers. **G. Dalman.**

Mainz, Erzbistum. — J. Fr. Böhmer, Regesta archiepiscoporum Maguntinensium, bearbeitet und herausgegeben von C. Will, 2 Bde, Innsbruck 1877 u. 1886; V. F. de Gudenus, Codex diplom. anecdotorum res Moguntinas illustrant. 5 Tle, Göttingen, Frankf. u. Leipzig 1743—1758; G. Chr. Joannis, Rerum Moguntiac. libri, 3 Bde, Frankf. 1722—27; S. A. Würdtwein, Dioecesis Moguntina in archidiaconatus divisa 4 Bde, Mannheim 1769; Monumenta Moguntina ed. Ph. Jaffé, Berlin 1866. Series ae. Moguntinorum MG SS XIII, S. 308 ff.; C. Eubel, Hierarchia cath., 2 Bde, Münſter 1898 u. 1901. Man vgl. die A. Bonifatius, Lullus, Hraban und die dort angegebene Litteratur.

In kirchlicher Hinſicht war Mainz Jahrhunderte lang die wichtigſte Stadt Deutſchlands. Aber der Urſprung der chriſtlichen Kirche daſelbſt liegt völlig im Dunkel. Wenn Irenäus I, 10, 2 von chriſtlichen Gemeinden in den germaniſchen Provinzen ſpricht, ſo machen ſeine Worte wahrſcheinlich, daß vor dem Ende des 2. Jahrhunderts eine Chriſtengemeinde in Mainz vorhanden war; aber die wahrſcheinliche Annahme läßt ſich nicht beweiſen. Altchriſtliche Inſchriften aus der Stadt fehlen ganz oder faſt ganz; erſt durch Ammianus Marcellinus hören wir, daß im Jahre 368 ein großer Teil der Bevölkerung chriſtlich war, XXVII, 10. Bei der Eroberung von Mainz durch die Germanen im Anfang des 5. Jahrhunderts wurden nach Hieronymus viele tauſende von Menſchen in der Kirche erſchlagen, ep. 123, 16. Er nimmt alſo eine weiträumige Kirche in der Stadt an. Die von ihm erwähnte Verwüſtung hat die Blüte der Stadt geknickt, ſie aber nicht vernichtet; um die Mitte des 5. Jahrhunderts ſtanden noch alte chriſtliche Kirchen, Venant. Fort. Carm. IX, 9 ed. Leo. Auch die chriſtliche Gemeinde iſt alſo nicht untergegangen; aber ſie war inzwiſchen deutſch geworden. Denn während der erſte Mainzer Biſchof, der ſicher bezeugt iſt, bei Ven. Fort. a. a. O., einen lateiniſchen Namen hatte, Sidonius, ſo der zweite einen deutſchen: Lupoald; er unterſchrieb das Protokoll einer Rheimſer Synode von 627—630, MG Conc. I S. 203. Auch die nächſten ſicheren Namen: Richobert, Gerold, Gewilip ſind deutſch.

Hatte ſomit das Bistum mindeſtens ſeit 550 eine geſicherte Exiſtenz, ſo kam das Chriſtentum in Mainz doch nicht zur Blüte: vielmehr wurde die dortige Kirche in den Verfall der fränkiſchen Kirche mit hinabgeriſſen, der in der letzten Zeit der Merovingerherrſchaft eintrat. Das zeigen die Nachrichten, die wir über die Biſchöfe Gerold und Gewilip beſitzen: der erſte fiel im Kampfe gegen die Sachſen, der letztere, ſein Sohn, nahm Blutrache für den Tod des Vaters (Passio Bonif. S. 471 f., Othlo vita Bonif. S. 495). Die

Hebung beginnt erſt, ſeitdem Bonifatius im Jahre 745 oder 746 das Mainzer Bistum erhielt, ſ. Bd III S. 305, 36. Mit ſeiner Verwaltung hängt wahrſcheinlich der ſpätere Umfang des biſchöflichen Sprengels von Mainz zuſammen. Urſprünglich kann nur das fränkiſche Gebiet am Rhein und Main dazu gehört haben. Denn für das heſſiſche und thüringiſche Miſſionsgebiet wurden im Jahre 741 eigene Bistümer in Buraburg und Erfurt gegründet, ſ. KG. Deutſchlands I S. 497. Aber die beiden Bistümer verſchwinden alsbald wieder und ihr Gebiet erſcheint als ein Beſtandteil der Mainzer Diöceſe. Die Annahme iſt alſo unvermeidlich, daß ſie beim Tod der erſten Inhaber nicht wieder beſetzt, ſondern direkt unter die Leitung des Bonifatius geſtellt wurden. Dadurch erhielt die Mainzer Diöceſe eine Ausdehnung wie keine andere in Deutſchland. Sie reichte vom Donnersberg im Süden bis an den Harz im Norden, im Oſten berührte ſie den Oberlauf der Saale, im Weſten fand ſie erſt jenſeits der Nahe ihre Grenze.

Erzbistum wurde Mainz dadurch nicht, daß der deutſche Erzbiſchof dieſes Bistum zur Leitung erhielt. Denn des Bonifatius Nachfolger Lul war zunächſt nicht Erzbiſchof ſondern einfacher Biſchof. Erſt durch ſeine Erhebung zum Erzbiſchof zwiſchen 780 und 782 wurde Mainz Metropole. Der erzbiſchöfliche Sprengel war ebenfalls von ungewöhnlicher Ausdehnung; denn zu ihm gehörten 1. die fränkiſchen Bistümer in Oſtfranken und am Mittelrhein: Würzburg, Eichſtätt, Worms, Speier, 2. die ſchwäbiſchen Bistümer: Augsburg, Konſtanz, Straßburg, Chur, 3. ſeit der Organiſation der ſächſiſchen Kirche die Bistümer Paderborn, Hildesheim, Halberſtadt, Verden, 4. das 1008 gegründete B. Bamberg, 5. das 966 gegründete B. Prag, und das 1063 gegründete B. Olmütz. Angehörige von vier deutſchen Stämmen und die Tſchechen waren alſo in dieſem Erzbistum vereinigt. Doch wurde Bamberg ſchon 1047 von Mainz getrennt und direkt unter die Kurie geſtellt, und ſeit der Erhebung Prags zum Erzbistum 1343 gingen auch die tſchechiſchen Bistümer verloren.

Biſchofsliſte. Biſchöfe von Mainz: Creſcens?; Marinus?; Suffronius?; Bodardus?; Ruodharius?; Aureus?; Maximus?; Sidonius um 550; Sigimund?; Leodegarius?; Bezelin?; Landiwald?; Lupoald um 630; Richobert; Gerold gefallen vor 741; Gewilip abgeſetzt 745; Bonifatius geſt. 755. Erzbiſchöfe von Mainz: Lul 755 Biſchof, 780--782 Erzbiſchof, geſt. 786; Riculf geſt. 813; Heiſtolf geſt. 826; Otgar geſt. 847; Hraban 847—856; Karl 856—863; Liutbert 863—889; Sundarold gefallen 891; Hatto I. geſt. 913; Heriger 913—927; Hildibert 927—937; Friedrich 937—954; Wilhelm 954—968; Hatto II. 968—970; Ruodbert 970—975; Willigis 975—1011; Erchinbald 1011—1021; Aribo 1021—1031; Bardo 1031—1051; Liutpold 1051 bis 1059; Sigfrid 1060—1084; Wernher 1084—1088; Ruthard 1089—1109; Adalbert I. 1109—1137; Adalbert II. 1138—1141; Markolf 1141—1142; Heinrich I. 1142—1153; Arnold von Selenhofen 1153—1160; Konrad I. von Wittelsbach 1161—1165; Chriſtian 1165—1183; Konrad I. 2. Epiſkopat 1183—1200; Sigfrid II. von Eppenſtein 1200 bis 1230; Sigfrid III. von Eppenſtein1230—1249; Chriſtian II. von Weißenau 1249—1251; Gerhard Wildgraf 1251—1259; Werner von Eppenſtein 1259—1284; Heinrich von Isny 1286—1288; Gerhard von Eppenſtein 1289—1305; Peter Aichſpalt 1306—1320; Matthias von Bucheck 1321—1328; Heinrich von Virneburg 1328—1346 (Gegenbiſchof Balduin von Luxemburg 1328—1337); Gerlach von Naſſau 1346—1371; Johann von Luxemburg 1371—1373; Ludwig von Meißen 1374—1379; Adolf von Naſſau 1379 bis 1390; Konrad von Weinsberg 1391—1396; Johann von Naſſau 1397—1419; Konrad von Daun 1419—1434; Dietrich von Erbach 1434—1459; Diether von Iſenburg 1460; Adolf von Naſſau 1461—1475; Diether von Iſenburg 2. Epiſkopat 1476—1482; Albert von Sachſen 1482—1484; Berthold von Henneberg 1484—1504; Jakob von Liebenſtein 1504—1508; Uriel von Gemmingen 1508—1514; Albrecht von Brandenburg 1514—1545. **Hauck.**

Majeſtätsbrief ſ. d. A. Ferdinand II. Bd VI S. 39, 56 ff.

Majolus ſ. d. A. Cluni Bd IV S. 182, 18 ff.

Major, Georg, geſt. 1574, und der majoriſtiſche Streit. — Litteratur über Major: Autobiographiſches in Album Acad. Witeb. II, 19 f. Seine Opera in 3 Tomi Fol. Witeb. 1569/70 (I: Enarrationes Epistolarum S. Pauli [1552/65]; Commonefactio historica nebſt der Confessio postrema [1567]. II: Homeliae in epistolas dierum dominicorum et Festorum [1563]. III: Homeliae in Evangelia [1562]. Es fehlen alſo ſehr viele ſeiner Schriften). Briefwechſel: CR II, VI, VII, X; im Briefwechſel des J. Jonas; bei Joh. Voigt, Briefwechſel der berühmteſten Gelehrten mit Herzog Albrecht S. 424 ff.; bei Andr. Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark, II, 99—247. Anderes iſt noch ungedruckt. Eine nennenswerte Biographie fehlt noch. — Majoriſtiſcher Streit: Conr. Schlüſſelburg, Catalogus Haereticorum, Lib. VII, Francof. 1599; Chriſt. Aug. Salig, Vollſtändige Hiſtorie der Augſpurgiſchen Confeſſion, Halle 1730, I, 637 ff. III, 38 ff.; G. J. Planck, Geſch. der Entſtehung . . . unſers proteſt. Lehrbegriffs, IV, Leipz. 1796, S. 469 ff.; W. Preger, M. Flacius I, 356 ff.; G. L. Schmidt, Juſtus Menius II, 184 ff.; Fr. H. R. Frank, Theologie der Concordienformel, II, 148 ff.; G. Wolf, Zur Geſchichte der deutſchen Proteſtanten 1555—59, Berlin 1888; Loofs, Dogmengeſch.^{3}, Halle 1893, S. 438 ff.

Georg Major (Maier), geb. am 25. April 1502 in Nürnberg, wo ſein Vater Obſtmeſſer war (Strobel, Neue Beiträge III, 2, 157), kam als 9jähriger Knabe nach Wittenberg, wo er am Palmſonntag 1511 immatrikuliert und „auf Befehl und Koſten“ Friedrichs d. W. bei Hofe „inter adolescentes symphoniacos“ erzogen wurde (Album Viteb. I 40; Opp. I 1199. III 1). 1521 begann er ſein eigentliches Studium an der Univerſität, wurde am 31. März 1522 Baccalaureus und war vermutlich unter den im Oktober 1523 zu Magiſtern Promovierten (vgl. J. Köſtlin, Die Baccalaurei und Magistri, 2. Heft, Halle 1888, S. 13 und 18). Luther verwendete ſich im Frühjahr 1523 für ihn um ein Stipendium aus ſeiner Vaterſtadt (Enders IV 141); daß ihm von dort her manche Unterſtützung zu teil geworden, hat er ſelber ſpäter dankbar bezeugt (Widmung zum Kommentar zu den Korintherbriefen). Auf Antrieb Melanchthons veröffentlichte er 1526 eine gloſſierte Textausgabe von Justini ex Trogo Pompejo historia, die viele Auflagen erlebte (CR I 836). 1528 verheiratete er ſich mit Margarete von Mochau (geſt. 10. Oktober 1577), er nahm Studierende in ſein Haus in Penſion und zur ſpeziellen Ausbildung. Auf Luthers Empfehlung übernahm er, als Cruciger nach Wittenberg zurückgekehrt war, das Rektorat der blühenden Johannisſchule in Magdeburg (1529). Aus ſeiner Schularbeit ſtammt eine intereſſante lateiniſch-plattdeutſche Ausgabe des kleinen Katechismus 1531; ferner eine Sentenzenſammlung aus 24 lateiniſchen Dichtern (Sententiae veterum poetarum, Magd. 1534), und die oft aufgelegten Quaestiones rhetoricae (1535) aus Cicero, Quintilian und Melanchthon. Mit Joachim Greff zuſammen verfaßte er das Drama von Jakob und ſeinen Söhnen, das er 1534 aufführen ließ, wie er denn ein eifriger Förderer und Verteidiger der Schüleraufführungen war; der Brief de Wette V 553 de actionibus sacrarum historiarum hat ihn, nicht Luther, zum Verfaſſer, und auch der Dramendichter Valentin Voith rühmt ihn als den Förderer ſeiner Arbeiten (vgl. H. Holſtein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatiſchen Litteratur, Halle 1886, S. 24. 81. 108). Von ſeiner Thätigkeit als Rektor giebt ſein Brief CR II 712 (1534) Zeugnis, der aber auch ſchon den Wunſch nach einer anderen Stellung durchblicken läßt. Oſtern 1537 erhielt er eine Anſtellung als Schloßprediger in Wittenberg; am 7. Oktober d. J. ordinierte ihn Luther. Daneben erzog er die Söhne des öſterreichiſchen Edelmanns Jörger von Tollet (vgl. Widmung ſeiner „Troſtpredigt“ 1542). Irrig iſt die häufig wiederholte Angabe, daß er 1535 oder 36 Paſtor oder gar Superintendent in Eisleben geweſen ſei. Die theologiſchen Lektionen des definitiv nach Halle entlaſſenen Jonas fielen ihm zu. Am 18. Dezember 1544 wurde er D. theol. und trat Trinit. 1545 als Profeſſor in die theol. Fakultät ein (Lib. Decan. p. 33). Auf Luthers Bitte und zu ſeiner lebhaften Freude bearbeitete er „in usum ministrorum verbi“ die altberühmten Vitae Patrum (Vitemb. 1544; vgl. Opp. var. arg. VII 568. 572. Erl. Ausg. 7^2, 20). Wie ſehr ſein Anſehen in Wittenberg wuchs, erhellt daraus, daß ihn der Kurfürſt 1546 an Melanchthons Stelle nach Regensburg zum Religionsgeſpräch entſendete, wo er ſchnell von Butzers Perſönlichkeit gewonnen wurde. Er veröffentlichte heimgekehrt einen „kurtzen und warhafftigen“ Bericht über dieſes Colloquium. (Vgl. H. v. Caemmerer, Das Regensburger Religionsgeſpräch, Berlin 1901.) Die Acht des Kaiſers gegen Johann Friedrich und den Landgrafen beantwortete er mit einer ſcharfen „Deklaration“ Gottes gegen Kaiſer und Papſt (Ratzebergers handſchriftl. Geſchichte S. 148). Vor der Kataſtrophe des ſchmalkaldiſchen Krieges flüchtete er gleich Melanchthon — und fand „mit 10 lebendigen Kindern“ Aufnahme in Magdeburg (Schumacher II 105), wo er am 1. Februar 1547 ſein Psalterium Davidis iuxta translationem veterem repurgatum Chriſtian III. von Dänemark widmete. (Über die weiteren Geſchicke dieſes verbreiteten Schulbuches ſ. Mitteil. d. Geſellſch. f. deutſche Erziehungs- und Schulgeſchichte XI 276 ff.) Im Sommer kehrte er nach Wittenberg zurück; aber ſchon im Mai hatte ihn Herzog Auguſt zum Nachfolger des ſchwerkranken Stiftsſuperintendenten Anton Muſa in Merſeburg erſehen; im Auguſt ſiedelte er dorthin über, half dem Fürſten Georg von Anhalt dort nach Kräften in der kirchlichen Verwaltung, kehrte aber ſchon im Februar 1548 an die Wittenberger Univerſität zurück (CR VI 777; Alb. Frauſtadt, Einführung der Reformation im Hochſtift Merſeburg, Leipzig 1843. S. 202 ff.). Eine Berufung nach Kopenhagen an die Univerſität lehnte er ab (Schumacher II 111 ff.). In den Interimsverhandlungen ſteht er ganz an Melanchthons Seite, gleich dieſem anfangs widerſtrebend, dann nachgebend (CR VI 795. 858. 874 f. 912. 942. VII 45. 98. 298: Quae Lipsiae concessa sunt, coram aequis et doctis judicibus, facile excusari possunt; Voigt S. 432 ff.). Dies ſein Verhalten zog ihm die Feindſchaft der Interimsgegner zu, und dieſe richtete ſich gegen ihn mit beſonderer Schärfe, als man bemerkte, daß er in der 2. Ausgabe ſeines Psalterium ſcharfe gegen Moritz zielende Stellen getilgt (vgl. Admonitio M. Alberti Christiani 1551 Bl. A 8), daß er ferner Moritz um ein Verbot der von Magdeburg ausgehenden Streitſchriften gebeten und die Torgauer Prediger, die wegen Oppoſition gegen das Interim in Wittenberg gefangen ſaßen, „examiniert und verdammt" hatte (Amsdorf, Ein kurtzer vnterricht auff D. G. Maiors antwort. 1552 Bl. Ciij). Auch beſchuldigte man ihn, von Moritz cum magno argenti pondere belohnt worden zu ſein. So prägte jetzt Flacius den Scheltnamen „D. Geiz Major" für ihn. Daß er bei der Wittenberger Lutherausgabe jetzt eifrig mitarbeitete, konnte ſeinem Ruf nicht aufhelfen, da dieſe in den (ungerechten) Verdacht geriet, Luthers Lehre durch Auslaſſungen zu fälſchen. 1550 erſchien ſeine Schrift De origine et autoritate verbi Dei, ein erſter Verſuch, das Lehrſtück von der hl. Schrift dogmatiſch näher zu entwickeln (Inſpiration, Irrtumsloſigkeit, Dunkelheiten ſind entweder Folge von Fehlern der Abſchreiber, oder Folge unſeres mangelhaften Verſtändniſſes; das donum interpretationis iſt nur bei den Wiedergeborenen; Schrift iſt durch Schrift zu erklären, die dunkeln Stellen aus den hellen; dabei iſt, um ſicher zu gehen, das Zeugnis der alten Kirche ſorgfältig zu beachten). 1551 fertigte er die deutſche Ausgabe der Repetitio Confessionis Saxonicae (gedruckt 1555, CR XXVIII, 1, 471 ff.). Nach Joh. Spangenbergs Tode (13. Juni 1550) war die Eislebener Superintendentur einige Zeit unbeſetzt geblieben; dann wurde M. von dem interimsfreundlichen Grafen Hans Georg auf Melchior Klings Empfehlung, zunächſt auf ein Jahr, dorthin berufen; im Dezember 1552 trat er das Amt an, gerade als ihn Moritz mit Melanchthon nach Trient entſenden wollte (CR VII 868 f.), daher dann andere dieſen begleiten mußten. Aber den mansfeldiſchen Geiſtlichen war M. ſchon als Interimiſt und Adiaphoriſt höchſt verdächtig, — hatte doch Amsdorf ihn ſoeben als einen, der Ärgernis verſchuldet habe, angegriffen (Preger I 360). Daher ſuchte M. ſich in öffentlicher Gegenrede zu verteidigen. Aber eben ſeine Rechtfertigungsſchrift entzündete den „majoriſtiſchen" Streit (ſ. unten). Der zu Weihnachten 1552 aus der Gefangenſchaft heimgekehrte alte Graf Albrecht vertrieb ihn unverhört, und in fluchtartiger Eile entwich er nach Wittenberg; Erasmus Sarcerius übernahm ſeinen Poſten in Eisleben. Eine Berufung als Superintendent nach Schleswig 1552 zerſchlug ſich (Schumacher II 165); ſo trat er wieder in ſeine Profeſſur und in ſeine Thätigkeit am Wittenberger Konſiſtorium ein, aus denen er nur beurlaubt geweſen war. Er iſt fortan ein wichtiges und thätiges Glied im Kreiſe der Wittenberger Philippiſten. Seit Bugenhagens Tode verwaltete er von 1558—74 andauernd das Dekanat der theologiſchen Fakultät; mehrfach war er Rektor der Univerſität. Neben den Streitſchriften, zu denen ihn der Fortgang des Streites über die guten Werke veranlaßte, ſind ſeine großen exegetiſchen Arbeiten zu den Briefen Pauli und ſeine umfänglichen Homilien über beide Perikopenreihen hervorzuheben (in den Opp. I—III). Ein höchſt charakteriſtiſches Dokument der Wittenberger Theologie, wie ſie unter Melanchthons Einfluß ſich geſtaltet hatte, iſt ſeine Commonefactio ad ecclesiam catholicam, orthodoxam, de fugiendis . . blasphemiis Samosatenicis, Viteb. 1569, gerichtet nach Siebenbürgen aus Anlaß des dort ſich regenden Antitrinitarismus. Chriſtus hat die Trinitätslehre Adam geoffenbart; ſie iſt durch das A und NT (auch durch den Pluralis Elohim und durch 1 Jo 5, 8) klar verkündigt, durch die Konzilien der alten Kirche bezeugt, durch Reichsgeſetze geſchirmt, durch Wunder und Strafgerichte an ihren Leugnern als wahr erwieſen, daher außerhalb aller Diskuſſion. Die Kehrſeite der Plerophorie, mit der dieſes Lehrſtück der ecclesia catholica bekannt wird, bildet der Mangel nicht nur jeder ſpekulativen Aneignung, ſondern auch jeder tieferen religiöſen Wertung dieſes Dogmas. Beim Rektoratswechſel 1567 gab er einen geſchichtlichen Überblick über die Bedeutung und Entwickelung der Reformation: bis zu Luthers Tode beſtand die größte Einigkeit, dann aber erhob ſich der Friedenſtörer, „erro incertae originis, patriae, religionis et fidei", — Flacius; in tiefer Erregung redet er von deſſen „verbrecheriſcher" Störung des Wormſer Kolloquium. Der andere unverſöhnliche Feind der Wittenberger iſt der abtrünnige Staphylus. Damit verband M. noch einmal ein Bekenntnis de doctrina justificationis et bonorum operum: nie ſei ihm in den Sinn gekommen, die Werke als eine causa justificationis zu betrachten, und auch dem Ausdruck, daß ſie notwendig ſeien ad salutem, habe er propter ambiguitatem entſagt: ſo ſolle man ihn nun in Frieden laſſen. Er erlebte noch den erſten Sturz des Kryptocalvinismus in Kurſachſen, und ſein Schwiegerſohn Paul Crell unterſchrieb noch für ihn im Mai 1574 in Torgau die Artikel, die den Calvinismus verwarfen und ſich zur Einheit Luthers und Melanchthons bekannten; er ſelbſt war dabei anweſend, obgleich er ſeit 2 Jahren ſchon durch Krankheit heimgeſucht war (Lib. Decan. p. 55). Am 28. Nov. d. J. ſtarb er (Lib. Decan. p. 57). Von ſeiner zahlreichen Familie waren 6 Söhne vor ihm geſtorben; die Sorge für ihre Erziehung und für die Ausſtattung der Töchter hatten ihn immer wieder in Geldſorgen verwickelt; dieſe brachten ihn auch noch nach den Interimstagen in den üblen Ruf der φιλαργυρία (vgl. darüber beſonders J. Voigt S. 376 ff.).

Der majoriſtiſche Streit. Die Conf. Aug. hatte in Art. VI gelehrt, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei. Melanchthon hatte ſodann in ſeinen Loci 1535 geſchrieben: bona opera necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent (CR XXI 429). Damit war nicht irgend welchem Verdienſt der Werke Raum gegeben, ſondern nur der notwendige Zuſammenhang zwiſchen Glaube und Werken zum Ausdruck gebracht. Auch Major hatte in ſeinem Bericht vom Regensburger Kolloquium 1546 unzweideutig das sola fide und sola gratia gelehrt und den gegneriſchen Satz, daß die Gerechten durch Werke das Geſetz erfüllen und das ewige Leben verdienen könnten, ſcharf bekämpft. Nun war aber im Leipziger Interim zwar jedes Verdienſt der Werke zur Rechtfertigung abgewieſen, aber doch auch der Ausdruck sola fide umgangen worden, und nicht nur die Notwendigkeit der Werke kraft göttlichen Gebotes gelehrt, ſondern auch die Notwendigkeit chriſtlicher Tugenden „zur Seligkeit" ausgeſprochen und darauf hingewieſen, daß gute Werke Belohnung in dieſem und im ewigen Leben kraft göttlicher Verheißung verdienen — freilich nicht um ihrer eigenen Würdigkeit willen, denn der Glaube ſieht immer nur unſere eigene Schwachheit, aber um Chriſti Verdienſts und Verheißung willen. Als nun Major ſein Amt in Eisleben antreten wollte, erſchien (Nov. 1551) Amsdorfs Schrift „Daß D. Pommer und D. Major Ärgernis und Verwirrung angerichtet", in der er letzterem vorwarf, er ſolle einmal geſchrieben haben, er wolle über das Sola nicht ſtreiten, und geſagt haben: „der Glaube mache fürnehmlich ſelig" und „gute Werke ſeien nötig zur Seligkeit". Major beſtritt in ehrerbietigem Tone ſeinem „lieben Vater und Präzeptor" Amsdorf in ſeiner Gegenſchrift „Auf des ehrwürdigen Herrn N. v. A. Schrift Antwort", Wittenb. 1552, jemals das Sola in Zweifel gezogen zu haben, bekannte aber zugleich, er werde ſtets lehren: „gute Werke ſind zur Seligkeit nötig; niemand wird durch böſe Werke ſelig, niemand ohne gute Werke ſelig — wer anders lehrt, der ſei verflucht!" Dagegen riefen nun Amsdorf, Flacius und Gallus, jeder in beſonderer Schrift (alle 3 Baſel, d. h. Magdeburg, 1552), die ganze luther. Kirche unter die Waffen. Die Mansfelder Geiſtlichen, die ihren neuen Superintendenten ſchon mit Argwohn aufgenommen, ſtellten ihn ſofort zur Rede. Er ſuchte ſich in einer Predigt zu rechtfertigen, die er in Wittenberg veröffentlichen wollte. Melanchthon riet ihm dringend ab; das ſei nur πῦρ ἐπὶ πῦρ. Nec dissidia tantum, sed etiam odia talibus certaminibus augentur (CR VII 1061); auch Wigand bat ihn, ne ecclesiam perturbaret (Schlüſſelburg VII 294 ff.). Nachdem ihn aber Graf Albrecht (ſ. o.) aus Eisleben unverhört verjagt hatte, gab er ſie (Sermon von Pauli Bekehrung) in Leipzig 1553 in Druck. Inzwiſchen erſchienen die Cenſuren der niederſächſ. Geiſtlichen, der Hamburger, Lüneburger, Lübecker und Magdeburger, von Flacius gemeinſam veröffentlicht (neugedruckt bei Schlüſſelburg VII 561 ff.): Sententia ministrorum Christi in ecclesia Lubecensi etc. Magd. 1553. Nun hatte M. aber verſucht, den Anſtoß, den man nahm, durch nähere Begrenzung ſeines Lehrſatzes zu heben. Er wolle ja nur betonen, daß wie die Sonne nicht ohne Glanz, ſo der Glaube nicht ohne Werke ſein könne; nicht als Verdienſt, ſondern als ſchuldiger Gehorſam würden die Werke erfordert; ſie ſeien nötig nicht um die Seligkeit zu erlangen, ſondern um ſie zu behalten und nicht wieder zu verlieren; wo ſie ausblieben, da ſei es ein gewiſſes Zeichen, daß der Glaube tot ſei. Aber die Gegner waren damit nicht zufrieden. Amsdorf blieb dabei, er meine doch die necessitas meriti und ein gemeinſchaftliches Wirken von Glauben und Werken zur Gerechtigkeit und Seligkeit, er ſei alſo doch Papiſt. Flacius ſetzte ihm mit dem Einwand zu, daß dann eine Bekehrung auf dem Sterbebette unmöglich werde; Gloſſe und Text ſtünden jetzt bei M. im

Widerſpruch — da müſſe man ſich an den Text halten. Wo bleibe ferner die Seligkeit kleiner Kinder? Da ferner Seligkeit und Sündenvergebung identiſch ſeien, ſo lehre er offenbar auch die Abhängigkeit der Sündenvergebung von vorangehenden guten Werken! Zutreffender kämpfte Gallus nur gegen den Satz, daß die Seligkeit durch gute Werke erhalten werden müſſe; mit Recht wies er nach, wie mißverſtändlich auch in dieſer Faſſung M.s Lehre blieb, aber ohne doch anzuerkennen, daß, was er bekämpfte, nicht falſche Lehre, ſondern nur ungeſchickter Ausdruck für einen richtigen Gedanken war. Einſichtiger erkannten die Mansfelder in ihrem, wohl von Wigand verfaßten „Bedenken" (Magd. 1553) jetzt an, daß er nichts Anſtößiges meine, und begnügten ſich nachzuweiſen, daß aus vielen Gründen dieſe Redeweiſe als bedenklich zu vermeiden ſei. Nur einer von ihnen, der jüngere Stephan Agricola in Helbra verſuchte in ſeinen „Schlußſprüchen" 1553 — recht ungeſchickt — für M.s Satz einzutreten; er erhielt dafür in „Der Prediger in der Herrſchaft Mansfeld Antwort" eine ſehr derbe Abfertigung. Eine Synode, die der neue Superintendent Sarcerius am 13. Februar 1554 in Eisleben abhielt, verſuchte ihn und ſeinen Geſinnungsgenoſſen, den Rektor der Lateinſchule in Eisleben, Martin Heling, zum Widerruf zu bewegen; da beide ſich weigerten, wurden ſie abgeſetzt. Agricola ging hierauf zu Biſchof Helding nach Merſeburg und konvertierte hernach. M. ſelbſt ſuchte in ſeinen weiteren Veröffentlichungen ſeine Meinung immer vorſichtiger gegen Mißdeutungen zu ſchützen, wollte aber doch das gute Recht ſeines richtig aufgefaßten Satzes noch nicht preisgeben (vgl. Kommentar zum Philipperbrief 1554 und ſein Bekenntnis von dem Artikel von der Juſtifikation 1559). Da aber die Anſchuldigungen gegen ihn nicht verſtummten (vgl. Sententia et confessio de corruptela articuli de Justificatione contra D. Majorem der Mansfeldiſchen Prediger 1560, Schlüſſelburg VII 223ff.), ſo erklärte er in der Vorrede zu ſeinen Homeliae in Evangelia 1562, er ſei bereit, den ſo viel mißdeuteten Satz fahren zu laſſen, machte aber zugleich ſeinem Herzen über das Treiben des Flacius und ſeines Anhanges Luft und lockte damit neue Angriffe hervor. Appellierte er gegen die fortgeſetzten Verdächtigungen ſeiner Rechtgläubigkeit 1567 (ſ. oben S. 87, 56 ff.) und 1570 in ſeinem „Teſtament" an das gerechte Gericht des Herzenskündigers, ſo ſchwiegen auch jetzt die Gegner nicht (die Braunſchweiger 1568, J. Wigand, Lübeck 1568; die Jenenſer und Flacius 1570), indem man konſequent die Aufrichtigkeit ſeiner Verſicherungen in Zweifel zog und Gott um ſeine Bekehrung bat — oder wohl auch den Wunſch ausſprach, daß Gott bald dieſer Schlange den Kopf zertreten wolle.

Nur Einer von den angeſehenen Theologen trat öffentlich für den Angegriffenen ein, bekam aber gleichfalls dafür ſchwere Anfechtung zu leiden: Juſtus Menius. Amsdorf hatte 1554 als Viſitator Thüringens ein Ausſchreiben aufgeſetzt, das unter anderm auch vor Majors Schriften warnte. Aber Menius, ſein Mitviſitator, verweigerte die Unterſchrift, da er Major nicht für einen Ketzer halten könne. In einem Aufſatz De quaestione, an bona opera sint necessaria ad salutem (Nov. 1554) ſuchte er Majors angefochtenem Satze einen unanſtößigen Sinn abzugewinnen. Amsdorf, Schnepf und Stolz verklagten darauf Menius als Majoriſten bei Johann Friedrich dem Mittleren, der ihm in hellem Zorn und ohne ihm die Veröffentlichung ſeiner Verteidigungsſchrift zu geſtatten, ſeine majoriſtiſche Lehrweiſe verbot und ihn zugleich eidlich beſtrickte, ſein Land nicht zu verlaſſen. Menius entwich in der erſten Erregung über Halle nach Wittenberg, wo er ſich mit Melanchthon beſprach, kehrte aber ſofort nach Gotha zurück, als ihm vom Hofe gemeldet wurde, daß er ungefährdet ſein Amt wieder aufnehmen könne. Da ſich bei ſorgfältiger Muſterung der Handſchrift ſeiner Verteidigungsſchrift kein Anklagematerial finden ließ, ſo mußte man ihn einſtweilen in Ruhe laſſen. Aber 1556 bot ſeine Schrift „Von der Bereitung zum ſeligen Sterben" und eine Predigt von der Seligkeit neue, wenn auch recht ſchwache Handhaben. Den Anfang neuen Lebens, den der hl. Geiſt in den Gläubigen wirke, hatte er für „notwendig zur Seligkeit" erklärt und geſagt, daß die Seligkeit durch Sünden verlierbar ſei, daher in reinem Herzen, gutem Gewiſſen und ungefärbtem Glauben erhalten werden müſſe. Alsbald wies Flacius auf Menius als auf einen hin, der Majors Irrtum erneuern wolle; Amsdorf erreichte abermals ein amtliches Einſchreiten gegen ihn. Er wurde ſuſpendiert, nach Eiſenach citiert und dort von Victorin Strigel verhört: Amsdorf und Schnepf traten als Kläger wider ihn auf. Aber er verteidigte ſeine Rechtgläubigkeit mit Nachdruck. Majors Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit ſei unſtatthaft und bedenklich, weil er, wie Luther ſchon gezeigt habe, richtig und falſch verſtanden werden könne; er habe ihn ſtets vermieden, obgleich er in doctrina legis nicht zu verwerfen ſei. Dagegen wußte man nichts einzuwenden; aber in der Beſorgnis, daß er durch zweideutige Rede zu entſchlüpfen ſuche, drangen Amsdorf und ſein Anhang (Maximilian Mörlin in Koburg und Hügel in Jena) auf Unterſchrift von 7 Sätzen, die als ein von ihm geleiſteter Widerruf gedeutet werden konnten. Aber Menius unterſchrieb zu ihrer Überraſchung mit der Erklärung: das ſei die Lehre, die er ſtets verfochten habe; da aber manche Leute einen Satz in ſeiner Predigt von der Seligkeit falſch deuteten, ſo wolle er ihn ändern und vor jedem Anſtoß ſichern. Die Flacianer kolportierten nun zwar dieſe ſeine Erklärung als ſeinen „Widerruf“; aber erreicht hatten ſie nur, was ſich bald gegen ſie ſelbſt richten ſollte, ein ſcharfes Cenſurgebot für alle Geiſtliche. Flacius ſuchte jetzt in einer neuen Schrift (Discrimen sententiae Saxonum etc. 1557) zu beweiſen, daß auch jetzt noch ein großer Unterſchied zwiſchen der orthodoxen Lehre und der des Major und Menius beſtehe. Amsdorf aber, mit dem Ausgang des Eiſenacher Kolloquium höchſt unzufrieden, focht jetzt den erſten der 7 Sätze an (Etsi haec oratio: „Bona opera sunt necessaria ad salutem“ in doctrina legis, abstractive et de idea tolerari potest —): hier ſeien Strigel und Schnepf ſelbſt von Menius verführt worden. Er erbat ſich das Urteil der Erfurter Geiſtlichen über dieſen Satz. Aber das Responsum des Erfurter Miniſteriums hielt ſich vorſichtig zurück und verurteilte Major und Menius nur als ſolche, welche die Werke mit dem Glauben vermiſchten. Nur Andreas Poach lieferte ihm die gewünſchte direkte Verwerfung jenes ihm anſtößigen Satzes. Hier wurde aber Amsdorf faſt auf der ganzen Linie im Stich gelaſſen: Flacius und Wigand, die Hamburger, die Braunſchweiger (Chemnitz) traten auf die Seite der Eiſenacher Theſis. Nur Anton. Otho in Nordhauſen ſekundierte Poach. Hier bog der majoriſtiſche Streit in einen neuen antinomiſtiſchen Streit de tertio usu legis (Bd I 590f.) um. Amsdorf aber verſchärfte ſeine 1554 aufgeſtellte Theſis bona opera non sunt necessaria ad salutem zu der paradoxen Antitheſe: gute Werke ſeien zur Seligkeit ſchädlich, und verteidigte dieſe 1559 in beſonderer Schrift (Bd I 466). Daß die Flacianerpartei ihn dafür nicht auch zum Ketzer ſtempelte, war wohl nicht nur Schonung ihres älteſten Vorkämpfers, ſondern vor allem Taktik den Wittenbergern gegenüber, denen man dieſen Triumph nicht gönnte. Menius aber ging neuen Widerwärtigkeiten aus dem Wege, indem er den Dienſt in Thüringen aufgab (ſ. den A. Menius).

Melanchthon hatte ſich in dem Streit vorſichtig zurückgehalten. Als aber die Weimarer Theologen in ihrem verhängnisvollen Proteſt in Worms 20. September 1557 auch Major wegen ſeiner „gefährlichen und ärgerlichen“ Rede, die er noch dazu „halsſtarriglich verteidige“, öffentlich anklagten (CR IX 292), da erwiderte er: Majors Satz ſei veranlaßt durch die Antinomiſten, die rechtfertigenden Glauben und Sündenleben für vereinbar hielten; gegenüber Männern wie Amsdorf, J. Agricola und Otho müſſe der Satz verfochten werden: nova obedientia est necessaria, und zwar notwendig „nach göttlicher Ordnung“ und „wegen der Folge causae et effectus“. Gleichwohl vermeide man den Zuſatz ad salutem, weil er auf das meritum gedeutet werde. Amsdorfs Antitheſe aber ſei eine „unflätige“ Rede (CR IX 405ff.). Sachlich gleich lauten ſeine Erklärungen im Votum de synodo Evangelicorum 4. März 1558 (CR IX 473ff.) und im Frankfurter Vergleich (ebd. 496ff.).

Ein Nachſpiel erfuhr der majoriſtiſche Streit in der Mark Brandenburg in den Jahren 1558—1563 zwiſchen J. Agricola und Andr. Musculus auf der einen Seite, dem Propſt Buchholzer in Berlin und Profeſſor Abdias Prätorius in Frankfurt andererſeits; es wurde zum Kampf wider den Einfluß des Philippismus in der Mark und auf Joachim II., und endete mit der Niederlage der Anhänger Melanchthons (ſ. das Nähere in G. Kawerau, J. Agricola S. 314ff. und oben Bd I S. 253).

Sieht der majoriſtiſche Streit wie ein häßliches Gezänk der durchs Interim mit den Wittenbergern in Konflikt geratenen Theologen aus, die hier die Gelegenheit ergriffen hätten, einen der verhaßten Adiaphoriſten nun auch in der Centrallehre der Reformation als Abtrünnigen zu erweiſen, ſo darf doch nicht überſehen werden, wie empfindlich man durch die Nöte, die man durchlebt hatte, gegen jede auch nur ſcheinbare Konzeſſion an die katholiſche Doktrin geworden war, und daß Major als ein durchaus unſyſtematiſcher Kopf in der Verteidigung und Interpretation ſeiner Theſis ſich wenig geſchickt gezeigt hatte. Aber es war auch entſetzlich wenig guter Wille vorhanden, die gute Abſicht und das praktiſch Berechtigte in Majors Auftreten anzuerkennen.

Die Konkordienformel hat in Art. IV die Entſcheidung zwiſchen Major und Amsdorf gefällt. Majors wie Amsdorfs Theſen wurden verworfen (590, 16; 591, 17). Doch erhält Major die Ehrenerklärung, daß ſein Satz von rechtgläubigen Lehrern oft in unanſtößigem Sinne ausgeſprochen worden ſei (707, 36). Dabei wird die necessitas der guten Werke feſtgehalten in dem Sinne, daß fides nunquam est sola (692), denn ſie iſt (nach Luther) das lebendige, geſchäftige Ding, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur (701). Die Werke gehören zum Glauben wie Wärme und Licht zum Feuer. Die Werke ſind die Zeugniſſe, daß der hl. Geiſt gegenwärtig iſt und in uns wohnt, daher der Gläubige an ihnen ſogar feſtſtellen kann (?), daß er Glauben beſitzt (693). Die Werke ſind alſo non perniciosa, ſondern in credentibus indicia aeternae salutis (708). Sie kommen als debitum in Betracht nicht kraft einer coactio externa, ſondern es iſt der liber et spontaneus spiritus, der ſie erzeugt (590). Zugleich aber wird auch Melanchthons Satz von dem immutabilis et aeternus ordo divinus, der den neuen Gehorſam fordert, mit aufgenommen (699). **G. Kawerau.**

Maiſtre, J. de ſ. d. A. Ultramontanismus.

Makarius. — 1. M. d. Große od. d. Aegypter. Macarii Aeg. Homiliae 50 ed. J. G. Pritius, Lips. 1698. Macarii Opp. in MSL t. 34 p. 409—822; deutſch: D. Schriften des hl. Mak. d. Gr. überſ. v. M. Jocham, Sulzbach 1839, 2 Bde (auch in Thalhofers „Bibl. der KVV.“, Kempten 1878). H. J. Floss, Macarii Aegyptii Epistolae, Homiliarum loci, preces, prim. edid. Colon. 1850. Derſ., Zwei Fragmente des h. Makarius (Bonner Progr. 1866. Wegen der an dieſe Veröffentlichung ſich knüpfende Kontroverſe zwiſchen Floss und Gildemeiſter ſ. u.). Vgl. Br. Lindner, Symbolae hist. theol. mysticae: de Macario, Lips. 1846; Th. Förſter, Mak. v. Aeg., JdTh 1873, 439—501; R. Löbe, Mak. v. Aeg., Kirchl. Jahrb. f. Sachſ.-Altenburg 1900, S. 37—78.

2. M. der Alexandriner. Die ihm beigelegte Reg. monastica (vgl. Holſten-Brockie, Codex regularum I, 18sq.), ſowie die Homilie *Περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων κ. ἁμαρτωλῶν* und drei Apophthegmen ſ. in Galland. Bibl. Patr. VII, bezw. bei Migne l. c. p. 263). Vgl. Floss a. a. O.; Zöckler, Askeſe und Mönchtum, Frankfurt 1897, S. 226f. 247. 335. 375. 387; Bardenhewer, Patrologie^2, 232f.

3. M. der Magneſier. C. Blondel, *Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής.* Macarii Magnetis quae supersunt, Paris 1876. L. Ducheſne, De Mac. Magnete et scriptis, eius, Paris 1877. W. Möller, ThLZ 1877, Nr. 19. Wagenmann in JdTh 1878, S. 288. Th. Zahn in ZKG III, 450—459. C. J. Naumann, Scriptorum graecor. qui chr. impugnaverant religionem quae supersunt, fasc. III, Lips. 1880. Bardenhewer^2, 331f.

1. Der bedeutendſte der dieſen Namen führenden Kirchenväter hat die Beinamen „der Ägypter“, „der Ältere“ oder „der Große“. Er war Mönch in der ſkethiſchen Wüſte, und zwar Schüler des Antonius, welcher ihn, einen Sohn Oberägyptens (geb. um 300), in ziemlich jungen Jahren für die einſiedleriſche Lebensweiſe gewonnen haben ſoll. Wegen ſeiner asketiſchen Strenge erhielt er frühzeitig den Beinamen des „Knabengreiſes“ (*παιδαριογέρων*). Etwa 30 Jahre alt, wurde er Mönch in der ſkethiſchen Wüſte; als 40jähriger erhielt er die Prieſterweihe und ſoll von da an ein volles halbes Jahrhundert, bis zu ſeinem im 90. Jahre erfolgten Tode (391), Vorſteher der Mönchsgenoſſenſchaft jener Wüſte geweſen ſein. Nur eine kürzere Verbannungszeit, über ihn verhängt durch Kaiſer Valens (der ihn und etliche andere Bekenner des nicäniſchen Glaubens nach einer Nilinſel exilieren ließ), ſoll jenes lange Verweilen und Wirken in Skethis unterbrochen haben. Natürlich fehlt demſelben der Wunderglanz frühzeitig entſtandener Legenden nicht, die ihn beſonders als groß in Bekämpfung des Teufels, Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Totenbefragungen darſtellen; vgl. Palladius in der H. Laus. c. 19; Sokrat. H. E. IV, 23; Sozom. III, 14 etc. — Als Gedenktag des Makarius wird im Abendlande der 15., im Morgenlande der 19. Januar gefeiert. Einige Klöſter der libyſchen Wüſte tragen noch ſeinen Namen; die ſie umgebende Gegend heißt die Makariuswüſte; ſie ſcheint laut dem arabiſchen Namen eines der Klöſter: Askyth (vgl. Skethis, Skiathis) mit der alten ſkethiſchen Wüſte identiſch zu ſein. Zahlreiche Trümmer verfallener Klöſter in ihr ſcheinen die nationale Sage, daß der Makariusklöſter einſt ſo viele geweſen ſeien als Tage im Jahre, faſt zu beſtätigen (Tiſchendorf, Reiſe in den Orient, I, S. 110ff.). — Obſchon Gennadius lediglich eine Epiſtel an die jüngeren Mönche als ſchriftſtelleriſches Denkmal des Makarius kennen will (De viris ill. c. 11), liegt doch kein Grund vor, die von alters her demſelben beigelegten 50 Homilien ihm abzuſprechen. Auch die mit dieſen Homilien edierten Apophthegmata möchten wohl echt ſein; dagegen ſind die ſieben ſog. Opuscula ascetica, welche 1683 durch Poſſinus unter ſeinem Namen herausgegeben wurden, nichts als ſpätere Kompilationen aus den Homilien, zuſammengeſtellt durch Simeon den Logotheten, mit dem wohl Simeon der Metaphraſt, † 950, identiſch iſt (vgl. Gallandii Bibl. Patr. VII, 161). Statt dieſer als unecht erwieſenen asketiſchen Traktate hat H. J. Floss (Mac. Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces: Colon. 1850) auf Grund einer vatikaniſchen, einer Wiener Hdſchr., ſowie einiger ſonſtiger Kodices

mehrere andere kleine Schriften herausgegeben, deren Herrühren vom Ägypter Makarius keinem Bedenken zu unterliegen ſcheint. So eine Ep. ad filios Dei nebſt einigen anderen an Mönche gerichtete Briefe, ſowie mehrere Gebete, darunter eines an ſeinen „Heiligen Schutzengel“ (anhebend: Ἅγιε ἄγγελε, ὁ ἐφεστὼς τῆς ἀθλίας μου ψυχῆς, κτλ.). Betreffs der im Jahre 1866 von Floss edierten zwei Fragmente wies Gildemeiſter nach, daß dieſelben vielmehr einer dem Ephräm beigelegten griech. Schrift (in Opp. Ephraemi I, 41 B sq.) angehören; ſ. das Nähere über die darauf bezüglichen Verhandlungen bei Bardenhewer S. 232. — Im Lehrbegriffe des Makarius tritt einmal jene myſtiſche und pneumatiſch-realiſtiſche Denkweiſe charakteriſtiſch hervor, die ihn den chriſtlichen Myſtikern älterer wie neuerer Zeit beſonders lieb und wert gemacht hat (vgl. Gottfr. Arnolds Überſetzung ſeiner Homilien ꝛc. unter dem Titel: „Ein Denkmal des alten Chriſtenthums“, Goslar 1702; Görres, Vorw. zu Diepenbrocks „Suſo“, Regensburg 1837; Hamberger, Stimmen aus d. Heiligth. d. chr. Myſtik und Theoſophie, I, 10—21 ꝛc.). Andererſeits nähert er in ſeinen anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Anſchauungen ſich teilweiſe dem Standpunkte Auguſtins, freilich ohne feſte Konſequenz. Hier und da behaupten ſeine Homilien eine völlige Verderbtheit der pſychiſchen Subſtanz des Menſchen, ſo beſ. Homil. XV, während ſie an anderen Stellen das αὐτεξούσιον des Menſchen auch nach Adams Fall, ja eine natürliche Neigung desſelben zum Guten lehren, oder auch, ähnlich wie der Semipelagianismus, dem Menſchen das Vermögen wenigſtens zur Beſchaffung einer gewiſſen Bereitſchaft (ἐπιτήδευσις) zum Aufnehmen des Heils, eines Anpochens an der göttlichen Gnadenthür ꝛc. vindizieren. Vgl. Näheres bei Lindner und Förſter a. a. O., beſonders beim letzteren (S. 470 ff.), wo das Nebeneinander einer orientaliſch und einer abendländiſch gearteten Strömung in der Anthropologie des Makarius anſchaulich nachgewieſen und derſelbe auf Grund hiervon als Geiſtesverwandter des Chryſoſtomus bezeichnet wird.

2. Markarius der Jüngere oder der Alexandriner, Mönch im nitriſchen Gebirge, war ein um weniges jüngerer Zeitgenoſſe des Vorgenannten. Er führte auch den Beinamen ὁ πολιτικός, „der Städter“, womit entweder ſeine Abkunft aus Alexandria, oder (vgl. Socrat. H. E. IV, 23) ſeine poliertere und mildere Gemütsart im Gegenſatze zum ſtrengeren und rauheren Weſen des ſkethiſchen Makarius als eines αὐστηρός angedeutet werden ſollte. Ein ungewöhnlich ſtrenger Asket ſoll übrigens auch er geweſen ſein; nach Sozomenes hatte er infolge ſeiner außerordentlichen Enthaltſamkeit eine ſo trockene Haut, daß das Barthaar ihm nicht wachſen konnte. Als Vollbringer großer und zahlreicher Wunder wird auch er geſchildert. Über die 5000 nitriſchen Mönche ſoll er mit gleich großem Anſehen und Einfluß geboten haben, wie der ältere Makarius über die ſkethiſchen Einſiedler. Er überlebte Jenen angeblich um etwa 1½ Jahrzehnt. Als ſein Todestag gilt der abendländiſchen Tradition der 2. Jan.; teilweiſe wird aber ſein Gedächtnis auch am 15. oder am 19. Jan. gefeiert, wie er denn überhaupt vielerlei Verwechslung und Zuſammenwerfung mit ſeinem älteren Namensvetter zu erleiden gehabt hat (vgl. Schröckh, K.-G., VIII, 328 ff.). Man legt dieſem jüngeren Makarius außer einer Mönchsregel (bei Holſtenius Cod. regull. I, 18 ff.) eine Homilie, περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν, ſowie drei kleine Apophthegmen bei (vgl. Galland. l. c. VII, und Migne t. 34, p. 263). Allein wenigſtens jene Homilie ſchreiben einige gute Wiener Hdſchr. vielmehr einem Mönche Alexander zu (ſ. Floss a. a. O.).

3. Von den zahlreichen ſonſtigen Perſonen des kirchlichen Altertums namens Makarius iſt für die Geſchichte der Theologie nur noch einer von Bedeutung: Makarius Magnes (der Magneſier), d. h. wohl eben jener Biſchof von Magneſia, der auf der Eichenſynode unter Theophilus 403 als Ankläger wider den Biſchof von Epheſus, des Chryſoſtomus Freund, auftrat. Aller Wahrſcheinlichkeit nach gehört ihm die im Jahre 1867 zu Athen in einer Hdſchr. aus dem 15. Jahrh. aufgefundene Apologie des Chriſtentums wider einen neuplatoniſchen Gegner aus dem Anf. des 4. Jahrhunderts an, welche C. Blondel ediert hat (ſ. o.). Dieſe Apologie in Form eines Berichts über eine mit einem chriſtenfeindlichen Philoſophen gehaltene Disputation erſcheint ungefähr auf dem dogmatiſchen Standpunkte des Nyſſeners (in der Or. catech. m.) gearbeitet. Sie iſt beſonders wertvoll wegen der ziemlich reichen Fülle von Fragmenten des bekämpften Neuplatonikers, welche ſie umſchließt; dieſelben ſcheinen den verlorenen Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν des Porphyrius, oder wenn dies nicht, etwa den aus ihnen ſchöpfenden Λόγοι φιλαλήθεις des Hierokles anzugehören. Wegen der nicht ſelten vorgekommenen Fälle von Verwechslung dieſes Mak. Magnes mit M. Magnus ſ. J. H. Bernard im JthSt 1901, Jul., p. 610 sq.

4. Ein im übrigen nicht näher bekannter Makarius war Biſchof von Jeruſalem zur Zeit des 1. ökumen. Konzils und Teilnehmer an demſelben (vgl. Gelzer, Hilgenfeld,

Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina lat., graece, etc. Leipz. 1898), auch Empfänger eines auf den Bau der jeruſalemiſchen Erlöſerkirche bezüglichen längeren Schreibens von Konſtantin d. Gr. (Euseb. Vit. Const. III, 29—32). — Über einen unterägyptiſchen *Μακάριος ὁ νέος*, der behufs Abbüßung eines Todſchlags, den er verübt, ein länger als 23jähriges Büßerleben als Kelliote führte, handeln Palladius (H. Laus. 17) und Sozomenos (H. eccl. VI, 29, 11). — Wegen noch anderer Inhaber des Namens vgl. Smith und Wace, DchrB s. v. und Stadler, Heiligenlex. IV, 2—10, wo außer den oben Behandelten noch mehr als 40 teils „heilige" teils „ſelige" Macarii genannt ſind.

Zöckler.

Makkabäer ſ. d. A. Hasmonäer Bd VII S. 463 ff.

Makkabäer, Bücher der, ſ. den A. Apokryphen des AT Bd I S. 646 ff.

Makowsky ſ. Maccovius oben S. 36.

Makrina. Vgl. die vor den AA. Baſilius v. Cäſarea (Bd II, 436) und Gregor v. Nyſſa (Bd VII, 148 f.) genannte Litteratur. Außerdem AS 14. Januar (Jan. I, 952 f.) u. 19. Juli (Juli IV, 589—604).

1. Makrina, die ältere, geſt. ca. 340. Die erſte chriſtliche Familie, die wir in drei Generationen einigermaßen überſehen können, iſt die vornehme und reiche pontiſche Familie (Greg. Naz. or. 43, 3 MSG 36, 497 B), der Baſilius von Cäſarea entſtammte. Doch ruht unſer Wiſſen lediglich auf der mit rhetoriſchem und panegyriſchem Pathos uns überlieferten Familientradition (vgl. Bd VII, 146, 28). Selbſt dieſe hat den Namen des väterlichen Großvaters des Baſilius uns nicht aufbewahrt. Daß ſeine Gattin, die „weitberühmte" ältere Makrina, in Neucäſarea, ihrer Heimatſtadt, noch mehr als ein Menſchenalter nach ihrem Tode unvergeſſen war, ſetzt Baſilius voraus (ep. 204, 6 ed. Ben. III, 306 BC); kontrollieren können wir es nicht. Wir hören durch Baſilius, daß ſie Traditionserinnerungen an Gregor, den Wunderthäter (Bd VII, 155 ff.), ihm vermittelte (a. a. O.) und überhaupt in der Zeit ſeiner Kindheit durch ihre Lehren auf ihn Einfluß übte (a. a. O. und ep. 223, 3 p. 338 D.) — ihr Tod kann deshalb nicht viel vor 340 eingetreten ſein (vgl. Bd II, 436, 46). Ihr anderer Großſohn, Gregor von Nyſſa, erwähnt gelegentlich, daß ſie ſamt ihrem Gatten um des chriſtlichen Bekenntniſſes willen verfolgt worden iſt (vita Macr. jun. MSG 46, 961 A u. 980 C). Näheres wiſſen wir nur aus der Lobrede des Gregor von Nazianz auf Baſilius (or. 43). Sicher wird danach ſein, daß Makrina und ihr Gemahl der Verfolgung durch Flucht in die Wälder von Pontus auswichen und längere Zeit die Entbehrungen dieſes freiwilligen Exils trugen (or. 43, 6 f. MSG 36, 501). Alles Genauere bleibt unerkennbar, denn die ſiebenjährige Dauer dieſes Exils, von der Gregor unſicher redet (or. 43, 6 p. 501 A), paßt nicht dazu, daß die Verfolgung unter Maximin ſtattgefunden haben ſoll (ib. 5 p. 500 B), der erſt 311 die Herrſchaft in Aſien erhielt und ſchon 313 ſtarb; überdies ſcheut ſich Gregor nicht vor abenteuerlicher Wunderausſchmückung: die Exilierten beten um beſſere Speiſe (*τὰ πρὸς ἡδονήν*), da ſtellt das Wild freiwillig ſich ein — „wie bereit zur Schlachtung! unzufrieden nur, daß es nicht eher gerufen war!"

2. Makrina, die jüngere, geſt. 379. Baſilius, der Sohn der älteren Makrina, ein in ganz Pontus geſchätzter Juriſt (Greg. Nyss. vita Macr. p. 981 B), heiratete die Kappadozierin Emmelia (Greg. Naz. or. 43, 10 p. 505 C; ſein Epitaph auf Emmelia Epit. 54 MSG 38, 38). Das Paar erwarb ſich nach Gregor von Nazianz (or. 43, 9 p. 505 A) durch ſeine Frömmigkeit und Wohlthätigkeit einen geachteten Namen in ganz Pontus und Kappadozien (doch vgl. Greg. Nyss. vita Macr. p. 981 B). Der Nachwelt ſind die beiden bekannt geworden durch ihre Kinder. Es ſcheinen ihrer zehn geweſen zu ſein (Greg. Nyss. vita Macr. p. 973 A), doch kamen nur neun zu höherem Alter (ib. 980 D): vier Söhne und fünf Töchter (ib. 965 A). Von den Söhnen, Baſilius, Naukratius, Gregor und Petrus, iſt der zweite, Naukratius, der ſich aus ſeiner juriſtiſchen Laufbahn losgeriſſen hatte und in beſchaulicher Muße in Pontus in der Nähe ſeiner Mutter lebte, erſt 27 Jahre alt, auf einem Jagdausfluge verunglückt (ibid. 968 C), die drei anderen ſind Biſchöfe geworden (Bd II, 436, 45). Von den Töchtern, von denen höchſtens drei geheiratet haben (p. 965 B u. Greg. Naz. Epitaph. 54), kennen wir nur Makrina. Dieſe, das älteſte Kind ihrer Eltern (ib. 973 A), hat durch ihre asketiſche Frömmigkeit den Namen, den ſie mit ihrer Großmutter teilte, bekannter gemacht, als dieſe allein es vermocht hätte. — Das Lebensbild,

das ihr Bruder Gregor von ihr gezeichnet hat, entbehrt der legendariſchen Färbung nicht (p. 961 B, 989 B u. 996 C sqq.), wird auch, wenngleich nicht in dem Maße wie die Lobrede des Nazianzeners auf Baſilius, entſtellt durch allerlei rhetoriſche Überſchwenglichkeiten, iſt aber ſonſt überaus wertvoll als eine Schilderung klöſterlichen Frauenlebens aus den Anfangszeiten des Mönchtums und gelegentlich auch als Beitrag zur Erkenntnis der Laienfrömmigkeit der Zeit (vgl. über Makrinas Kreuzamulett und ihren Ring mit Holz vom Kreuze Jeſu p. 989 C). Das Leben dieſer Asketin iſt begreiflicherweiſe einförmig. Zwölfjährig wurde ſie von ihrem Vater einem jungen Juriſten aus vornehmer Familie zur Ehe beſtimmt; doch ſtarb dieſer ihr zukünftiger Verlobter ſehr plötzlich (p. 964). Wenn nun die Makrina, „der ihres Vaters Plan nicht unbekannt geblieben war", nach Gregors Bericht (p. 964 C) dem Verſtorbenen die Treue wahren wollte, ſo iſt da jede romantiſche Vorſtellung fernzuhalten. Wenn der Bericht zuverläſſig und vollſtändig iſt, ſo war m. E. der Tod des zukünftigen Verlobten nur ein Vorwand, der das Ehelosbleiben erleichterte. Makrina lebte als treue Gehilfin ihrer gleich nach der Geburt des Petrus verwitweten Mutter, bis ſie bald nach der Zeit, da Baſilius von ſeinen Studienreiſen zurückkehrte, alſo ca. 358 (vgl. Bd II, 437, 4), mit ihr ſich aus dem weltlichen Leben zurückzog und auf einem der Familie gehörigen Gut am Iris mit ihren Dienerinnen und Sklavinnen, die nun zu gleichberechtigten „Schweſtern" wurden, ein klöſterlich-gemeinſames Leben zu führen begann (p. 965 D u. 969 BC). Dieſe Siedelei am Iris iſt ihren Brüdern, vornehmlich dem jüngſten, dem ſpäteren Biſchof Petrus v. Sebaſte, die hohe Schule ernſten, d. h. im Sinne der Zeit: asketiſchen, Chriſtentums geworden (p. 972 B); auch Gregor v. Nazianz hat dort Anregungen erhalten (ep. 5 MSG 37, 28 f.), und auch Euſtathius v. Sebaſte hat dort verkehrt (Basil. ep. 223, 5 p. 339 D; vgl. Loofs, Euſtathius S. 54). Nach dem Tode der Emmelia (nicht lange vor 370, vgl. Greg. Nyss. vita Macr. p. 973 AB), wenn nicht ſchon früher, war Makrina die Leiterin der klöſterlichen Gemeinſchaft. Aber ſchon Ende 379 (vgl. ibid. p. 973 ff.) iſt ſie, etwa 50jährig, geſtorben. Ihr Bruder Gregor kam eben in dieſer Zeit, ſie zu beſuchen (Bd VII, 150, 36), und ward Zeuge ihres erbaulichen Endes. Daß in Gregors Schrift *περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως* (Bd VII, 151, 41), die nach der litterariſchen Einkleidung als ein Geſpräch zwiſchen Gregor und Makrina aus dieſer ihrer letzten Zeit ſich giebt, der Eindruck dieſes Sterbens ſich wiederſpiegelt, wird man annehmen dürfen, auch wenn man, was Makrina in dieſem Dialog als „Lehrerin" ihres Bruders ſagt, direkt ihr irgendwie zuzuſchreiben Bedenken tragen muß. Daß Makrina in der erſten Jugendzeit, obwohl zur „Bildung" beſtimmt, nicht an den heidniſchen Dichtern, ſondern an der hl. Schrift (der Weisheit und den Pſalmen) gebildet wurde (vita p. 961 D), ſchließt übrigens nicht aus, daß ſie ſpäter die Bildung ſich erwarb, welche die *διδάσκαλος* in den *Μακρίνια* auszeichnet. **Loofs.**

Malachias, eigentlich Maol-Maodhog oder Maelmaedhog O'Morgair, iriſcher Biſchof und päpſtlicher Legat, geſt. 1148. — Quellen: Bernhard von Clairvaux, De vita et rebus gestis s. Malachiae, Opp. ed. Mabillon I, 658 ff. = MSL 182, 1073—1118; derſelbe, Epistolae nr. 341, 356, 357, 374 ebd. t. I = MSL 182; derſelbe, 2 sermones in transitu s. Malachiae ebd. t. II = MSL 183, 481 ff.; Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters edited by O'Donovan, Dublin 1851, v. 2; Annales Inisfallenses, Annales Ultonienser etc. O'Conor in Rerum Hibernicarum Scriptores, Buckinghamiae 1814, 2 vol. Archdall Mewyn, Monasticon Hibernicum ed. by Moran, Dublin 1873; L. Janauscheck, Orig. Cisterc. t. I, p. 70, 92, 113—115. — Litteratur: Giov. Germano, Vita, gesti e predittioni del padre san Malachia, Napoli 1670, 2 vol.; D. G. Moller, Dissert. historica de Malachia propheta pontificio, Altorfii 1706; James Ware, The History of the Bishops of Ireland, Whole Works concerning Ireland edited by Harris, Dublin 1739 vol. 1; John Lanigan, Ecclesiastical History of Ireland², Dublin 1829, IV, 60 ff.; Killen, Ecclesiastical History of Ireland 1875, I, 187 ff.; George T. Stokes, Ireland and the Celtic Church, a History from St. Patrick to the English Conquest in 1172, London 1886; Bellesheim, Geſch. der kath. Kirche in Irland, Mainz 1890, I, 351 ff.; O'Hanlon, Life of Malachi O'Morgair, Dublin 1859; Vacandard in Revue des questions historiques 52 (8), p. 1—57; derſelbe, Vie de Saint Bernard, Abbé de Clairvaux, Paris 1895, II, 348—377; Hamilton in Dictionnary of National Biography XXXV, 392—394. Ueber die Prophetia vgl. ſpeziell: Cl. Fr. Menêtrier, Réfutation des prophéties faussement attribuées à St. Mal., Paris 1689, dann deutſch von Chr. Wagner, Leipzig 1691; Weingarten in ThStK 1857, 555—573; Harnack in ZKG III, 315—324.

Seit der Eroberung Englands durch die Normannen regt ſich auch in Irland immer ſtärker der Wunſch nach Anſchluß an Rom und die römiſchen Gewohnheiten. Die Dänenſtadt Dublin tritt in dauernde Verbindung mit Canterbury. Die Erzbiſchöfe von Canterbury bemühen ſich angelegentlich, die großen iriſchen Häuptlinge für eine Kirchenreform zu gewinnen, und auch unter den eingeborenen iriſchen Geiſtlichen und Mönchen entſteht eine romfreundliche Richtung, als deren angeſehenſte Vertreter zu Beginn des 12. Jahrhunderts der Biſchof Gilbert von Limerick, der erſte päpſtliche Legat für Irland, und der Biſchof Malchus von Waterford erſcheinen. Zum Siege iſt aber dieſe Richtung, in Nordirland ſpeziell, erſt gelangt durch den hl. Malachias. — Maol-Maodhog oder Maelmaedhog O'Morgair (d. i. Tonſurierter des hl. Maodhog, angeblichen Erzbiſchofs von Ferns in Leinſter, den die Eltern zum Schutzpatron des Kindes wählten) wurde zwiſchen 1093—1095 zu Armagh in Nordirland geboren. Seine Eltern waren beide vornehmer Herkunft. Der Vater iſt wahrſcheinlich zu identifizieren mit Mughron O'Morgair, dem berühmten Ferleighinn oder Lektor der Kirche Armagh, der im Jahre 1102 ſtarb ('Armachiae et totius occidentalis Europae lector primarius', Four. Masters). Jedenfalls lag die Erziehung Maelmaedhogs zunächſt in den Händen der frommen Mutter. Als Sprößling einer geiſtlichen Familie — auch ſein Bruder Gillechriſt wurde ſpäter Geiſtlicher — machte der Knabe zunächſt den üblichen Bildungsgang der iriſchen Mönche und Geiſtlichen durch. Nach Beendigung ſeiner Studien ſchloß er ſich dem Rekluſen Imhar Ua-h-Aedhagan an, der in einer Zelle bei der Kirche zu Armagh lebte. Dieſe Bekanntſchaft ward entſcheidend für ſein ganzes ferneres Leben. Imhar war ein ausgeſprochener Freund der römiſchen Richtung — in Rom hat er 1134 ſein Leben beſchloſſen — er hat auch ſeinen Jünger ganz für ſeine Überzeugungen gewonnen und ihm bis zu ſeinem Tode als einflußreicher Mentor zur Seite geſtanden.

Noch vor 1119 ward M. zum Diakonen, um 1119, alſo vor dem kanoniſchen Alter, zum Prieſter und kurz danach zum Biſchof geweiht. Gleichzeitig beauftragte ihn der damalige Coarb des hl. Patrick, Kellach oder Celſus, mit der Wahrnehmung der biſchöflichen Funktionen im Gebiete von Armagh. In dieſer Stellung ſchon zeigte ſich M. ernſtlich bemüht, die römiſchen Gewohnheiten in Nordirland einzuführen. Aber er fühlte bald das Bedürfnis, ſich über dieſelben genauer zu informieren und zugleich mit ſeinen Geſinnungsgenoſſen in Südirland in Verbindung zu treten. Daher begab er ſich für einige Zeit zu Biſchof Malchus nach Lismore in Munſter. Nach Armagh zurückgekehrt, übernahm er auf Imhars Rat die Wiederherſtellung und Leitung des Kloſters Bangor. Aber kaum hatte er ſein neues Amt angetreten, als er 1124 von den Leuten von Connor in Ulſter zum Biſchof gewählt wurde. Nur widerſtrebend leiſtete er dieſem Rufe Folge. Denn die Zuſtände in Connor waren wenig verlockend. Es galt hier erſt wieder die Grundlage zur Neuordnung der kirchlichen Verhältniſſe zu ſchaffen. Aber es war M. auch hier nicht beſchieden, die Früchte ſeiner Mühen zu ernten. Connor wurde 1126 von einem der nordiriſchen Fürſten zerſtört und M. ſamt ſeinen „Klerikern" und Mönchen vertrieben. Er ſuchte und fand zunächſt eine Zuflucht bei dem ſüdiriſchen Häuptling Cormac Mac Carthy. Dieſer ſetzte ihn in den Stand, zu Ibrach, Grafſchaft Kerry, mit ſeinen Leidensgefährten ein Kloſter zu gründen. Aber auch hier war ſeines Bleibens nicht lange. Denn ſchon im Jahre 1129 deſignierte ihn Kellach von Armagh auf dem Totenbette zu ſeinem Nachfolger als Coarb des hl. Patrick. Dieſe Deſignation war thatſächlich ein Rechtsbruch, ein revolutionärer Akt der römiſchen Partei, der auch Kellach angehörte. Die altiriſche Partei Nordirlands erkannte ſie daher auch nicht an. Vor allem erhob die nach altiriſchem Rechte zu der Coarbſchaft allein berechtigte Sippe des Kellach Einſpruch: eines ihrer Mitglieder, Murtogh oder Muircheatach O'Domnhnal, bemächtigte ſich ſogleich, ohne in Armagh auf Widerſtand zu ſtoßen, der erledigten Würde, und weder M. noch ſeine Geſinnungsgenoſſen wagten zunächſt, dieſelbe ihm ſtreitig zu machen. Erſt im Jahre 1132 ermannten ſich der päpſtliche Legat Gilbert von Limerick und Malchus von Lismore zu einem zweiten revolutionären Schritt: ſie wählten M. feierlich zum „Erzbiſchof" von Armagh und bewirkten, daß M. nunmehr endlich nach Nordirland zog, um ſeinen Rivalen zu vertreiben. Aber es gelang ihm nur, in dem Gebiet um Armagh ſich feſtzuſetzen. In Armagh ſelbſt behauptete ſich Murtogh unangefochten bis an ſeinen Tod am 17. September 1134. Nach ſeinem Tode aber bemächtigte ſich ſofort ein anderes Mitglied der hl. Sippe, Niell, ein Bruder des Kellach, der Coarbſchaft. Aber jetzt ſcheute die römiſche Partei vor offener Gewaltthat nicht mehr zurück. Ihre vornehmſten Gönner, die beiden ſüdiriſchen Fürſten Cormac Mac Carthy von Desmond und Conor O'Brian von Munſter, eroberten Armagh und vertrieben Niell. Allein Niell nahm die Inſignien der Coarbſchaft mit, den Jeſusſtab und das Evangeliar des hl. Patrick. Solange M. nicht im Beſitze dieſer Reliquien war, war er in Armagh ſeiner Stellung, ja ſeines Lebens nicht ſicher. Die römiſche Partei machte daher förmlich Jagd auf den flüchtigen Coarb. Es gelang ihr in der That bald, ihn in die Enge zu treiben. Er verſtand ſich zwar nicht eigentlich zur Unterwerfung, aber zu einem für ihn und M. gleich wenig ehrenvollen Handel. „Am 7. Juli 1135“, berichten die vier Meiſter, „kaufte Maelmaedhog den Jeſusſtab und nahm ihn aus ſeiner Höhle“. — Damit ſah ſich die römiſche Partei am Ziele ihrer Wünſche: durch Rechtsbruch, offene Gewaltthat und Simonie hatte ſie jetzt endlich auch in Nordirland eine ganz feſte Stellung erobert. Im Jahre 1136 war die neue Ordnung der Dinge bereits ſo gefeſtigt, daß M. den Mönch Gelaſius zu ſeinem Nachfolger auf dem neuen Erzſtuhl von Armagh ſalben und ſelber ſeinem Wunſche entſprechend das von dem Sprengel von Connor abgetrennte Bistum Down in Ulſter übernehmen konnte, woſelbſt die kirchlichen Verhältniſſe dringend einer Reform bedurften. Aber die neue Organiſation der iriſchen Kirche war noch keineswegs vollendet. Vor allem ſcheint jetzt in Südirland die längſt geplante Errichtung eines ſelbſtſtändigen ſüdiriſchen Erzbistums in Caſhel lebhaft betrieben worden zu ſein. In Armagh konnte man nach der Haltung des Südens in den Jahren 1132—1135 dieſem Wunſche ſich nicht wohl verſagen. Sonach begab ſich M. im Jahre 1139 über Schottland, England, Frankreich, wo er Clairvaux einen Beſuch abſtattete, nach Rom, um für zwei iriſche Erzbiſchöfe das Pallium zu erbitten. Allein er fand kein Gehör. Papſt Innocenz II. ernannte ihn an Stelle Gilberts von Limerick zum päpſtlichen Legaten für Irland und beſtätigte auch angeblich die Erhebung Caſhels zum Erzbistum. Aber die Pallien erklärte er erſt dann gewähren zu können, „wenn ein allgemeines Konzil der Biſchöfe, Geiſtlichen und Vornehmen Irlands dafür ſich ausgeſprochen habe und einſtimmig darum nachſuche“. So kehrte M. unverrichteter Sache 1140 zurück. Auf dem Heimwege berührte er wiederum Clairvaux und ließ daſelbſt vier von ſeinen Begleitern zur Ausbildung zurück. Denn er plante, da er ſelber auf Befehl des Papſtes in Clairvaux nicht die Kutte nehmen durfte, im Verein mit dem hl. Bernhard die Einführung der Ciſtercienſer in Irland. Hier, in Irland, vollendete er zunächſt die Reſtauration des Kloſters Bangor: auch eine ſteinerne Kirche in franzöſiſchem Stile — die erſte ihrer Art in Irland — baute er bei dieſer Gelegenheit, erregte aber dadurch in Nordirland nicht bloß Staunen, ſondern geradezu eine feindſelige Erhebung. Alsdann durchzog er unermüdlich als päpſtlicher Legat zu Fuße ganz Irland, hielt überall Verſammlungen, Predigten, ſetzte Biſchöfe ein, baute und erneuerte Kirchen und Klöſter und ſorgte für die Einführung der römiſchen Gewohnheiten. Seine anſpruchsloſe, echt mönchiſche Erſcheinung wirkte überall zauberhaft auf das leicht erregbare Volk. Unglaubliche Wunderthaten wurden bald von ihm berichtet. Nichts, meinte man, ſei ihm unmöglich. Er hat ſelber gutgläubig, wie es ſcheint, ſich für einen Wunderthäter gehalten. Sicher hat er durch dieſe angeblichen Wunder nicht zum wenigſten jetzt auch „moraliſch“ Irland für Rom erobert. — Im Jahre 1148 war er endlich ſo weit, daß er auf einem Konzil zu Inis Patrick den Antrag ſtellen konnte, nunmehr endlich für die Erzbiſchöfe von Armagh und Caſhel um das Pallium zu bitten und dadurch der neuen Organiſation der iriſchen Kirche die päpſtliche Sanktion zu verſchaffen. Das Konzil ſtimmte zu. In ſeinem Auftrage begab ſich M. wiederum über Schottland und England nach Frankreich, wo er jedoch Eugen III. nicht mehr, wie er gehofft hatte, antraf. Auf dem Wege nach Italien erkrankte er in Clairvaux am Fieber. 14 Tage darauf, in der Nacht vom 2. auf den 3. November, ſtarb er. Am Abende des dritten ward er in der neuen Abteikirche beigeſetzt. Bernhard hielt ihm, wie es ſcheint, bei dieſer Gelegenheit eine Gedächtnisrede (sermo 1 in transitu s. Malachiae, anders Vacandard a. a. O. S. 369 Nr. 2). — M. hat für Irland eine ähnliche Bedeutung erlangt, wie Bonifaz für Deutſchland. Er hat die iriſche Kirche reformiert, neu organiſiert und ihre Unterwerfung unter Rom vorbereitet. Der Verluſt an Selbſtſtändigkeit, den ein „romfreies“ Volk dadurch erlitt, wurde auch in dieſem Falle reichlich aufgewogen durch den Gewinn an Ordnung, Zucht, höherer Kultur. Mit Bonifaz hat M. auch gemein den Eifer für die Reform und Ausbreitung des Mönchtums. Er hat nicht nur Bangor wiederhergeſtellt, ſondern auch zu Ibrach und, wie es heißt, zu Sabhall-Patrick, jetzt Saul in Ulſter, neue Klöſter und angeblich zu Down-Patrick ebendaſelbſt ein Auguſtinerchorherrnſtift gegründet. Vor allem aber gebührt ihm der Ruhm, die Ciſtercienſer nach Irland verpflanzt zu haben. Mellifont, die erſte Tochter Clairvauxs auf der grünen Inſel, darf ihn als ſeinen Stifter verehren (1142). Sonſt ſind freilich der iriſche Reformator und der angelſächſiſche Miſſionar ſehr verſchiedene Männer. Nur das Ziel und der Ertrag ihres Lebens, nicht ihr Charakter, läßt ſie als verwandte Perſönlichkeiten erſcheinen. — Bernhard von Clairvaux hat dem hochverehrten Freunde, deſſen Tunika er bis an ſein Lebensende ſtändig auf dem Leibe trug, wie einſt Athanaſius den Rock des Antonius, noch vor 1152 in ſeiner Schrift de vita s. Malachiae ein Denkmal geſetzt: ſie iſt eines der vollendetſten Werke des größten mittelalterlichen Stiliſten und hat zweifellos viel dazu beigetragen, daß M. bereits am 6. Juli 1190 von Clemens III. kanoniſiert wurde.

Bernhard weiß nichts von nachgelaſſenen Werken Maelmaedhogs. Erſt in ſpäterer Zeit ſind M. folgende Schriften zugeſchrieben worden: 1. Constitutionum communium liber; 2. De legibus caelibatus liber 1; 3. De traditionibus; 4. Vita s. Cuthberti; 5. De peccatis et remediis liber 1; 6. Conciones plures; 7. Ein iriſches Gedicht (vgl. O'Hanlon S. 158); 8. Prophetia de futuris pontificibus Romanis. Von dieſen Schriften rührt nachweislich keine von unſerem M. her. Einige der unter 1—7 genannten haben wohl den iriſchen Franziskaner Malachias, der um 1390 in Oxford nachweisbar iſt, zum Verfaſſer. Die Prophetia wurde zuerſt im Jahre 1595 von dem Benediktiner Wion veröffentlicht. Sie beſteht aus 111 kurzen, orakelhaften Sinnſprüchen auf die 111 Päpſte, die von Cöleſtin II. bis zum Untergang der Welt regieren ſollen. Seit ihrer Veröffentlichung iſt über dieſe Sprüche eine ganze Litteratur entſtanden: ſie intereſſierten Gelehrte und Ungelehrte mehr, als der hl. Maelmaedhog ſelber. Jetzt iſt erwieſen, daß ſie „präzis aus der Zeit zwiſchen dem 16. September und 4. Dezember 1590 ſtammen" (Harnack), und daß ſie gefälſcht ſind, um die Wahl des Kardinal Simoncelli zum Papſte zu unterſtützen. Der Fälſcher iſt unbekannt. Wion iſt nach Harnacks Darlegungen nur als der Veröffentlicher anzuſehen. **H. Böhmer.**

Malalas, Johannes, Chronograph unter Juſtinian. — Ausgaben: Edm. Chilmeadus, Oxon. 1691; L. Dindorf, Bonnae 1831 (Corp. Script. Byzant.), abgedruckt in MSG 97, 9—970. Die Ausgaben ruhen auf der einzigen griechiſchen Handſchrift, dem Cod. Bodl. Baroccianus 128 saec. 12, deſſen Text ſie übrigens nur ungenau wiedergeben (vgl. J. B. Bury, The Text of the Codex Baroccianus, in Byz. Zeitſchr. 6, 1897, 219—230). Die Handſchrift enthält nur eine abgekürzte Redaktion des urſprünglichen Werkes, wie ſich aus zahlreichen, vereinzelt überlieferten Bruchſtücken und Exzerpten ſpäterer Chroniſten nachweiſen läßt. Wie weit der urſprüngliche Text hergeſtellt werden kann, wird die in Vorbereitung befindliche kritiſche Ausgabe von C. E. Gleye zu zeigen haben. Die Litteratur über dieſe und andere Fragen findet man vollſtändig verzeichnet bei K. Krumbacher, Geſch. der byz. Litteratur^2, München 1897, 325—334. Von ſpäter erſchienenen Arbeiten ſeien erwähnt: E. Patzig, Der angebliche Monophyſitismus des M., in Byz. Zeitſchrift 7, 1898, 111—128; C. E. Gleye, Ueber monophyſitiſche Spuren im Malalaswerke, ebd. 8, 1899, 312—327; J. Haury, J. M. identiſch mit dem Patriarchen Johannes Scholaſtikos?, ebd. 9, 1900, 337—356.

Unter dem Namen des Johannes Malalas (*Μαλάλας* [nicht *Μαλαλᾶς*], *Μαλέλης*) iſt eine griechiſch geſchriebene Weltchronik (*χρονογραφία*) überliefert, die in ihrer jetzigen Geſtalt bis zum Jahre 563 reicht, urſprünglich aber vielleicht bis 573 fortgeführt war, wenn anders die in dem ſog. Chronicon Palatinum (Cod. Vatic. Pal. 277) erhaltenen Schlußnotizen der darin benutzten Malalaschronik auf M. zurückgehen. Über die Lebensverhältniſſe des M. läßt ſich nichts weiter ſagen, als daß er ein Zeitgenoſſe der Kaiſer Anaſtaſius, Juſtin I. und Juſtinian I. geweſen ſein und in Antiochien, das wenigſtens in den Aufzeichnungen der erſten 17 Bücher den Horizont beherrſcht (ſ. u.), gelebt haben muß. Der Beiname (malal = *ῥήτωρ*) läßt auf einen gräziſierten Syrer ſchließen und deutet wohl eher auf den Advokatenberuf (ſ. die Zeugniſſe bei Haury 337 ff.) als darauf, daß M. Kleriker (Krumbacher: Prediger) war. Die von Haury verſuchte Gleichſetzung mit dem Patriarchen Johannes Scholaſtikos von Konſtantinopel (ſ. d. Art. Bd IX S. 319) iſt nicht genügend begründet, dagegen dürfte die ältere Annahme, daß Johannes M. und der von Evagrius (ſ. d. Art. Bd V S. 650) als Quelle mehrfach citierte und noch öfter benutzte Johannes Rhetor (ſ. auch Liberatus, Breviar. 18) ein und dieſelbe Perſönlichkeit ſind, durch neuere Forſchung ausreichend beglaubigt ſein. Allerdings läßt dieſe Forſchung (vgl. beſonders die Arbeiten von Gleye) das Malalasproblem viel verwickelter erſcheinen als es früher der Fall war. Ob das aus 18 Büchern beſtehende Werk, wie es vorliegt, auf einen Verfaſſer zurückgeführt werden kann, iſt zweifelhaft. Die erſten 17 und der Anfang des 18. Buches ſind wohl ſchon vor 540 geſchrieben und herausgegeben, während der größere Teil des 18. Buches, der ſich von dem Vorhergehenden deutlich dadurch abhebt, daß Antiochien (ſ. o.) durch Konſtantinopel als Mittelpunkt abgelöſt erſcheint, erſt nach dem Tode Juſtinians abgeſchloſſen und mit den übrigen Büchern vereinigt wurde. Die Annahme, daß M. ſelbſt nach einer Überſiedelung nach der Reichshauptſtadt das 18. Buch ausgearbeitet habe, ſcheint zu einfach zu ſein. Es ſind deutliche Anzeichen vorhanden, daß dieſes letzte Buch nicht von dem Verfaſſer der erſten 17 Bücher herrührt. Es ſind aber weiter auch Anzeichen davon vorhanden, daß die erſten 17 Bücher einen Monophyſiten zum Verfaſſer hatten, deſſen Spuren ein orthodoxer Bearbeiter zu verwiſchen verſuchte; oder aber umgekehrt, daß die urſprünglich in orthodoxem Geiſte ausgearbeiteten Bücher in monophyſitiſchem Sinne umgearbeitet worden ſind. Das 18. Buch rührt jedenfalls von einem Orthodoxen her. Ob eine kritiſche Ausgabe dieſe Fragen zu einer alle Forſcher befriedigenden Löſung führen wird, bleibt abzuwarten.

Die Bedeutung des M. ruht darin, daß uns in ihm zum erſtenmal der Typus der chriſtlich-byzantiniſchen Mönchschronik, jener Gattung von Schriftwerken, die ſpäter eine ſo überaus reiche Pflege fand, begegnet. „Überall tritt“, wie Krumbacher es formuliert, „die Abſicht hervor, eine der ungebildeten Menge zuſagende, weder Thron noch Altar verletzende und doch pikante, anziehende und verſtändliche Lektüre zu gewähren.“ Das Schwergewicht für den Kirchenhiſtoriker liegt in den vier letzten Büchern, die für die Ereigniſſe der Regierungen der oben genannten Kaiſer eine trotz aller Kindlichkeit der Auffaſſung und Beſchränktheit des Horizontes, trotz der Unglaubhaftigkeit mancher Angaben und des Mangels an Unterſcheidungsgabe wertvolle Quelle bilden. Die als Volksbuch ſehr beliebt gewordene Chronik iſt Jahrhunderte lang ab- und ausgeſchrieben worden. Wenn dennoch das Werk nur in einer einzigen Handſchrift erhalten blieb, ſo erklärt ſich das daraus, daß ihm ſchließlich modernere Chronographen, wie Theophanes, Georgios Monachos, Zonaras u. a., die den Vorzug hatten, die Erzählung bis auf die Gegenwart herabzuführen, den Rang abgelaufen haben. Als das erſte größere Denkmal der volkstümlichen Gräzität verdient das Malalaswerk beſondere Beachtung. **G. Krüger.**

Malan, Heinrich Abraham Cäſar, geſt. 1864. — Zu den Quellen ſeiner Biographie gehören außer den im Text zu erwähnenden Schriften der Herren von der Goltz, Oſtertag und C. Malan Sohn (welchem wir mehrere beſondere Nachrichten verdanken) noch: The late Rev. Dr. Cesar Malan of Geneva. Biographical sketch (Auszug aus der Zeitung „The Record“), London 1864. Sermons translated from the French of Cesar Malan, London 1819. Histoire véritable des mômiers de Genève (von einem katholiſchen Verfaſſer), Paris 1824.

H. A. C. Malan, am 7. Juli 1787 in Genf geboren, war der Sohn einer Familie, die ſchon im 12. Jahrhundert zu Mérindol in der Dauphiné anſäſſig war. Durch die Aufhebung des Edikts von Nantes aus Frankreich vertrieben, ließ ſich Peter Malan im Jahre 1722 in Genf nieder. — Jakob Imbert Malan, Cäſars Vater, hatte eine de Preſtreau aus Nîmes geheiratet, die auch aus einer geflüchteten Familie herſtammte und deren große Frömmigkeit den glücklichſten Einfluß auf ihren Sohn ausübte.

Schon frühe ließ ſich bei Cäſar ein Hang zum Studium erkennen. Seine Eltern hielten ihn durch ihr Beiſpiel zur Arbeit an und lehrten ihn die Höflichkeit und das ausgezeichnete Benehmen, das ſpäter ſeine Perſönlichkeit mit einem ſo großen Reiz umgab. Sein natürliches Kunſtgefühl, ſein lebhafter Sinn für die Schönheiten der Natur wurden auf einſichtsvolle Weiſe entwickelt, auch unterrichtete man ihn in verſchiedenen Handarbeiten, wobei er ſich bald ſehr geſchickt erwies. Noch in ſeinem hohen Alter war es ihm Erholung, nach geiſtigen Arbeiten ſich einige Stunden in ſeiner Drechsler- und Schreinerwerkſtätte zu beſchäftigen. Seine Familie hatte ſich als Ziel der Erziehung geſetzt, einen Mann aus ihm zu machen, und wir dürfen hinzufügen, daß es ihr vollſtändig gelungen iſt. Der Verfaſſer dieſer Zeilen, der in ſeiner Jugend das Vorrecht genoß, den Chriſten zu kennen, welchem er hier ein achtungsvolles Andenken widmen möchte, ſieht noch dieſes zugleich liebenswürdige und Achtung einflößende Geſicht vor ſich, das von der Goltz ſo treffend geſchildert hat: „Sein Äußeres war einnehmend und würdig; er dichtete, komponierte mit Erfolg, er ſang und malte ſchön und vereinigte die mannigfachſten praktiſchen Talente. Mit einer reichen und fruchtbaren Einbildungskraft verband er ein ſcharfes, logiſches Denken, eine hinreißende Beredſamkeit und eine feurige Energie des Charakters.“ (Die reformierte Kirche Genfs im neunzehnten Jahrhundert, Baſel und Genf 1862.)

Im Alter von ſiebzehn Jahren brachte Malan in Marſeille eine kurze Lehrzeit in einem Handlungshauſe zu; jedoch lag hier nicht ſeine Bahn. Nach Verlauf eines Jahres kam er nach Genf zurück und begann ſogleich ſeine theologiſchen Studien. Er genoß damals den Ruf eines jungen Mannes von untadelhaften Sitten und man hielt ihn für ſehr gottesfürchtig, was er in der That auch war, aber es war nur eine Gottesfurcht der Phantaſie. Der theologiſche Unterricht, welcher in der Stadt Calvins gegeben wurde, war ſicherlich nicht dazu gemacht, ſein Herz zu rühren. Die Bibel wurde faſt vollſtändig beiſeite gelaſſen; die Grundlehren des Evangeliums kamen, um ſo zu ſagen, dabei nicht mehr zum Vorſchein. — Alles dieſes verhinderte indeſſen Malan nicht, ſeine Prüfungen gut zu beſtehen und im Jahre 1810 die Weihung zu empfangen, nachdem er ſeit dem vorhergehenden Jahre eine Stelle als Lehrer in der fünften Klaſſe der lateiniſchen Schule in Genf erhalten hatte, wo er ſich bald als ausgezeichneter Pädagog bewährte.

Im Jahre 1811 heiratete Malan Fräulein Jenny Schönenberg, Tochter eines Kaufmannes aus Glarus, der ſich in Genf niedergelaſſen hatte. Dieſe Heirat ſollte für ihn eine Quelle reichen Segens werden. Seine Gattin, die ihm zwölf Kinder gebar, war für ſeinen Glauben eine Stütze vom höchſten Wert. Jedoch war zu dieſer Zeit ſein Glaube noch ſehr wenig erleuchtet. Die Zuſammenkünfte von Studenten der Theologie, welche der junge Empeytaz leitete, hatten keine große Anziehungskraft für ihn. Er liebte das Studium mehr als die Bibel, und die Lehre von der Gottheit Chriſti war ihm für den Augenblick durchaus fremd. Einige aufrichtig evangeliſche Predigten, die er hie und da hörte, Unterredungen mit wahrhaft Gläubigen, der Einfluß einer Geſellſchaft, „die Freunde" genannt, die ſich an die Trümmer der Brüdergemeinde anſchloß, die Zinzendorf in Genf gegründet hatte, waren die Mittel, deren ſich Gott bediente, um ihn zur Wahrheit zu führen. Sobald Malan ſie ergriffen hatte, nahm ſein neuer Glaube den entſchiedenen Charakter und die beſtimmte Geſtalt an, die nie bis zu ſeinem letzten Seufzer verwiſcht werden ſollte und wodurch er ein weſentlich dogmatiſcher Menſch wurde. — Wir müſſen zugeben, daß das in mancher Hinſicht bei ihm ein Element der Schwäche war. Es wurde ihm ſchwer, die Einwendungen zu verſtehen, die man ihm machte; er ſtellte ſich nicht leicht und nur ungern auf den Standpunkt von Anſichten, die den ſeinigen entgegengeſetzt waren. Er verſtand es beſſer zu zernichten, als zu überzeugen. Doch würde es durchaus ungerecht ſein, wenn wir die Größe des Dienſtes verkennen wollten, den dieſer ſelbe Dogmatismus damals Genf erwies. In einer Zeit, wo die weſentlichſten Prinzipien des Chriſtentums bis zum Äußerſten bekämpft wurden, oder wo man, was noch ſchlimmer iſt, ſich gar nicht auf ſie einlaſſen wollte, bedurfte man eines Mannes von dem Schlage Malans, um ſie wieder zu Anſehen zu bringen. Nicht durch Nachgeben konnte das Licht wieder auf den Leuchter geſtellt werden, das im Begriff war zu erlöſchen. „Man muß beſtätigen," ſagt ſein Biograph mit vollem Recht, „das er der Mann der Bewegung, des Fortſchritts war, der Mann des geiſtlichen Lebens, der Vertreter einer mutigen Treue gegen eine hoch anerkannte, aber außer Acht gelaſſene Macht, mit einem Worte der Vorkämpfer der hl. Rechte des Gewiſſens und der Aufrichtigkeit in dem Bekenntnis." (La vie et les travaux de César Malan par un de ses fils p. 251).

Man kann die Bekehrung Malans auf das Jahr 1816 feſtſetzen. Sie wurde im folgenden Jahre durch den Beſuch der Brüder Haldane in Genf befeſtigt. Dieſe frommen Schotten hatten auf das religiöſe Erwachen des Kontinents einen tiefgehenden Einfluß, der zu bekannt iſt, als daß wir nötig hätten, hier dabei zu verweilen. Malan verdankte ihnen noch mehr Entſchiedenheit in ſeinem Glauben, auch trat er nun freier mit der Darlegung desſelben, zu der er ſich verpflichtet fühlte, hervor. Seine beiden denkwürdigen Predigten vom 5. und 6. Mai 1817 über die Rechtfertigung durch den Glauben allein legen Zeugnis davon ab. Dieſe mutige Verkündigung der chriſtlichen Wahrheit erregte in den geiſtlichen Kreiſen großes Ärgernis. Zuerſt wurden Malan die Kanzeln in der Stadt verboten und nach und nach auch die meiſten auf dem Lande. Die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai, die noch heute unbegreiflich iſt, ſpannte die Lage der Dinge bis zum Äußerſten. Die Vereinigung der Paſtoren verbot darin jedem Prediger in ſeinen Predigten zu lehren: 1. von der Vereinigung der beiden Naturen in der Perſon Jeſu Chriſti; 2. von der Erbſünde; 3. von der Art, wie die Gnade wirkt; 4. von der Vorherbeſtimmung. Malan verweigerte, ſich zu fügen; indeſſen infolge ziemlich verwirrter Erklärungen und etwas unbeſtimmter Verſprechungen, die ihm gemacht wurden, zeigte er ein Jahr ſpäter ſeine Unterwerfung ſchriftlich an, worauf man ihm wieder erlaubte, zu predigen. Aber das dauerte nicht lange; denn nach zwei Predigten, worin von Neuem mit großer Kühnheit Lehrſätze aufgeſtellt wurden, die der kirchlichen Behörde mißfielen, wurde Malan von allen Kanzeln des Kantons definitiv ausgeſchloſſen.

Dies war ja noch nicht alles. Er hatte noch ſeine Stelle als Lehrer an der lateiniſchen Schule, wo ſein Unterricht ſehr geſchätzt wurde. Jeder unparteiiſche Beſucher ſeiner Klaſſe konnte ſich nicht enthalten, ſie als ein Muſter darzuſtellen. Wahr iſt, daß Malan verpflichtet zu ſein glaubte, chriſtliche Prinzipien hier einzuführen und ſich nicht allein an den amtlichen Katechismus zu halten, den die Behörde für geiſtliche Angelegenheiten genehmigt hatte. Dies genügte, um ihn verdächtig zu machen. Mit Abſetzung bedroht, aufgefordert, ſein Syſtem zu ändern, erklärte er, daß es ihm unmöglich ſei, und infolgedeſſen wurde er ſeines Amtes entſetzt. Der Staatsrat war ſchwach genug, einen Ausſpruch zu beſtätigen, der ſich allein aus der theologiſchen Eiferſucht erklärte. Mit einer Familie von vier Kindern war Malan nun ohne geſicherten Verdienſt. Sein Glaube wurde nicht erſchüttert, aber Gott hatte, wie es ſcheint, beſchloſſen, ihn den Becher der Enttäuſchung und Bitterkeit bis auf die Hefe leeren zu laſſen. Da er dem Predigen nicht entſagen wollte, ſo fing er an, Verſammlungen in ſeinem Hauſe zu halten, und als dieſelben zahlreicher beſucht wurden, baute er auf ſeinem Eigentume und auf ſeine Koſten (jedoch durch großmütige Gaben aus der Fremde unterſtützt) eine Kapelle, wohin er Sonntags und mehreremal in der Woche die Gläubigen zuſammenrief. Wohl darf hier erwähnt werden, daß ſpäter Malan die Summen zurückgab, die ihm zu dieſem Zwecke waren gegeben worden, und die er als Anlehnen anſah! Der Bau der Kapelle wurde als ein Akt der Widerſetzlichkeit angeſehen und Malan ſeiner geiſtlichen Funktionen enthoben. Nun ſchrieb er dem Staatsrat, daß er aus der proteſtantiſchen Kirche des Kantons, ſo wie ſie damals beſtand, ausſcheide, worauf ihm am 18. September 1828 ſeine Entlaſſung als Pfarrer mitgeteilt wurde.

Dieſe heftigen Maßregeln beſtimmten indeſſen Malan nicht, eine Trennung in der Kirche herbeizuführen. Er fing an, das Abendmahl nicht mehr in ſeiner Kirche auszuteilen; in den Tempeln der Nationalkirche ging er zum Tiſch des Herrn, und hier ließ er auch ſeine Kinder taufen. Er ſchloß ſich auch nicht an die damals gegründete Kirche du Bourg de four an, deren ſtreng ſeparatiſtiſche Prinzipien ihm nicht gefielen und deren zu ſentimentale Frömmigkeit ihm auch nicht zuſagte. Seine geiſtliche Thätigkeit erſtreckte ſich unterdeſſen immer weiter. Ob er es wollte oder nicht, unmöglich war es, daß die „Zeugnis-Kapelle“, ſo hatte er ſein Gotteshaus genannt, ſich nicht nach und nach zu einer Kirche ausbildete. Unmöglich war es von da an auch, daß die Meinungsverſchiedenheiten, die ihn von der Kirche du Bourg de four trennten, nicht von Jahr zu Jahr ſchärfer hervortraten. Und das war in der That der Fall. Wir glauben behaupten zu können, daß er den Bruch nicht ſuchte, aber dieſer drängte ſich ihm infolge der Ehrenhaftigkeit ſeines Dogmatismus gewiſſermaßen auf. Er fand im Jahre 1830 ſtatt. Ein Drittel der Mitglieder der Gemeinde Malans verließ ihn.

„Der edle Mann,“ ſagt hierüber Dr. Oſtertag in ſeinem trefflichen Aufſatz, den er Malan widmete, „war tief erſchüttert, aber in der Überzeugung von der Schriftmäßigkeit ſeiner Lehre und von der Heilſamkeit ſeiner Amtsführung ließ er ſich keinen Augenblick irre machen. Er fuhr mit derſelben Freudigkeit und Geiſtesfriſche fort, an den wenigen, die ihm treu blieben, zu arbeiten, wie zuvor an den vielen“ (Evang. Miſſions-Magazin, März 1867; Bibelblätter Nr. 1 u. 2, S. 9).

Man könnte meinen, dieſes Ereignis hätte ſeine Thätigkeit im Dienſte Gottes beſchränken müſſen; aber das Gegenteil trat ein. Es war ein Mittel, deſſen der Herr ſich bediente, um durch ihn in der Ferne die Wahrheit der Erlöſung zu verbreiten; Malan wurde Miſſionar. Ohne im entfernteſten Genf aufzugeben — wo übrigens die evangeliſche Geſellſchaft ſich ſoeben gegründet hatte und die Predigt des Evangeliums immer häufiger wurde — begab er ſich oft in die Fremde, wo zahlreiche Freunde ihn erwarteten. Sein Ruf war beſonders in England und Schottland ſehr groß, und als er ſich, zuerſt im Jahre 1826 und darauf in den Jahren 1828, 1833, 1834, 1839 und 1843 dorthin begab, fand er daſelbſt ſchon bei ſeinem erſten Auftreten eine warme, begeiſterte Aufnahme. Dies hätte einer weniger feſtbegründeten Frömmigkeit großen Schaden bringen können. Wir wollen nun nicht behaupten, daß die vielen Beifallsbezeugungen ihm in keiner Weiſe ſchädlich geweſen wären, aber glücklicherweiſe war es ein ganz anderer Beweggrund, der ihn aus ſeinem Vaterlande in die Fremde führte: der heiße Wunſch, Gottes Wort zu verbreiten. Von ganzer Seele Verkündiger des Evangeliums, kannte er keine Ermüdung, war er fähig, mehrere Wochen lang, ohne Unterbrechung täglich zu predigen; dabei beſaß er einen Ideenreichtum, der groß genug war, daß er ſich nicht wiederholte; in ſeinen Gewohnheiten aber war er ſo einfach, daß er ſich mit der allergewöhnlichſten Gaſtfreundſchaft begnügte; er war ein geborener Wanderprediger. Gelegenheit, dies zu zeigen, fehlte ihm nicht auf ſeinen zahlreichen Rundreiſen in Frankreich, Belgien, Holland, in einigen Teilen der Schweiz und Deutſchlands, ſowie in den Thälern der Waldenſer in Piemont. Nicht nur von der Kanzel verkündete er das Evangelium, auch auf der Reiſe ſelbſt, in den Poſtwagen, auf Fußreiſen, auf den Dampfſchiffen, an der Wirtstafel; jede Gelegenheit war ihm erwünſcht, um das Evangelium zu verkünden, deſſen einfacher und treuer Bekenner er nur ſein wollte. Niemand verſtand es beſſer wie er, den günſtigſten Augenblick zu benutzen oder ihn herbeizuführen. Nie war er dabei pedantiſch oder unfreundlich; ſein herzliches Benehmen gewann ihm leicht Vertrauen, doch wollte er von alltäglichem Geſpräch nichts wiſſen, die Zeit ſchien ihm zu koſtbar dazu. Sein Loſungswort war, was er einſt Oſtertag ins Ohr flüſterte: „Verbreitet das Evangelium, ſtoßt in die Trompete“ (Bibelblätter a. a. O. S. 22).

In allen ſeinen Geſprächen, wie in ſeinen Predigten, zeigte ſich der dogmatiſche Charakter des Mannes. In ſeiner Methode macht ſich das Verſtandesmäßige etwas zu viel geltend; die Erlöſung wird zuweilen beinahe zu einem Vernunftſchluß herabgedrückt. Seine Auffaſſung des Heils ſchien im erſten Augenblicke nicht aus dem Bereich des Gedankens herauszutreten. Er hielt an den ſchroffſten Formeln des Calvinismus feſt, und doch war ſein Herz ſo warm, liebte er die Seelen ſo heiß, daß ſein Wohlwollen oft bei denen den Sieg davontrug, die zuerſt durch ſeine Ideen am meiſten verletzt worden waren. — Man hat ihm ſein barſches Benehmen bei ſeinen Fragen vorgeworfen und bezeichnete es als Mangel an guter Lebensart, wenn er Unbekannte anredete und ſie geradezu fragte: „Wie ſteht es mit Ihrem Seelenheil? Sind Sie ein Auserwählter Gottes?“ Dieſe Anreden mögen wohl zuweilen diejenigen verdroſſen haben, an welche ſie gerichtet waren, aber es ſteht unbeſtreitbar feſt, Malan hat mit ſeiner, vielleicht ein wenig ſeltſamen Methode dem Heiland unendlich mehr Seelen zugeführt, als wir heutzutage mit unſerem tadelloſen und akademiſchen Verfahren.

Was Malan durch das Wort gethan hat, das that er auch ſein ganzes Leben durch die Feder. Er war ein unermüdlicher Schreiber, und wir müſſen darauf verzichten, auf dem kleinen Raume, über welchen wir verfügen, eine vollſtändige Liſte von Allem zu geben, was er geſchrieben hat. Wir wollen nur zwei Arbeiten von höchſter Wichtigkeit erwähnen, welche er ſeit 1830 erſcheinen ließ und die ziemlich genau die beiden Richtungen bezeichnen, die damals ſeine Polemik einſchlug. Im Jahre 1831 veröffentlichte er als Antwort auf ein Schreiben des Profeſſors Chenevière, der offen die Gottheit Jeſu Chriſti leugnete: „Jeſus Chriſtus iſt der ewige im Fleiſch geoffenbarte Gott.“ Dieſes Buch machte einen tiefen Eindruck. Viele frühere Gegner Malans wußten ihm Dank, daß er mit ſolcher Energie in die Schranken getreten war, und waren auch ſeines Lobes voll, als er ſechs Jahre ſpäter gegen den Abbé Baudry ſchrieb: „Könnte ich je in die römiſche Kirche eintreten?“ (1837). Seitdem nahm der Glaubensſtreit mit Rom einen ziemlich großen Platz in ſeinen Arbeiten ein und lenkte die Aufmerkſamkeit in Genf wie in der Fremde auf ihn. Wir müſſen indeſſen hinzufügen, daß, was er ſchrieb, nie dieſen Streit verbitterte. Er war lebhaft, aber höflich, weil er nicht einen Augenblick aufhörte, die Ehre Gottes zu ſuchen, und deshalb finden wir in ſeinem Tone nichts von Verachtung oder Verdrehung der Überzeugungen ſeiner Gegner.

Seine religiöſen Traktate, verſchieden in Form und Inhalt, haben oft das Höchſte in volkstümlicher Art erreicht. Bewunderungswürdig iſt es, wie Malan das Volk und die Kinder kannte; er liebte ſie und konnte mit ihnen in ihrer Sprache reden, ohne ſich den Anſchein zu geben, ſich zu ihnen herabzulaſſen. Auf der Kanzel oft abſtrakt, iſt er es ſelten in ſeinen Traktaten, von denen manche ihren Wert bis heute erhalten haben, obwohl mehr als ein halbes Jahrhundert ſeit ihrer Entſtehung verfloſſen iſt. „Der arme Uhrmacher“ z. B. und die „Walliſerin“ verdienen, wie uns dünkt, den Namen von Meiſterwerken.

Als Dichter und auch als Muſiker hat Malan nicht nur geiſtliche Lieder verfaßt und komponiert, ſondern auch, nach Vinets Ausdruck, den Gemeinden franzöſiſcher Sprache „das Kirchenlied zurückgegeben“. Dieſen Zug hatte er mit ſeinem Freunde Boſt gemein (ſ. d. A. Bd III, S. 342); jedoch hat dieſer nur einige wenige Lieder gedichtet und komponiert, Malan dagegen mehr als tauſend, wovon einige Gemeingut aller chriſtlichen Kirchen geworden ſind. Von ſeinen Sionsliedern, die 300 Nummern umfaſſen, iſt im Jahre 1855 die letzte Auflage erſchienen. In dieſem Augenblicke wird eine holländiſche Ausgabe veröffentlicht, von welcher uns der Herausgeber ſchreibt, daß ſie für ſeine Mitbürger ein wahres Stärkungsmittel ſei. Aber das eigentliche Kirchenlied allein genügte einem ſo unermüdlichen Arbeiter nicht. Als großer Freund der Kinder wollte er ihnen ſowohl Geſänge für ihre Schule, wie für ihren Gottesdienſt geben, und verfaßte deren 127, wovon die vierte und letzte Auflage 1853 erſchienen iſt. Einige davon ſind vollendete Muſter von Grazie und Anmut, und in allen hallt ein frommer Ton wieder.

Dieſe ſchöne, ganz dem Dienſte Gottes geweihte Wirkſamkeit dauerte viele Jahre hindurch. 1861 feierte Malan ſeine fünfzigjährige Hochzeit; nur eines ſeiner Kinder hatte er nach einer langen und ſehr ſchmerzhaften Krankheit verloren. Im Jahre 1863 kam das Leiden auch zu ihm und brachte ihm ungefähr ſechs Monate des Ringens und manchmal des Todeskampfes, aber ſein Glaube wurde nicht erſchüttert. Einem ſeiner Söhne, der ihn fragte, ob er irgendwelche Bangigkeit der Seele empfinde, antwortete er: „Nein, an meinem Himmel ſind keine Wolken!“ Sonntag den 18. Mai 1864 entſchlief er. Das Ende war friedlich, ein Strahl von Oben verklärte das Geſicht des tapferen Kämpfers, zu dem der Herr ſagte: „Es iſt genug, gehe ein zu Deines Herrn Freude.“ Einige Worte genügen, um die Entwickelung Malans kurz zuſammenzufaſſen und die Hauptpunkte ſeiner Theologie zu bezeichnen.

Strenger Anhänger des Worts der Bibel, hat er gewiſſermaßen der Heiligen Schrift nur zurückgezahlt, was er ihr ſchuldig war. Seine Seele war bereits erſchüttert, aber noch nicht vollſtändig gewonnen, als er in ſeiner Schulklaſſe das fünfte Kapitel der Epiſtel an die Römer las und ſich plötzlich ganz verwandelt fühlte. „Mein Buch,“ ſagte er nachher, „wurde gleichſam leuchtend. Ich ging in den Schulhof, der gerade einſam war, und wandelte mit großen Schritten auf und ab, indem ich laut ſagte: Ich bin gerettet! Ich bin gerettet!“ Von dieſem Augenblicke an läßt ſich nicht die leiſeſte Spur eines Zweifels im Glauben Malans erkennen: wir glauben nicht, daß er ihn je gekannt hat. „Jeſus,“ ſagte er ſelbſt, „hat mich ohne Zweifel und ohne Kämpfe zu Sich geführt, wie eine Mutter, die ihr Kind durch einen Kuß weckt.“

Von ſolchen Anfängen ausgehend, und weil er bei den anderen die Kämpfe nicht begriff, die er ſelbſt nicht hatte beſtehen müſſen, faßte er das Dogma Calvins in ſeinem ganzen Umfange, denn er fand hierin, was ſeine Seele beſonders bedurfte: die Lehre gegründet auf das Zeugnis der hl. Schrift. Die weitgehendſten Schlußfolgerungen erſchreckten ihn nicht. Er predigte die Vorherbeſtimmung, ohne auch nur die ſchärfſten Spitzen dieſer Lehre umzubiegen; aber er predigte ſie ganz und gar mit der Einfalt eines Kindes und der Freude eines Siegers. Weder von Gefühlen noch von Hoffnungen durfte man ihm ſprechen, denn dies alles war in ſeinen Augen nur Flugſand. In Glaubensſachen kannte er nur die Gewißheit, und dieſe Gewißheit beruhte für ihn auf dem unerſchütterlichen Felſen des Wortes Gottes.

In kirchlichen Dingen wollte Malan niemals die Trennung der Kirche um der Trennung willen. Nur mit heftigen Schmerzen hat er ſich von der Staatskirche ſeines Vaterlandes losgeriſſen und war ſtets bereit, wieder einzutreten, ſobald ſie die freie Verkündigung des Evangeliums in ihrem Schoße geſtatten würde. Zu verſchiedenenmalen, und noch zwei Jahre vor ſeinem Tode, hat er Schritte gethan, um wieder unter die Geiſtlichkeit Genfs aufgenommen zu werden, und es iſt gewiß zu bedauern, daß ſeine Verſuche ihr Ziel nicht erreicht haben. Das Bedürfnis, ſich an eine Kirche anzuſchließen, war übrigens ſo lebhaft bei dem Paſtor der „Zeugnis-Kapelle“, daß, ſobald er ſeines Amtes entſetzt war, er ſich an die ſchottiſche Kirche, eine Tochter der Genfer, mit der Bitte um Aufnahme wandte. Formſchwierigkeiten ſtellten ſich dieſem Geſuche entgegen, aber nach der erſten „Disruption“ wurde er als Mitglied der getrennten Kirche anerkannt und erhielt an demſelben Tage, wie Chalmers, von der Univerſität Glasgow den Titel als Doktor der Theologie.

Es iſt nicht mehr als gerecht, ihm vom Jahre 1830 ab einen geſegneten und dauernden Einfluß auf die religiöſe Bewegung in den Ländern franzöſiſcher Sprache und ſelbſt in Holland beizumeſſen. Viele Paſtoren, und unter dieſen gerade die ausgezeichnetſten, verdanken ſeinen Predigten und den Geſprächen mit ihm Befeſtigung ihres Glaubens. Wenn die religiöſe Erweckung ſich nicht in Gefühlsſchwärmerei verloren hat, ſo verdanken wir das zum guten Teil Malan. — Er glaubte, darum redete er. Dieſes Wort umfaßt ſein Leben. Folgende, mir von dem betreffenden Sohne erzählte Geſchichte, ſcheint dieſes Leben zuſammenzufaſſen: „Höre“, — ſagte er einmal ſeinem Sohne Cäſar — „höre! Als ich jung war, ſo war ich ein Stück Eiſen, das Gott auf der Straße fand. Dies Stück hat Er geſchmiedet und damit Steine zerſprengt. — Jetzt aber, ſchmiedet Er mich vom Neuen zu ſeinem himmliſchen Reiche.“

Von den Werken Malans nennen wir hier einige, die am beſten geeignet ſind, den Reichtum ſeiner Gaben vor Augen zu führen: Quatre-vingts jours d'un missionaire, ou simple récit des divers travaux d'un des ouvriers de la grande moisson, Genève 1842. Le véritable ami des enfants, 4^{e} édition en 4 vol., Genève 1844. Etes-vous heureux, mais pleinement heureux? Sincères àveux de quelques amis, Genève 1851. Vingt tableaux suisses, tous esquissés d'après nature, Genève 1854.

Ed. Barde.

Maldonatus, Johannes, geſt. 1583. — Ein Ordensgenoſſe des Maldonatus, J. M. Prat, hat in ſeinem umfänglichen und ſorgfältig gearbeiteten Buche: „Maldonat et l'Université de Paris au XVI siècle, Paris 1856“ eine Biographie ſeines Helden geliefert, die, was die Sammlung des Materials anlangt, für erſchöpfend gelten kann; aber in einſeitiger Bewunderung der Väter der Geſellſchaft Jeſu verteilt ſie Licht und Schatten zwiſchen Maldonatus und ſeinen antijeſuitiſchen Gegnern nicht gerecht. Unter den angehängten Pièces justificatives p. 523 sqq. ſind neben einzelnen Briefen und Aktenſtücken die wertvollſten die Discours inédits du P. Maldonat. Vgl. außer den einſchlagenden Stellen aus Bulaeus, Histor. univers. Par. Tom. VI, 1673, noch Bayle, Dictionn. den Artikel Maldonat; Du Pin, Nouv. Biblioth. des aut. ecclés., Tom. XVI, Amſterdam 1710, p. 125 sqq.; R. Simon, Hist. crit. des princ. comment. du N. T. Rotterd. 1693, p. 618—632; endlich Aberle, Rezenſion der Ausgabe der Commentarii Maldonati in quat. Evang. von C. Martin in: ThQS 1855, S. 121 ff.; de Backer Sommervogel, Bibl. de la Comp. de Jés. V S. 403 ff.

J. Maldonatus (Maldonata), einer der beſſeren katholiſchen Exegeten, wurde zu Las Caſas de la Reina in der ſpaniſchen Provinz Eſtremadura im Jahre 1534 geboren. In ſeinem 13. Lebensjahre bezog er die hohe Schule von Salamanka, welche ſeit dem Ende des 14. Jahrhunderts durch glückliche Reformen des Unterrichts in den klaſſiſchen Sprachen und in der Theologie zu dauernder Blüte gelangt war. In einem ſechsjährigen Kurſus trieb er, geiſtig hoch begabt und von eiſernem Fleiße und darum mit reichen Erfolgen geſegnet, zunächſt das Studium der alten Sprachen und der ſchönen Wiſſenſchaften; dann wollte er, den Traditionen und den Wünſchen ſeiner vornehmen Familie folgend, ſich der Rechtswiſſenſchaft zuwenden, um ſich den Zugang zu hohen Staatsämtern zu erſchließen. Aber in einer Zeit, in welcher die religiöſe Frage edle Geiſter in ihren Tiefen erregte, wurde er, ergriffen von dem weltflüchtenden Zuge katholiſcher Frömmigkeit, durch eigenen Trieb und Zureden eines gleichgeſinnten Studiengenoſſen, ſehr bald dazu beſtimmt, das Studium der Rechte aufzugeben und das der Theologie zu ergreifen; die Beſchäftigung mit ihr ſollte ihn davor ſchützen, ſich in die Händel dieſer Welt zu verlieren, in welche ihn eine juriſtiſche Laufbahn mit Notwendigkeit mitten hineingeführt haben würde; ſelbſt mit dem Gedanken, die volle Weltentſagung des Mönchslebens auf ſich zu nehmen, ſcheint er ſich ſchon damals getragen zu haben. Indes mit Rückſicht auf ſeine Angehörigen begnügte er ſich zunächſt damit, vier Jahre lang, 1552—1556, die volle Hingebung frommen Eifers und eindringenden Verſtändniſſes daran zu ſetzen, ſich die Theologie ſeiner Kirche ihrem ganzen Umfange nach auch mit Hilfe erneuter philoſophiſcher Studien zu eigen zu machen. Seine Lehrer, denen er am meiſten verdankte, waren in der Theologie Dominikus Soto, Dominikaner und gelehrter Thomiſt, der ſeine, durch Gründlichkeit des Wiſſens und Deutlichkeit der Methode erfolgreiche Lehrthätigkeit in Salamanka, vom Kaiſer zum Tridentiner Konzil deputiert, zwar für einige Zeit unterbrochen, aber gerade im Jahre 1552 mit der Vertagung des Konzils wieder aufgenommen hatte; in der Philoſophie der jugendliche Franz Toletus, nur ein Jahr älter als Maldonatus, ein glänzendes Talent, damals noch Weltgeiſtlicher, der dann in die Geſellſchaft Jeſu eintrat und als Kardinal ſeine Laufbahn beendete. Im Jahre 1556 brachte Maldonatus ſeine Studien mit dem theologiſchen Doktorat ſo glänzend zum Abſchluß, daß ihn die Univerſität Salamanka ſofort in ihren Lehrkörper aufnahm; nachdem er kurze Zeit die durch Tolets Abgang erledigte Profeſſur der Philoſophie bekleidet hatte, wurde ihm die Lehrkanzel der Theologie anvertraut, auf der er reiche Erfolge erzielte. Aber gerade dieſe Erfolge erſchreckten ihn: umgeben von einer großen Schar von Bewunderern, fühlte er ſich in die Welt verſtrickt, der er durch ſeine Beſchäftigung mit der Theologie hatte abſagen wollen, und ſo glaubte er einen Weg gehen zu ſollen, der ihm ſchon in ſeinen letzten Studienjahren gezeigt war. Der Jeſuitenorden, eine ſpaniſche Schöpfung, hatte etwa ſeit der Mitte der fünfziger Jahre die nationalen Sympathien der Spanier gefangen genommen; wie eine Erweckung war es über die theologiſche Jugend Spaniens gekommen, als um dieſe Zeit der Pater Ramirez, der erſte ſpaniſche Jeſuitenprediger, in Salamanka in glühenden Miſſionspredigten zur Weltentſagung aufforderte. Ein Franz Rodriguez, ein Toletus, ein Suarez hatten dieſem Rufe gehorcht und waren in die Geſellſchaft Jeſu eingetreten; eine große Zahl von Zöglingen der Univerſität folgte ſolchen Beiſpielen; da ließ es auch Maldonatus nicht länger Ruhe. Im Jahre 1562 verzichtete er auf ſeine Profeſſur, eilte nach Italien, löſte ſich ſo aus jeder Verbindung mit ſeiner Familie und der Univerſität, um jedem Widerſpruch gegen ſeinen Entſchluß aus dem Wege zu gehen, und trat den 10. Auguſt dieſes Jahres in Rom als Novize in den Jeſuitenorden. Schon nach Verlauf eines Jahres empfing er die Prieſterweihe und wurde von ſeinem Orden mit einem Lehramt am Collegium Romanum betraut. Dieſes Amt bekleidete er aber nur kurze Zeit. Noch im Jahre 1563 ging er nach Paris; bei den Schwierigkeiten, welche die Jeſuiten in Paris fanden, gereichte es dem Maldonatus zur beſonderen Ehre, daß er, der ſich ſchon in Salamanka und am Collegium Romanum als Lehrer bewährt hatte, zu den erſten ſeiner Ordensgenoſſen gehörte, die Laynez nach Paris ſandte. Er kam im Herbſt 1563 im Kollegium von Clermont an; indes erſt im Anfange des Jahres 1564 — ſo lange wußten die Gegner der Jeſuiten deren Lehrthätigkeit in Paris noch zu hintertreiben — konnte er ſeine Vorleſungen beginnen. Zunächſt war Maldonatus mit dem Unterricht in der Philoſophie beauftragt; er eröffnete ſeinen Kurſus mit einer Erklärung von Ariſtoteles Schrift de anima in Vorträgen, welche weſentlich auch darauf gerichtet waren, die Unſterblichkeit der Seele philoſophiſch zu erweiſen. Sie ſammelten vermöge des einſchneidenden praktiſchen Intereſſes, dem ſie durch die Kunſt lichtvoller Gruppierung des Stoffes und faßlicher Beweisführung in ausgezeichneter Weiſe dienten, bald zahlreiche Zuhörer um Maldonatus, die ihm auch für ſeine weiteren philoſophiſchen Vorleſungen treu blieben. Aber, einmal auf dem Wege zur Anerkennung in der Pariſer Geſellſchaft, wollten die Väter der Geſellſchaft Jeſu, der Zwecke ihres Ordens eingedenk, auch den theologiſchen Unterricht neben der Sorbonne und zum Teil auch wider dieſelbe, deren Gallikanismus und Mangel an Energie gegen den Calvinismus den Jeſuiten ein Greuel war, in die Hand nehmen. Schon im Oktober des Jahres 1565 wurde im Kollegium von Clermont eine Lehrkanzel für Theologie errichtet und Maldonatus mit der Vertretung des Faches betraut. Auch in dieſer Stellung verſammelte er bald ein unglaublich zahlreiches Auditorium um ſein Katheder und gewann die Söhne der beſten katholiſchen Familien Frankreichs für den Unterricht des Kollegiums von Clermont. Er verſtand es auch, ſie und ihre Väter dem Kollegium treu zu erhalten, und zwar nicht bloß durch ſeinen klaren Vortrag, durch ſeine umfaſſende Gelehrſamkeit und ſeine ſchlagfertige Polemik, mehr noch dadurch, daß er es zugleich vermochte, ſeinen brennenden Eifer für die katholiſchen Intereſſen den Jünglingen, die ſich ſeiner Führung anvertrauten, wie von ſelbſt einzuhauchen. Willig ließen ſich ſeine Jünger, umgeben von der leichtfertigen Ungebundenheit des Pariſer Studentenlebens, für asketiſche Ideale begeiſtern; mit nachhaltigem Ernſt gingen die eifrigſten derſelben mit ihrem Meiſter eine Verbindung zur regelmäßigen Beteiligung an der Feier des Abendmahls ein; und wenn Maldonatus allſonntäglich in volksmäßigem Vortrag den Katechismus des Jeſuiten Caniſius erklärte, dann fehlten auch die Zuhörer ſeiner wiſſenſchaftlichen Vorleſungen nicht in der zahlreichen Verſammlung. Es ſcheint geradezu Modeſache in Paris geworden zu ſein, Maldonatus zu hören; oft mußte er im Hofe des Jeſuiten-Kollegiums ſeine Kollegien leſen, weil das Haus die Menge der Zuhörer nicht faßte; ſelbſt Calviniſten ſollen in großer Zahl ſeine Vorleſungen beſucht haben, um ſich mit der Taktik des gefeierten Theologen in der Behandlung der Kontroverſen vertraut zu machen. Dieſe ſtauneswerten Erfolge des Jeſuitenpaters werden nicht bloß durch die enkomiaſtiſchen Berichte ſeiner Ordensbrüder bezeugt; ein unverfängliches Zeugnis für dieſelben legt der wachſende Zorn der Sorbonne ab, welche ſie mit einer leidigen Tröſtung daraus zu erklären verſuchte, daß die Jeſuiten durch die Ordensregel verpflichtet waren, ihren Unterricht unentgeltlich zu erteilen. Als mit dem Jahre 1570 durch den Frieden von St. Germain eine kurze Pauſe in den blutigen Hugenottenkriegen eintrat und die katholiſche Kirche Frankreichs auf geiſtige Mittel zur Bekehrung der Proteſtanten angewieſen war, unterbrach Maldonatus für einige Zeit ſeine Thätigkeit im Kollegium von Clermont. Auf Betreiben des Kardinals von Guiſe wurde er nämlich mit neun anderen Jeſuiten nach Poitiers geſchickt, um hier ein Ordenshaus zu gründen und durch Predigten in der Landesſprache und Unterricht der Jugend den Calviniſten entgegenzuwirken. Er fand aber das angewieſene Arbeitsfeld zu ungünſtig; nachdem die Ordensleitung deshalb ſelbſt dieſes Projekt wieder aufgegeben hatte, machte er noch eine Miſſionsreiſe durch das Poitou, die hie und da Konverſionen, überall aber obrigkeitliche Vexationen der Calviniſten im Gefolge hatte, und kehrte nach Paris zurück, wo er den 10. Oktober 1570 ſeine theologiſchen Vorleſungen wieder aufnahm. Seinen zweiten Aufenthalt in Paris unterbrach Maldonatus nur gegen Ende des Jahres 1572 durch eine Reiſe nach Sedan, auf der er, im Sinne ſeines Ordens miſſionierend, auch einige Wochen in Lothringen verweilte. Im Auftrage des Herzogs von Montpenſier ſollte er deſſen Tochter, die Herzogin von Bouillon, welche ihr Gemahl, Henri-Robert de la Marck, Herzog von Bouillon und Prinz von Sedan, bewogen hatte, zum Calvinismus überzutreten, durch gründliche Belehrung in den Schoß der katholiſchen Kirche zurückführen. Dies gelang ihm jedoch nicht auf den von den Jeſuiten unter den Triumphen ihres Ordens gefeierten Konferenzen von Sedan, und ſchon danach erſcheint es als eine nichtige Prahlerei, daß Maldonatus vor den Augen der Herzogin zwanzig reformierte Prediger mundtot gemacht und zwei von ihnen zum wahren Glauben zurückgebracht haben ſoll. Dagegen war Maldonatus Lehrthätigkeit am Kollegium von Clermont in dieſer Periode ſeiner Wirkſamkeit vom Oktober 1570 bis Auguſt 1576 von immer zunehmenden Erfolgen begleitet, die freilich die Eiferſucht der Sorbonne immer von neuem dazu reizten, dem gefährlichen Konkurrenten verdrießliche Händel zu bereiten. Zwar von der Beſchuldigung, mit der er bei ſeiner Rückkehr von Sedan in Paris empfangen wurde, den Präſidenten von Saint-André auf dem Totenbette zu einem Teſtament zu Gunſten der Geſellſchaft Jeſu beredet zu haben, wurde er durch ein freiſprechendes Urteil des Parlaments glänzend gereinigt; üblere Folgen für ihn hatte aber ein anderer Prozeß. Er hatte zwar nicht direkt die thomiſtiſche Anſicht über die Empfängnis der Jungfrau Maria vorgetragen, aber doch behauptet, die Annahme der unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau ſei noch ein Problem, über das ſich ſtreiten laſſe, weil die Kirche bis dahin nicht endgiltig über dieſe Lehre entſchieden habe. In dieſer Behauptung hielt ſich Maldonatus vollſtändig an die Beſtimmungen des Tridentinums (Sess. V. decret. de pecc. origin. 5), aber die Sorbonne, welche ſchon 1497 auf Grund einer Entſcheidung des Basler Konzils das Dogma von der unbefleckten Empfängnis in ihren Eid aufgenommen hatte, wollte eine ſolche Abweichung von ihren Grundſätzen nicht dulden. Mit großer Leidenſchaftlichkeit, die auch die ſtudierende Jugend zu heftigen Auftritten mit fortriß, ſchleuderte ſie im Jahre 1574 den Vorwurf der Häreſie gegen Maldonatus und verlangte vom Erzbiſchof von Paris, Pierre von Gondy, daß er Maldonatus, als einem Ketzer, die Befugnis, Theologie zu lehren, entziehen möge; indes der Erzbiſchof gab ſich nicht zum Diener eines nur ſchlecht hinter dem Eifer für die Ehre der Jungfrau verhehlten Haſſes her; er ſprach auf Grund des Tridentinums den 17. Januar 1575 Maldonatus von der Anklage auf Häreſie frei und verwies ſeine Gegner zur Ruhe. Aber Ruhe hatte er ſeinem Schützling damit doch nicht verſchafft. Dieſer hatte etwa 6 Jahre vorher in einer Vorleſung über das Fegfeuer unter aller Reſerve, daß es ſich dabei um eine bloße Vermutung handele, auch den Satz ausgeſprochen, daß wohl niemand länger als 10 Jahre zur Ausgleichung aller ſeiner noch nicht vollſtändig im Leben abgebüßten Todſünden im Fegefeuer bleiben müſſe, während nach der gewöhnlichen Anſicht für jede im Diesſeits noch nicht abgebüßte Todſünde nach Maßgabe der üblichen Dauer der Kirchenſtrafen 7 Jahre Fegefeuer angeſetzt zu werden pflegten. Das griff die Univerſität in einer am 3. Juni 1575 gehaltenen Generalverſammlung auf, formulierte aus der nur als Vermutung eingeführten Anſicht des Maldonatus einen beſtimmten Lehrſatz und denunzierte dieſen Satz beim Parlament als ketzeriſch. Maldonatus und ſein Orden proteſtierten zwar gegen die Zuſtändigkeit dieſes Forums; allein das Parlament hielt ſich für kompetent, konnte das auch mit vollem Rechte nach den Grundſätzen und Gepflogenheiten des Gallikanismus und nahm die Klage an. Da nun der Angeklagte bis zum Austrage des Streites das theologiſche Katheder nicht betreten wollte, ſo erreichte die Univerſität, welche diesmal abſichtlich den Erzbiſchof umgangen hatte, wenigſtens ſo viel, daß ihr Hauptgegner zum Schweigen gebracht war. Lange und mit leidenſchaftlicher Erbitterung wurde der Kampf geführt; da miſchte ſich der Papſt Gregor XIII., von beiden Seiten angerufen, in den Streit und ließ durch den Erzbiſchof von Paris in ſeinem Auftrag Maldonatus in den beiden von der Sorbonne nacheinander angefochtenen Lehrmeinungen desſelben für kirchlich korrekt erklären. Um dem Publikum gegenüber dies päpſtliche Urteil zur Kenntnis und Anerkennung zu bringen, nahm deshalb Maldonatus den 6. Mai 1576 ſeine Lehrthätigkeit wieder, und wieder mit dem glänzendſten Erfolge, auf; aber ſein dringender Wunſch, den er der Ordensleitung auch mitteilte, ging dahin, Paris, das ihm ſo viele Stunden der Anfechtung bereitet hatte, verlaſſen zu dürfen. Und da nun auch Gregor XIII. eine Ausſöhnung zwiſchen der Univerſität und dem Kollegium von Clermont verſuchen wollte, ein Verſuch, der an der Anweſenheit des Maldonatus im Kollegium leicht hätte ſcheitern können, ſo willfahrte der Ordensgeneral dem Wunſche Maldonatus und verſetzte ihn in das Kollegium von Bourges, wohin er ſich mit Freuden zurückzog, nachdem er den 13. Auguſt 1576 zum letztenmal die Kanzel des Kollegiums von Clermont betreten hatte. In Bourges fand Maldonatus Muße, neben ſeinen theologiſchen Vorleſungen ſeine ſchriftſtelleriſche Hauptleiſtung, den Kommentar zu den vier Evangelien, in Angriff zu nehmen; aber die längſt geplante Arbeit ſchritt doch nur langſam vor; denn Ordensgeſchäfte wichtiger Art beſchränkten ihn bald wieder in der freien Verfügung über ſeine Zeit. Schon gegen Ende des Jahres 1578 wurde er von der Ordensleitung zum Viſitator der Geſellſchaft Jeſu in der Provinz Frankreich beſtellt. In dieſer Eigenſchaft wandte er ſeine nächſte Fürſorge der Univerſität in Pont-à-Mouſſon zu, welche 1573 vom Kardinal Guiſe, Herzog von Lothringen, geſtiftet und ſtatutenmäßig der Leitung der Geſellſchaft Jeſu unterſtellt war; Maldonatus hatte hier alſo nicht bloß im Kollegium ſeines Ordens, ſondern im ganzen Unterrichtsweſen der Univerſität auch in Beziehung auf ihre der Geſellſchaft Jeſu nicht angehörigen Lehrer reformatoriſche Maßregeln einzuleiten. Dann beſuchte er die übrigen Niederlaſſungen ſeines Ordens in Frankreich, zuletzt das Kollegium von Clermont, den Schauplatz ſeiner glänzenden Wirkſamkeit, um von da aus wieder in die Ruhe von Bourges zurückzukehren. Durch die aufreibenden Arbeiten und Kämpfe ſeines Lebens körperlich erſchöpft und ſchon ſeit längerer Zeit unterleibsleidend geworden, bedurfte er dringend dieſer Ruhe; dennoch blieb ſie ihm nicht lange gewährt. Der vierte General des Ordens, Everard Mercurien, ſtarb den 1. Auguſt 1580; die Neuwahl wurde auf April 1581 nach Rom anberaumt, und die Provinz Frankreich deputierte Maldonatus, bei dieſer Wahl ihre Stimme zu führen. Mit dieſer Miſſion ging er Ende 1580 nach Rom, leitete, durch das Vertrauen ſeiner Ordensbrüder zu dieſem Ehrenamte auserſehen, am 19. Februar 1581 die Wahlhandlung, proklamierte ſeinen Landsmann, den Spanier Aquaviva, als neuerwählten General der Geſellſchaft Jeſu und dachte, nachdem die Ordensgeſchäfte erledigt, ſich wieder nach Bourges zurückzuziehen. Indes Aquaviva hielt ihn in Rom im Collegium Romanum feſt, um ihm dadurch größere Muße und die beſten litterariſchen Hilfsmittel zur Vollendung ſeines Kommentars zu ſchaffen. Zugleich ernannte ihn der Papſt Gregor XIII. zum Mitglied der Kommiſſion, die er mit der Reviſion des Septuaginta-Textes betraut hatte. So wurde Maldonatus noch eine Reihe von friedlichen, arbeitsreichen, wenn auch nicht ſelten von Krankheitsanfällen heimgeſuchten Tagen im Collegium Romanum zu teil; die Frucht dieſer Tage war die Vollendung ſeines Kommentars zu den vier Evangelien; am 21. Dezember 1582 überreichte er Aquaviva die revidierte Niederſchrift ſeiner Auslegung des Matthäusevangeliums; dem Reſt ſeiner Arbeit konnte er aber eine ſolche Reviſion nicht mehr angedeihen laſſen; ſchon am 5. Januar 1583 erlag er ganz unerwartet einem heftigen Anfall ſeines Leidens.

Von Maldonatus' Schriften ſind drei unter der Autorität der Geſellſchaft Jeſu herausgegeben: ſeine Commentarii in quatuor evangelia, T. I, II, Mussiponti 1596, 97, Fol., ſeine Commentarii in Prophetas IV, Jeremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem. Accessit expositio Psalmi CIX et Epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis, Turoni 1611, 4°, endlich ſein Tractatus de caerimoniis missae, am beſten ediert in: P. Zaccaria, Bibliotheca ritualis, Tom. III. Rom. 1781. Außerdem haben zwei Doktoren der Sorbonne, Dubois und Faure, Maldonati opera varia theologica, tribus tomis comprehensa, Paris 1677, erſcheinen laſſen (Tom. I: De sacramentis; Tom. II: De libero arbitrio; De gratia. De peccato originali, De providentia, De justitia, De justificatione; Tom. III: Epistolae IX, Orationes IV [zu verſchiedenen Zeiten gehaltene Eröffnungsvorleſungen], Epistola de collatione Sedanensi). Daneben exiſtieren noch Drucke von exegetiſchen und dogmatiſchen Arbeiten des Maldonatus, denen nicht immer zuverläſſige Niederſchriften ſeiner Zuhörer zu Grunde liegen, während eine Reihe von Originalmanuſkripten desſelben Autors, z. B. ein Kommentar zum Römerbrief, aus dem Archiv des Kollegiums von Clermont verloren gegangen iſt, als dieſe jeſuitiſche Niederlaſſung in Paris durch Urteil des Parlaments am 8. Januar 1595 geſchloſſen wurde und bis zur Wiedereröffnung des Kollegiums im Jahre 1606 verwaiſt ſtand. Von hervorragender Bedeutung und deshalb von bleibendem Intereſſe auch für uns ſind doch nur ſeine Commentarii in quatuor evangelia. Seit der editio princeps von Pont-à-Muſſon, deren Text auf Grund einer Reviſion der Handſchrift des Maldonatus im weſentlichen ſo feſtgeſtellt iſt, daß überall der Vulgatatext nach der clementiniſchen Ausgabe desſelben vom Jahre 1593 geändert iſt, daß die patriſtiſchen und ſonſtigen Citate ausgedruckt bezw. berichtigt ſind, und daß man in frommer Barbarei die von Maldonatus in der vatikaniſchen Bibliothek geſammelten und beigeſchriebenen Varianten des griechiſchen Textes des NTs beſeitigt hat, — ſeit dieſer Ausgabe folgen bis zum Jahre 1606 zahlreiche Drucke dieſer commentarii, welche den Text von Pont-à-Mouſſon einfach wiederholen. Die ſpäteren Ausgaben, namentlich die, welche dem Typus der Pariſer Ausgabe von 1617 folgen, ſind mannigfach geändert und vielfach inkorrekt. Erſt Fr. Sauſen hat den Text der editio princeps wieder in einer bequemen Handausgabe (Mainz 1840, 5 Bände 8°) abdrucken laſſen. Aus dieſer Ausgabe hat Konrad Martin, damals Profeſſor in Bonn, dann Biſchof von Paderborn, durch Streichung der Polemik, ſoweit dieſe den Zeitgenoſſen kein Intereſſe mehr bietet und durch Unterdrückung veralteter philoſophiſcher und antiquariſcher Notizen einen Auszug in zwei Oktavbänden hergeſtellt, welche zu Nutz und Frommen der Studierenden ebenfalls in

Mainz zuerſt 1850, zuletzt 1874 in einer 4. von J. M. Raich beſorgten Auflage erſchienen ſind. Zwar ſteht die Exegeſe des Maldonatus im Dienſt und unter dem Bann einer falſchen und engherzigen Harmoniſtik; auch wagt ſie es nicht, zu anderen Reſultaten zu kommen, als das Tridentinum ſie vorſchreibt; ebenſo geht ſie auf den Text der Vulgata zurück. Allein der gewandte Kommentator, dem inhaltreiche Kürze des Ausdruckes zu Gebote ſteht, verbindet umfaſſende patriſtiſche Gelehrſamkeit mit ſelbſtſtändigem Urteil, zeigt auch darin richtigen exegetiſchen Takt, daß er meiſt den Auslegungen des Chryſoſtomus vor den Meinungen der übrigen Väter den Vorzug giebt, und ſcheut ſich endlich nicht, mit ſicherer philologiſcher Dexterität den Text der Vulgata nach dem Grundtext zu emendieren. Ein Hauptvorzug ſeines Kommentars liegt aber darin, daß er die Kontroverſen zwiſchen Katholiken und Proteſtanten ſehr kurz und präzis behandelt, wobei nur zu rügen iſt, daß ſeine Polemik gegen Beza und Calvin oft derb und leidenſchaftlich iſt. Unter den katholiſchen Exegeten des NTs wird Maldonatus immer einen ehrenvollen Platz behaupten.

Mangold †.

Maleachi, Prophet. — Litteratur: Ed. Pocock, Comm. on Malachi, Oxford 1677; Salomo van Til, Malachias illustr., Lugd. Bat. 1701; Venema, Comm. ad librum Malachiae, Leovardiae 1763; Reinke, der Pr. M. Gießen 1856; die Kommentare zu den nachexiliſchen kleinen Propheten von A. Köhler (Erlangen 1860 ff.); W. Preſſel (Gotha 1870) und zu ſämtl. kleinen Propheten, ſowie die Einleitt. in das AT. Ferner: Nägelsbachs Ausführungen in der 2. A. d. Encyklopädie; F. W. Farrar, The minor prophets, their lives and times, London 1890; Vitringa, Observationes sacrae VI; Hengſtenberg, Chriſtologie III, 1, 585 ff.; Ewald, Geſch. Israels III, 216; Caspari, Micha der Moraſthite 27 ff.; Sänger, M., eine exeget. Studie über die Eigentümlichkeit ſeiner Redeweiſe (1867); Hofmann, Weiſſ. und Erf. I, 359 ff.; Schriftbew. II, 2, 399; Delitzſch, Meſſian. Weisſagg. 155 ff.; Oehler, Theol. d. ATs II, 124. 126. 154; Stade, Geſch. des Volkes Isr. II, 133; Böhme, ZatW 1887, 210 ff. Apokryphiſches über M. bei Pſeudo-Epiph. De vitis prophet. II, XXII.

1. Wenn die in dem *δωδεκαπροφητόν* die letzte Stelle einnehmende Schrift die Überſchrift trägt: „Ausſpruch des Wortes Jahwes an Israel durch Maleachi“, ſo wird es ſich vor allem um die Beantwortung der Frage handeln, ob wir in dem מַלְאָכִי einen Perſonennamen oder einen Amtsnamen oder einen ſymboliſchen Namen vor uns haben. Für die Anſicht, daß der Name Maleachi nicht der Eigenname des Propheten, ſondern ein idealer ſei, beruft ſich Hengſtenberg 1. darauf, daß die Überſchrift gar keine nähere Perſonalbezeichnung enthalte, was nur noch bei Obadja der Fall ſei; 2. daß ſich nirgends in den älteſten Quellen eine Erwähnung des Propheten M. finde, auch die älteſte jüdiſche Tradition von einem Propheten Maleachi nichts gewußt zu haben ſcheine, 3. daß מלאכי kein Perſonenname ſein könne. Dieſes Wort bedeute „mein Bote“ mit ausdrücklicher Beziehung auf das מלאכי 3, 1. Da nun aber eine ſolche Namengebung durch Menſchen ohne Analogie ſei, ſo müſſe das Wort entweder in dem Sinne: der, bei dem das „mein Bote“ (3, 1) Kern und Stern der Weisſagung iſt oder aber ideal gefaßt werden: derjenige, welchen der Herr ſelbſt als ſeinen Boten bezeichnet hat. Von dieſen drei Argumenten können wir über das erſte, als über das, wie Hengſtenberg ſelbſt zugeſteht, ſchwächſte von allen, ohne weitere Bemerkung hinweggehen. Was das zweite betrifft, ſo beweiſt die Überſetzung des Targum von Ma 1, 1: ביד המלאכי דְּיִתְקְרֵי שְׁמֵיהּ עֶזְרָא סָפְרָא allerdings das Vorhandenſein von Zweifeln darüber, ob M. der wirkliche Name des Propheten geweſen ſei; aber übrigens iſt die Behauptung, die Tradition habe von einer hiſtoriſchen Perſon Namens M. nichts gewußt, unrichtig. Denn nach derſelben war M. gleich Haggai und Sacharia ein Mitglied der großen Synagoge und mit dieſen ſeinen prophetiſchen Amtsgenoſſen bei der Feſtſtellung mehrerer religiöſer Satzungen beteiligt (Köhler, Nachexil. Proph. I, 6; Herzfeld, Geſch. d. Volkes Isr. III, 240 f.). Aus der Überſetzung der LXX, welche für das ביד מלאכי Ma 1, 1 *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* ſchreiben, iſt nicht ohne weiteres zu folgern, daß ſie in dem Namen מלאכי einen bloßen Amtsnamen erblickten. Wenn ſie das מַלְאָכִי der Überſchrift nicht durch *ἄγγελός μου* oder *ἄγγελος αὐτοῦ* (*ϑεοῦ*), ja nicht einmal durch *Μαλαχί*, ſondern durch *Μαλαχίας* überſetzen, ſo haben ſie an einen wirklichen Perſonennamen gedacht. Jenes *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* aber wird ſich (ſ. Köhler a. a. O. IV, 7) am einfachſten daraus erklären, daß ſie hier מַלְאָכוֹ ſtatt מלאכי geleſen haben: eine Verwechslung des Suffixes der 3. und der 1. Perſon Sing., die bei ihnen häufig iſt. Sollte freilich מַלְאָכִי ſ. v. a. „mein Bote“ oder „mein Engel“ ſein, ſo dürfte die Deutung als Perſonenname berechtigten Bedenken unterliegen. Aber läßt ſich die Form des Worts nicht auf andere Weiſe erklären? Dafür, daß dasſelbe aus מַלְאָכְיָה (d. i. Bote Jahwes) ver-

kürzt ſein kann, ſpricht das 2 Kg 18, 2 ſich findende אֲבִי = אֲבִיָּה 2 Chr 29, 1 unleugbar. Den Einwand von Simonis, daß dann מַלְאֲכִי vokaliſiert ſein müßte, hat Caspari durch die richtige Bemerkung zurückgewieſen, daß durch Abwerfung des יָהּ das אֲ, gerade wie das אָ von מַלְאָךְ in מַלְאָכִי, unmittelbar vor dem Tone zu ſtehen kam und deshalb in אָ verlängert werden konnte. Auf die Verkürzung von מַלְאָכִי aus מַלְאָכִיָּהוּ weiſt auch das oben erwähnte *Μαλαχίας* der Alexandriner hin. Verhält es ſich nun ſo mit der Etymologie des Namens, ſo kann derſelbe in ſeinem Zuſammenhalt mit 3, 1 nicht als Beweis gegen die Geſchichtlichkeit der Perſon dienen. Was aber die Weisſagung 3, 1 („ich will meinen Boten ſenden“) betrifft, deren Faſſung unwillkürlich an den Namen des Propheten erinnert, ſo würde hier der Prophet auf ſeinen Namen anſpielen, indem er in demſelben „gleichſam eine wie auf göttlicher Fügung beruhende Hindeutung auf ſeinen Beruf und die ihm zu teil gewordene Aufgabe, den Vorläufer des kommenden Jahwe anzukündigen, erblickt“: eine Erſcheinung, die in ähnlicher Weiſe auch ſonſt, wie z. B. Jeſ 8, 18; Mi 7, 18 begegnet. So Caspari, E. Nägelsbach, Keil, Köhler, Orelli u. a., während Kuenen, Reuß, Kautzſch das מַלְאָכִי 1, 1 wie Hengſtenberg durch „mein Bote“ deuten und darin ein aus 3, 1 entnommenes Stichwort ſehen. In dem מַשָּׂא דְבַר ה׳ der Überſchrift bezeichnet der Genetiv דְּבַר ה׳ das Objekt, deſſen Ausſprechung (מַשָּׂא) hier geſchieht. Es iſt ein Wort Jahwes, das zur Ausſage kommt, und zwar durch den vermittelnden Dienſt (בְּיַד) Maleachis. Man ſagt, dieſe Überſchrift ſei, wie die ähnlichen Sach 9, 1 u. 12, 1, von derſelben Hand geprägt. Mag dem ſo ſein: jedenfalls ſetzt auch der, von dem ſie ſtammt, mit ſeinem „ſchlichten“ בְּיַד voraus, daß מַלְאָכִי ein wirkliches Nomen proprium und der Träger dieſes Namens den Leſern bekannt iſt.

2. Was den Zeitpunkt betrifft, dem das Weisſagungswort Maleachis angehört, ſo ſind neuerdings Stade a. a. O., Cornill (Einl. 201 f.), Kautzſch (Abriß der Geſch. des altteſt. Schrifttums 94) für Anſetzung desſelben in der Zeit vor Esra eingetreten. Allein die Ermahnung 3, 22, des Geſetzes Moſes zu gedenken, ſowie der ganze auf den Anordnungen des Geſetzes ruhende Inhalt des Buchs (1, 7. 8; 2, 4. 7. 8. 11. 15; 3, 8) weiſt uns in eine Zeit, in der Esra bereits für die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes eingetreten war. Die Gründe, die Stade für ſeine Datierung geltend macht, daß das Buch M. keine Rückſicht nehme 1. auf die Maßnahmen Esras gegen die Miſchehen, 2. auf eine erfolgte Publikation des Geſetzes, und daß es 3. von den Prieſtern als Leviten und von einem Bunde Gottes mit Levi rede, werden, wie Köhler (Lehrb. d. bibl. Geſch. ATs II, 2, 593 f.) richtig bemerkt, durch Neh 13 als nicht ſtichhaltig erwieſen, ſofern Neh 13, 23—27 auf die bereits vordem von Esra gegen die Miſchehen unternommenen Bemühungen ebenfalls keine Rückſicht nimmt, wie Neh 13, 10—21 keine Rückſicht auf die Publikation des Geſetzes und die Verpflichtung des Volkes darauf, und Neh 13, 28—29 in der Miſchehe zwiſchen einem Angehörigen des hoheprieſterlichen Geſchlechts und einer Samariterin eine Befleckung der dem Prieſtertum und dem Stamm Levi obliegenden Verpflichtung ſieht; vgl. bei dem Chroniſten auch die Bezeichnung der Leviten als der Brüder der Prieſter 2 Chr 29, 34; 35, 15; Esr 6, 20. Man überſehe auch nicht, daß das, was Esr 9, 3 von Esras Beſtürzung anläßlich der ihm zukommenden Kunde über das Vorkommen von Miſchehen erzählt wird, nicht wohl erklärlich iſt, wenn das Buch M. bereits einer früheren Zeit angehörte. Ebenſowenig aber als vor Esra, kann Maleachi zur Zeit Esras geweisſagt haben, da er in dieſem Falle von dem Verfaſſer der Bücher Esra-Nehemia bei der Schilderung der Thätigkeit Esras ebenſo hätte erwähnt werden müſſen, wie Esr 5, 1; 6, 14 die Propheten Haggai und Sacharja bei der Geſchichte des Tempelbaus. Der gleiche Grund ſeiner Nichterwähnung in dem ganzen Buch Nehemia ſpricht gegen die Annahme ſeines Auftretens und Wirkens während der erſten oder der zweiten Anweſenheit Nehemias in Jeruſalem. Somit bleibt nur übrig, daß, wie Nägelsbach, Köhler, Orelli und auch Reuß (AT II, 569) annehmen, die Wirkſamkeit Maleachis in die Zwiſchenzeit zwiſchen Nehemias erſter und zweiter Anweſenheit in Jeruſalem (Neh 13) fällt. Daraus erklärt ſich 1. am füglichſten das פֶּחָה 1, 8. Denn wenn dabei einerſeits nicht an Nehemia gedacht werden kann — man vgl. mit dieſer Stelle Neh 5, 8. 10. 14—18 —, andererſeits doch ein Abweichen von deſſen Zeit nicht möglich iſt, ſo vereinigt ſich Beides ganz vortrefflich, wenn wir unter jenem פֶּחָה den verſtehen, der während Nehemias Abweſenheit das Statthalteramt verſah. 2. ſtimmt zu jener Zwiſchenzeit der Inhalt des Buches Maleachi. Drei Punkte ſind es vornehmlich, zu deren genauer Einhaltung Iſrael Neh 10, 28 ff. ſich verpflichtet: keine ausländiſchen Weiber zu nehmen, den Sabbat zu beobachten und die Tempelabgaben richtig zu leiſten. Gerade wegen Nichterfüllung dieſer drei Punkte aber wird das Volk Neh 13 ſo ſcharf getadelt. Neh 13 ſieht

zweifellos auf Neh 10 zurück. Maleachi ſtimmt nun mit Neh 13 überein. Wie Neh 13, 23 ff., ſo tadelt Ma 2, 11 das Eingehen von Ehen mit heidniſchen Weibern; und wie Neh 13, 11—13, ſo rügt Maleachi 3, 8—10 die Vorenthaltung der Abgaben an das Haus Jahwes. Letztere Rüge weiſt, worauf Nägelsbach (ſ. Encykl.² IX, 178) mit Recht aufmerkſam macht, auf eine Zeit hin, wo die Herbeiſchaffung der Opfer und die Entrichtung des Zehnten den Israeliten oblag. Zur Zeit des Esra aber war, wie wir aus den Edikten der perſiſchen Könige Darius und Artaxerxes Longimanus wiſſen (Esr 6, 9 f.; 7, 20—23), für alle Bedürfniſſe des Tempeldienſtes ausreichend von Staatswegen geſorgt. Später unter Nehemia (10, 32 ff.) übernahmen die Israeliten ſelbſt die Herbeiſchaffung der vom Geſetz erforderten Bedürfniſſe. Es wird dies erzählt in engem Zuſammenhang mit der durch Esra erfolgten Einſchärfung des Geſetzes und war offenbar eine Wirkung davon. Denn das Geſetz gebietet ja dem Volke Israel, daß es Jahwe opfere. Ein Opfer aber iſt nur dann ein wirkliches Opfer, wenn es der Menſch von ſeinem Eigenen darbringt. Außerdem iſt es עֹלַת חִנָּם 2 Sa 24, 24. War nun Israel ſo weit gekommen, daß es die Opfer von ſeinem Eigentum darbringen konnte, ſo war es unthunlich, die Herbeiſchaffung derſelben länger den heidniſchen Oberherren zu überlaſſen. Sie übernahmen alſo dieſelbe: הֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת Neh 10, 33. Aber als Nehemia ſich entfernt hatte, wurden ſie nachläſſig in der Erfüllung der übernommenen Verpflichtung. Dadurch wurden die ſcharfen Mahnungen notwendig, die wir bei Nehemia und Maleachi leſen, zwiſchen denen nicht, wie Hitzig meint, die Differenz obwaltet, daß nach letzterem Armut die Urſache jener Säumnis geweſen ſei. Denn daraus, daß der Herr als Lohn für gewiſſenhafte Erfüllung jener Pflicht reichen Segen verheißt, folgt noch nicht, daß bisher Mißwachs und Verarmung geherrſcht. Wenn wir die Weisſagung Maleachis parallel der Zeit ſetzen, welche dem zweiten Auftreten Nehemias in Jeruſalem (Neh 13) unmittelbar voranging, ſo kann auch ſeine Nichterwähnung 13, 6—31 nicht auffallen. Überdies trägt dieſes Kapitel ganz den Charakter eines kurzen Anhangs und Nachtrags zu den Berichten über die frühere, die Hauptthätigkeit Nehemias und hat daher die Eigenſchaft ſummariſcher Kürze.

3. In ſeinem Buche umfaßt der Prophet wie mit einem Blicke Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von der Vergangenheit geht er aus, indem er dem Volke die ihm in der Erwählung ſeines Stammvaters Jakob im Gegenſatz zu der Verwerfung Eſaus zu teil gewordene göttliche Liebe vor Augen ſtellt (1, 1—5). Dieſer von alters her erfahrenen Liebe ſeines Gottes ſtellt er nun gegenüber das Verhalten des Volkes in der Gegenwart. Volk und Prieſter verſündigen ſich an dem Herrn, indem ſie durch Darbringung mangelhafter Opfer und durch betrügeriſche Schmälerung der ſchuldigen Tempelabgaben, ſowie endlich durch Eingehen von Ehen mit heidniſchen Weibern und durch Verſtoßung der israelitiſchen ſeinen Namen verunehren (1, 6—2, 16). Dafür weisſagt ihnen nun der Prophet in die Zukunft ſchauend das Gericht. Er thut es in der Weiſe, daß er zuerſt das Kommen eines großen außerordentlichen Boten vorausſagt (3, 1), den Jahwe ſeinen Boten (מַלְאָכִי) κατ' ἐξοχήν nennt, der aber nur der Vorläufer iſt eines noch größeren, mit dem Jahwe ſelbſt erſcheinen wird, des מַלְאַךְ הַבְּרִית, des Gegenbildes eines Moſe, durch den Gott die neue Ordnung ſeiner Gemeinde ſchafft. Irrtümlich behaupten Keil und Köhler die Identität des Herrn (הָאָדוֹן) mit dem מַלְאַךְ הברית, während doch ſchon die formelle Struktur des Satzes auf eine Verſchiedenheit der beiden Subjekte hinweiſt. Richtig iſt nur ſoviel, daß M. den Herrn und dieſen מ׳ הב׳ zuſammendenkt, ſo ſehr, daß er (ſ. Delitzſch a. a. O. 58) ſogar denen, welche Gott den Richter herbeiwünſchen (2, 17), zugleich ein Herbeiwünſchen dieſes מלאך zuſchreibt, weil das Verlangen nach dem einen das, wenn auch unbeabſichtigte, Verlangen nach dem anderen in ſich ſchließt. Näher beſtimmt dann der Prophet das vom Vorboten Geweisſagte dahin, daß er ſagt, dieſer Vorbote werde der Prophet Elia ſein, der da erſcheine, um jung und alt zu bekehren. Denn der Herr kommt zu ſeinem Heiligtum, um den großen und furchtbaren Tag des Gerichts herbeizuführen. Das Gericht hat aber zwei Seiten. Es iſt einerſeits Vernichtung der Gottloſen, andererſeits Läuterung und Reinigung der Frommen, damit ihnen, die ſeinen Namen fürchten, aufgehe „die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung durch ihre Flügel“ (2, 17—3, 24). Dies ſind die Grundgedanken der Weisſagung Maleachis. In dem, was dieſer letzte Prophet von Elia ſagt, weiſt er auf einen Vorläufer des ſeinem Volk in dem מלאך הברית ſich offenbarenden Gottes hin, welcher mehr iſt als ein Prophet, weil ſein Erſcheinen ſelbſt ſchon zum Anbruch des Tages Jahwes gehört (Mt 11, 9—10).

Es könnte befremdlich erſcheinen, daß ſich Maleachis Strafrede ſo ſehr mit äußerlichen Dingen der Geſetzesbeobachtung beſchäftigt. Allein wenn er zuletzt alles zuſammenfaßt in die Mahnung: „Bleibt eingedenk des Geſetzes, das Gott durch Moſe gegeben auf dem

Berge Horeb“, und dieſe Mahnung durch den Hinweis auf den Tag Jahwes verſchärft, ſo ſieht man, daß ihm das Einzelne, was er hinſichtlich des gottesdienſtlichen Verhaltens ſeines Volkes, wie hinſichtlich ſeines ſittlichen Thuns rügt, eben nur beiſpielsweiſe dienen ſoll, um zu einem dieſer gegenwärtigen Zeit überhaupt entſprechenden Verhalten zu ermahnen. Israels Aufgabe — dies lehrt Maleachis Mahnwort — iſt bis zur ſchließlichen Erfüllung der Verheißung keine andere als die, daß es ſein Leben, das des einzelnen wie das Geſamtleben, gewiſſenhaft durch das Geſetz beſtimmt ſein läßt.

Man hat Maleachi bei ſeiner Vorliebe für das Opfer in Gegenſatz zu den früheren Propheten geſtellt, die das Opfer überhaupt verworfen hätten. Aber man wird, um ſeine Stellung zum Opfer richtig zu beurteilen, nicht bloß Stellen, wie 1, 11 u. 3, 3 f., welche zeigen, wie hohen Wert er auf das Opfer legt, ſondern auch ſolche, wie 1, 10 herbeiziehen müſſen. Wenn es an letzterer Stelle heißt: „Ich habe keine Luſt an euch und die Opfergabe gefällt mir nicht aus eurer Hand“, ſo iſt dies dasſelbe, wie jenes Wort Jeſ 1, 10 ff., durch das der Opferkultus, mit dem das Volk Gott zu ehren meint, als etwas ihm Fremdes und Widerwärtiges zurückgewieſen wird. Ein Opfer, bei dem die rechte Geſinnung fehlt, einen äußeren Kultus ohne die Vorausſetzung wahrer Gottesfurcht will Gott nicht — dies iſt der Gedanke hier wie dort. Wenn aber gerade Maleachi bei ſeinem „Levitismus“, bei ſeiner Wertſchätzung des Opfers ſich ſeinen Zeitgenoſſen gegenüber dahin äußert, daß Gott bei den herrſchenden Umſtänden ihre Opfer nicht wolle, ſo zeigt ſich's, wie voreilig man handelt, wenn man aus ähnlich lautenden Stellen bei den älteren Propheten ſofort den Schluß zieht, daß ſie das Opfer überhaupt verwerfen und eine Opferthora nicht gekannt haben könnten. Maleachis Äußerungen über das Opfer beweiſen mit Evidenz, wie dasſelbe — bei fehlender rechter Geſinnung — verworfen und doch gleichzeitig hoch gewertet werden kann.

Die Haltung des Buches Maleachis iſt dialogiſch, indem immer auf eine Behauptung, auf einen Vorwurf des Propheten eine Selbſtentſchuldigung des Volkes folgt, die dann in kürzerer oder längerer Rede widerlegt wird (1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13—15). Eine Einwirkung des Schulvortrags auf den prophetiſchen iſt unverkennbar. Maleachis Sprache zeigt eine in jener ſpäten Zeit auffallende Reinheit ſowohl der Wortfügung als des Sprachſchatzes. **Volck.**

Malerei. — Woltmann und Woermann, Geſchichte der Malerei, Leipzig 1878 ff., 3 Bde; E. Frantz, Geſchichte der chriſtlichen Malerei, 2 Teile, Freiburg 1887 ff. (katholiſch); Künſtler-Monographien, in Verbindung mit a. her. von H. Knackfuß, Bielefeld, Leipzig (bis Januar 1902 57 Nummern); H. Janitſchek, Geſchichte der deutſchen Malerei, Berlin 1890; W. Lübke, Geſchichte der italieniſchen Malerei vom 4.—16. Jahrh., 2 Bde, Stuttgart 1878; Crowe und Cavalcaſelle, Geſchichte der italieniſchen Malerei, deutſch 6 Bde, Leipzig 1869 ff. — Die allgemeinen Kunſtgeſchichten von Springer, Lübke-Semrau, F. X. Kraus u. a. Wertvolles Quellenmaterial bieten auf deutſchem Boden die in neuer Zeit immer weiter ſich ausdehnenden Veröffentlichungen der Kunſtdenkmäler. Illuſtrationswerke: „Klaſſiſcher Bilderſchatz“, München, Bruckmann, und beſonders „Das Muſeum“ Berlin u. Stuttgart, Spemann. Ein guter kunſthiſtoriſcher und zugleich archäologiſcher Wegweiſer für Deutſchland iſt H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunſtarchäologie des deutſchen Mittelalters, 5. Aufl. 2 Bde, Leipzig 1883 ff.; für das ganze Gebiet orientiert vortrefflich Friedr. Göler von Ravensberg, Grundriß der Kunſtgeſchichte, 2. Aufl., Berlin 1900 f.; vgl. auch F. X. Kraus, Synchroniſtiſche Tabellen zur chriſtl. Kunſtgeſch., Freiburg 1880. Ergänzende Litteratur unten am gegebenen Orte.

Unter den bildenden Künſten verfügt die Malerei über die reichſten Darſtellungsmittel. Wenn die Körperlichkeit und greifbare Wirklichkeit ihrem Können verſagt iſt, ſo beſitzt ſie andererſeits in der freien Geſtaltung des Raumes und der Beherrſchung des Lichts vermittelſt der Farbe die Fähigkeit, die ganze Mannigfaltigkeit der Natur und Geſchichte in dem Scheine voller Wahrheit zu erfaſſen. Weite Gebiete ſind ihr ausſchließlich vorbehalten; aber auch Objekte, die ſie mit der Plaſtik gemeinſam hat, der Menſch und ſein Leben, werden erſt durch ſie zu vollkommener Ausprägung ihres geiſtigen und ſeliſchen Inhaltes gebracht. Vor allem bewährt ſich ihr Übergewicht auf religiöſem Gebiete. Den reich abgeſtimmten, wechſelvollen Stimmungen einer frommen Seele, insbeſondere dem tiefen Inhalte und den lebendigen Erweiſungen chriſtlicher Frömmigkeit vermag nur ſie nahe zu kommen. Daher auch haben die alte, die frühchriſtliche und die mittelalterliche Kunſt zu wirkungsvoller Vollendung plaſtiſcher Werke ſie in Anſpruch genommen. Aus dieſem Grunde iſt die Malerei die bevorzugte Kunſtform innerhalb des Chriſtentums geworden. Die alte Kirche hat die Bildnerei nebenſächlich behandelt, und das Mittelalter iſt ihr darin gefolgt; erſt die Renaiſſance durchbrach, indem ſie der Kunſt die Welt aufſchloß, dieſe Überlieferung, doch auch ſie hat ihre erhabendſten religiöſen Werke als Malerei ausgeführt. Auch die kirchliche Baukunſt bleibt, wie groß immerhin ihre Geſchichte verläuft, hinter der Malerei zurück. Im Mittelalter vorwiegend als Wandmalerei und Buchmalerei gepflegt und dadurch in einer gewiſſen Einſchränkung gehalten, gewinnt ſie im Verlaufe der Renaiſſance als Tafelmalerei die weiteſte Ausdehnung. Zugleich treten als ſelbſtſtändige Formen der Holzſchnitt und der Kupferſtich ihr zur Seite.

1. Das chriſtliche Altertum. — R. Garrucci, Storia della arte cristiana, 6 Bde, Prato 1873 ff.; (zur Beurteilung d. Abbild. Wilpert, Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien, Freiburg 1891); G. B. de Roſſi, Roma sotterranea cristiana, 3 Bde, Rom 1864—1877 (eine Fortſetzung vorbereitet von anderer Hand); Bullettino di archeologia cristiana, Rom 1863 ff. (zur Zuverläſſigkeit der de Roſſiſchen Abbildungen vgl. Wilpert, Die Malereien der Sakramentskapellen in S. Calliſto, Freiburg 1897); F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der chriſtlichen Altertümer, 2 Bde, Freiburg 1882—1886; Victor Schultze, Archäologie der altchriſtlichen Kunſt, München 1895.

Die vorkonſtantiniſche chriſtliche Malerei iſt uns nur in einem verhältnismäßig kleinen Ausſchnitte bekannt, nämlich in ihrer Anwendung in den Grabſtätten. Die Anfänge dieſer cömeterialen Malerei ſetzen nach unſerer jetzigen Kenntnis gegen Ende des 1. Jahrhunderts oder am Anfange des 2. Jahrhunderts ein (Deckengemälde in der Katakombe des hl. Januarius in Neapel, vgl. Vict. Schultze, Archäologie der altchriſtl. Kunſt S. 164 f.); ſie begleitet dann die Katakomben in ihrer ganzen Geſchichte bis zum Abſchluß derſelben im 4. oder 5. Jahrhundert je nach den örtlichen Verhältniſſen. Den größten Reichtum beſitzt Rom, dann folgen Neapel (Vict. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel, Jena 1877 und Garrucci Taf. 90—105^{a}) und Syrakus (Joſeph Führer, Forſchungen zur Sicilia Sotterranea, München 1897); Einzelheiten in Fünfkirchen (Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 334 ff.), Kyrene (Garr. Taf. 105^{c}), Albano und ſonſt.

Technik und Auffaſſung dieſer Malereien entſprechen durchaus der zeitgenöſſiſchen Weiſe. Es iſt antike Kunſt mit einem chriſtlichen Inhalte, der die Fortdauer antiker Stoffe neben ſich in einem gewiſſen Umfange duldet. Die Entwickelung verläuft ſo, daß auf der Baſis angeeigneter heidniſcher Kunſt eine chriſtliche ſich allmählich aufbaut, die um 150 ſo weit gediehen iſt, daß ſie den Ausſchlag giebt, um dann im 3. Jahrhundert ihren größten Reichtum zu entfalten. Die ſpätere Zeit hat wohl Einzelheiten hinzugefügt, aber dafür mehr aufgegeben. Für die äſthetiſche Beurteilung iſt von vornherein zu beachten, daß nicht die Vollziehung einer künſtleriſchen Aufgabe, ſondern die ſchlichte Ausprägung beſtimmter praktiſch-religiöſer Gedanken in möglichſt einfacher Form das Ziel war; auch die örtlichen Schwierigkeiten wollen in Betracht gezogen ſein. Die Ausführung war eine handwerksmäßige, die ſich nur ſelten zu künſtleriſcher Höhe hob.

Den Stoff lieferten Altes und Neues Teſtament unmittelbar oder auf dem Wege einer Ableitung (Fiſch), das kirchliche (Taufe) und weltliche (Berufsübung) Leben und die Antike in einfacher Herübernahme (Perſonifikationen, Orpheus, Ornamentik u. ſ. w.) oder in Umdeutung des Inhaltes (Eros und Pſyche, Pfau, Kranz u. ſ. w.). Doch verbindet dieſe Mannigfaltigkeit mit wenigen Ausnahmen die einheitliche Beziehung auf Tod und Auferſtehung. Daher werden die Toten in betender Haltung (Oranten) oder als Genoſſen des häuslichen Mahles (H. Matthäi, Die Totenmahldarſtellungen in der altchriſtlichen Kunſt, Magdeburg 1899, Erlanger Diſſertation) oder in beruflichen Verrichtungen (Vict. Schultze, Archäol. d. altchriſtl. Kunſt S. 369 ff.) oder in engſter Verknüpfung mit bibliſchen Figuren und Scenen hineingenommen. Die bibliſchen Stoffe ſelbſt ſind nach dem Geſichtspunkte ausgewählt, nach welchem auch die alte Kirche ſie im Auferſtehungsbeweis verwertete (Vict. Schultze, Archäolog. Studien, Wien 1880, S. 1 ff.), darin vor allem das Lieblingsbild der alten Chriſtenheit der gute Hirte, als Herr und Beſchützer der Toten. Auch in den fortgeführten antiken Stücken (Eros und Pſyche, bacchiſcher und Nereiden-Cyklus, Pfau, Meduſenhaupt u. ſ. w.) iſt dieſer Gedanke bereits vorhanden. (Vict. Schultze, Archäol. Studien S. 8 ff.; Archäol. d. altchriſtl. Kunſt S. 180 ff.; anders G. Heinrici, ThStK 1882, S. 720 ff.; Haſenclever, Der altchriſtliche Gräberſchmuck, Braunſchweig 1886; Edg. Hennecke, Altchriſtliche Malerei und altkirchliche Litteratur, Leipzig 1896, und die römiſch-katholiſche Anſchauung, welche in den Katakombenbildern weſentlich eine Geheimſchrift der katholiſchen Dogmatik und Ethik ſieht.) An dieſen ſymboliſchen Beſtand haben ſich jedoch ſchon früh auch einzelne hiſtoriſche Darſtellungen angeſetzt, ganz abgeſehen von den Perſonendarſtellungen, (z. B. Huldigung der Magier); doch wird damit der eigentliche Charakter nicht verändert.

Wenn, wie bemerkt, die vorkonſtantiniſch chriſtliche Malerei nur in dieſem Ausſchnitte vorliegt, ſo darf daraus auf eine Anwendung im privaten und gottesdienſtlichen Leben geſchloſſen werden; man muß annehmen, daß ſie dort, wo ſie ihre natürlichere Stätte hatte, ſich reicher entfaltet hat. Dafür liegen nicht nur litterariſche Andeutungen vor (vgl. den Artikel Kirche und Kunſt Bd X S. 175 ff.), ſondern es läßt uns auch ein auf dem Cälius entdecktes vornehmes chriſtliches Privathaus mit ſeinem echt antiken Wandſchmuck unmittelbar in die Wirklichkeit ſehen (Römiſche Quartalſchrift 1888. 1891, dazu Germano di S. Stanislao, La casa celimontana dei s.s. martiri Giovanni e Paolo, Rom 1894).

Wie das chriſtliche Altertum in der Bemalung der Grabſtätten antiker Sitte folgte, ſo auch in der Buchmalerei (Miniaturmalerei). Der Geſichtspunkt praktiſcher Veranſchaulichung des Inhaltes des Textes oder das Bemühen um eine vornehme, dem Luxusbedürfnis entgegenkommende Ausſtattung hatten auf griechiſchem wie auf römiſchem Boden die farbige Illuſtrierung des geſchriebenen Wortes weithin verbreitet. Die Mailänder Ilias, der vatikaniſche Virgil und die Kalenderbilder des Chronographen von 354 ſind ſpäte Nachklänge davon. Anwendung auf die heiligen Schriften mag dieſe Kunſtthätigkeit ſchon im 3. Jahrhundert gefunden haben. Mit Sicherheit gehandhabt, tritt ſie uns jedenfalls gleich bei Beginn des 4. Jahrhunderts in den altteſtamentlichen Miniaturen der Quedlinburger Italafragmente vor die Augen (Die Quedlinburger Itala-Miniaturen der Königl. Bibliothek in Berlin, herausgeg. von Victor Schultze, München 1898). Wenn in ihnen Geiſt und Können abendländiſcher Kunſt redet, ſo kommt etwa ein Jahrhundert ſpäter in den reizvollen Illuſtrationen der Wiener Geneſis (Ausgabe von F. Wickhoff, Wien 1895) die bewegliche, phantaſievolle Art des Griechentums zur Anſchauung. Beide Erzeugniſſe atmen ganz antiken Geiſt, der nicht nur die Auffaſſung, ſondern oft auch den Inhalt beſtimmt, in den Wiener Bildern mächtiger als in den Berlinern. Dieſe Zuſammenhänge hält auch in ihrer Weiſe die künſtleriſch niedriger ſtehende illuſtrierte Joſuarolle in der Vaticana feſt (Garr. 157—167; eine genauere Veröffentlichung ſteht in Ausſicht). Doch ermatten im 5. Jahrhundert die antiken Nachwirkungen zuſehends, und in demſelben Maße arbeitet ſich eine offenbar ſchon früher vorhandene kirchliche, wenn man ſo ſagen darf, Richtung durch, als deren älteſter Repräſentant der Evangelienkodex in Roſſano (Haſeloff, Codex purpureus Rossanensis, Berlin, Leipzig 1898) gelten kann. Eine religiöſe und kirchliche Feierlichkeit und Gebundenheit tötet die friſche Unmittelbarkeit oder geſtattet ihr nur noch in Nebendingen Recht. An die Stelle der freien künſtleriſchen Geſtaltung tritt das Schema. Vor allem geht von dem Chriſtusbilde ein Druck nach allen Seiten hin aus. Der ſyriſche Evangelienkodex des Rabbula aus dem ausgehenden 6. Jahrhundert in der Laurentiana bewegt ſich in denſelben Bahnen, zeigt aber daneben doch noch ein erfreuliches Verſtändnis für die Wirklichkeit (Garr. Taf. 128—140). Zum letztenmal zeigt den Kampf der alten und der neuen Richtung die illuſtrierte „Chriſtliche Topographie“ des Kosmas Indikopleuſtes, ein hervorragendes Werk der juſtinianiſchen Zeit (Garr. Taf. 142—153). Die antike Schulung wirkt noch fort, aber ſie ſteht im Dienſte des Kirchenſtils. „Dieſe feierlichen iſolierten Geſtalten, welche in langer Reihe aufeinanderfolgen, haben ihre Heimat an den Apſiden der großen Kirchen des vierten bis ſechſten Jahrhunderts.“ Die letzten Ausklänge der altchriſtlichen Buchmalerei können wir in dem Cambridger lateiniſchen Evangeliarium aus dem 7. Jahrhundert und in den etwa gleichzeitigen Miniaturen des Aſhburnham-Pentateuch finden (Ausg. von O. v. Gebhardt, London 1883; für eine jüdiſche Vorlage iſt neuerdings eingetreten Joſeph Strzygowski, Orient oder Rom, Leipzig 1901, S. 32 ff.).

In allen dieſen Schöpfungen fallen Schrift und Bild auseinander. Das Bild iſt ein in ſich abgeſchloſſener Einſatz in den Text. Doch hat es an Verſuchen einer engeren Kombination nicht gefehlt.

Eine größere Aufgabe als in der Miniaturmalerei ſtellte die Kirche in der Ausſchmückung der ſeit Konſtantin d. Gr. neu erſtehenden zahlreichen Gotteshäuſer. Sowenig bezweifelt werden darf, daß ſchon vorher der Dienſt der Malerei dafür in Anſpruch genommen wurde (vgl. Kan. 36 der Synode zu Elvira), ſo wurde mit dem wachſenden Selbſtbewußtſein und den größeren Aufgaben der Kirche dieſes Bedürfnis dringender empfunden. Es galt auch um den Wetteifer mit den reich und koſtbar geſchmückten Heiligtümern der beſiegten Religion. Plaſtik und Malerei wurden beide zu dieſer Aufgabe gerufen, doch dieſe in erſter Linie. An dem Hinweiſe auf vorhandene Malereien und an den ausführlichen Schilderungen ihres Inhaltes (vgl. die Quellenſammlung bei Auguſti, Beiträge zur chriſtlichen Kunſtgeſchichte und Liturgik I, Leipzig 1841, S. 131 ff.; II, 1846,

S. 81 ff.; das Material läßt ſich leicht vermehren) entdeckt man die Freude daran und die weite Verbreitung.

Als beſonders wirkungsvoll empfahl ſich für dieſe Zwecke die Moſaikmalerei, die ihre Bilder durch Zuſammenfügung farbiger Würfel, gewöhnlich aus Glas, ſchafft (Gerspach, La mosaique, Paris 1891). Sie erfreute ſich im klaſſiſchen Altertum einer großen Beliebtheit, doch vorwiegend in der Anwendung auf das Paviment. Als Wandſchmuck verwertete ſie in weitem Umfange erſt die chriſtliche Kunſt. Die Ausgänge liegen auch hier in der Antike. Der nicht reiche, jetzt nur noch in Fragmenten vorhandene Moſaikſchmuck in dem Mauſoleum der Tochter Konſtantins d. Gr., Konſtantina, an der Via Nomentana vor Rom (jetzt S. Coſtanza; Garr. Taf. 204—206; de Roſſi, Musaici cristiani . . delle chiese di Roma, Rom 1873 ff., Heft 17. 18) erſcheinen mit ihren heitern Spiel von Eroten, Pſychen, Vögeln und anderen Tieren, in ihrem leichten Blumenſchmuck wie ein Ausſchnitt aus der Antike, eine Thatſache, welche die beſtrickende Gewalt derſelben noch in einer Zeit feſtſtellt, wo ein eigener chriſtlicher Bilderkreis längſt vorhanden war. Weniger bedeutet, daß im Paviment die alten Muſter weiterlebten (Abbildungen: Vict. Schultze, Archäologie S. 201. 67). Die Entwickelung nimmt denſelben Verlauf wie in der cömeterialen Malerei. Das antike Gebiet wird in zunehmendem Maße eingeſchränkt. Im Baptiſterium zu Neapel (5. Jahrh.; Garr. Taf. 269), im Oratorium S. Giovanni Evangeliſta neben dem Lateran (5. Jahrh.; Garr. 238; de Roſſi, Heft 17) und in dem nur wenig jüngeren Lateranbaptiſterium (de Roſſi H. 6) iſt das klaſſiſche Ornament nur noch Umrahmung, allerdings noch von weſentlicher Bedeutung; auch im Mauſoleum der Galla Placidia und im orthodoxen Baptiſterium in Ravenna (Garr. 229—233; 226—227) bewährt es noch ſeine Wirkung, aber in den monumentalen Moſaikbildern der großen Baſiliken ſchwindet faſt überall die fröhliche Unbefangenheit und friſche Auffaſſung des antiken Stils. Dahin drängten die Umſtände. Dieſen Malereien war die Aufgabe geſtellt, die himmliſche Welt, das jenſeitige Jeruſalem mit ſeinen heiligen Geſtalten der verſammelten Gemeinde vorzuführen. Der thronende Heiland, umgeben von Apoſteln und Heiligen inmitten der Paradieſesauen, wo hohe Palmen ſtehen, liebliche Blumen wachſen und die vier Ströme ſich ergießen, im Hintergrunde die Mauern der hl. Stadt und in der Umrahmung Engel oder die ſymboliſchen Geſtalten der vier Evangeliſten — dieſe Welt breitete ſich an der Wölbung der Apſis aus, erfaßt in dem Ernſte und der Erhabenheit des Jenſeits. An den Arkadenwänden reihten ſich bibliſche Scenen in ernſter (S. Apollinare Nuovo in Ravenna) oder in unbefangener (S. Maria Maggiore in Rom) Erzählung aneinander, oder heilige Männer und Frauen bewegen ſich in feierlicher Prozeſſion nach dem Apſisbilde hin (S. Apollinare Nuovo). Die Gegenwart tritt nur ausnahmsweiſe in dieſen Kreis ein, am pomphafteſten in den Doppelbildern in S. Vitale, deren eines den Kaiſer Juſtinian mit weltlicher und geiſtlicher Umgebung, das andere die Kaiſerin Theodora mit den Damen und Beamten ihres Hofſtaates zeigt. Wenn freilich auf dieſem Wege notwendigerweiſe der Inhalt ein anderer wurde, ſo iſt damit doch der Zuſammenhang mit Geiſt und Auffaſſung der Antike nicht aufgegeben. Das war ja geradezu eine Exiſtenzbedingung der chriſtlichen Moſaikmalerei. Daher beobachten wir in den bibliſchen Vorgängen und in dem wirkungsvollen thronenden Chriſtus in S. Vitale genau ſo den Finger der Antike wie in der fröhlichen Formenwelt von S. Coſtanza. Zu glänzendſter und vollendetſter Entfaltung kam die muſiviſche Kunſt im chriſtlichen Altertum in der durch Juſtinian erbauten Hagia Sophia, wie ſich aus den Schilderungen der Zeitgenoſſen und den wenigen erhaltenen Reſten erſchließen läßt (W. R. Lethaby und Har. Swainſon, The church of Sancta Sophia, Lond., Newyork 1894). Überhaupt ſtand, wie in ſeinem ganzen künſtleriſchen Können, ſo auch in der Moſaikmalerei der Oſten voran; kräftiger lebten dort die klaſſiſchen Traditionen fort, und unbefangener überließ man ſich ihnen.

Neben dem Moſaik beſtand ſelbſtverſtändlich die eigentliche Wandmalerei. Kleinere und mittlere Kirchen vor allem werden von ihr Gebrauch gemacht haben. Nur geringe Reſte ſind auf uns gekommen oder wenigſtens bisher bekannt, zumeiſt in Ägypten (W. de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de lÉgypte chrétienne, Petersburg 1901). Wir finden darin einerſeits den kirchlichen Moſaikſtil wieder (Taf. 30—32; vgl. auch Taf. 13—15 und die Moſaiken der Baptiſterien in Ravenna), andererſeits eine auffallend ungebundene, ja unordentliche Art (Taf. 9—12), die durchaus an Illuſtrationen ägyptiſcher Papyri erinnert.

Blicken wir auf den geſchichtlichen Gang der altchriſtlichen Malerei zurück, ſo iſt uns überall die Thatſache entgegengetreten, daß ihre Anfänge aufs engſte mit der Antike verknüpft ſind. Ja auch der Abſchluß bezeichnet nur einen äußerlichen Sieg. In dem Ringen der kirchlichen Vorſtellungswelt mit der antiken künſtleriſchen Auffaſſung hat jene am Ende ſich entweder gar nicht oder nur mit ſtarken Abzügen durchgeſetzt. Die altchriſtliche Malerei iſt in ihrem ganzen Verlaufe innerhalb des chriſtlichen Altertums antike Kunſt mit antiker Technik und Empfindung und mit einem Inhalte, in dem Antikes und Chriſtliches zuſammengehen, allerdings je länger deſto mehr in ungleicher Verteilung zu Ungunſten der übernommenen Stoffe. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts vollzieht ſich in der Buchmalerei und im Moſaik eine entſchiedene Abkehr von der Antike und entwickelt ſich ein kirchliches Bewußtſein der Kunſt, doch iſt es nicht gelungen, die Zuſammenhänge völlig zu zerreißen. Die cömeteriale Malerei hat ſchon im 3. Jahrhundert dieſe Wendung genommen; ihre beſchränkten Aufgaben erleichterten ihr die Emanzipation.

2. Die karolingiſch-ottoniſche Periode. — J. O. Weſtwood, The miniatures of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts, London 1869; Leitſchuh, Geſchichte der karolingiſchen Malerei, Berlin 1894; Die Trierer Ada-Handſchrift, bearbeitet und herausgegeben von Menzel, Corſſen, Janitſchek u. a., Leipzig 1889; F. X. Kraus, Die Miniaturen des Codex Egberti, Freiburg 1884; W. Vöge, Eine deutſche Malerſchule um die Wende d. 1. Jahrtauſends, Trier 1891; Der Pſalter Erzbiſchof Egberts von Trier in Cividale, herausg. von H. V. Sauerland u. A. Haſeloff, Trier 1901; F. X. Kraus, Die Wandgemälde der St. Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau, aufgenommen von Franz Bär, Freiburg 1884; F. X. Kraus, Die Wandgemälde von S. Angelo in Formis, Berlin 1893 (Separat-Abdruck aus dem Jahrbuch der Kgl. preuß. Kunſtſammlungen XIV).

Die abendländiſchen Völker, welche in der großen Bewegung der Völkerwanderung den Boden des römiſchen Weltreichs betraten oder vorher oder nachher in irgend welchen allgemeinen Beziehungen zu demſelben ſtanden, beſaßen eine einheimiſche Kunſt, die ſich weſentlich in einem Ornament erſchöpfte, das aus der volkstümlichen Flecht- und Webetechnik und aus der Metallarbeit (Spirale) ſeinen Inhalt nahm. Erſt in einer weiteren Entwickelung trat das Tierbild, doch nur als Ornament aufgefaßt und geſtaltet, hinzu. Ein wichtiger Zeuge dieſer Technik iſt die Buchmalerei, und in ihr wiederum ſpielen die iriſchen Handſchriften (Evangeliar von Lindisfarne, Book of Kells, Cathachpſalter u. ſ. w.), die durch die iriſchen Miſſionare auch auf das Feſtland kamen und zur Nachahmung anregten (F. Keller, Bilder und Schriftzüge in den iriſchen Manuſkripten der ſchweizeriſchen Bibliotheken, Zürich 1851) die Eigenart am deutlichſten wieder. Die Aufgabe wurde als eine rein kalligraphiſche gefaßt, daher das Hervortreten der Initiale und die rückſichtsloſe Umbildung auch der Tier- und Menſchengeſtalten ins Ornamentale. Die kunſthiſtoriſche Bedeutung dieſer Schöpfungen liegt in dem phantaſievollen Ausbau des Ornaments und in der feinen Farbenſtimmung. Mit einigen Einſchränkungen bewegt ſich die angelſächſiſche Miniaturmalerei in denſelben Bahnen, während die fränkiſche gewiſſe Beziehungen zur altchriſtlichen Weiſe aufweiſt. Erſt in der Karolingerzeit erfolgt eine ſtärkere und erfolgreichere Einwirkung der antik-chriſtlichen Buchmalerei; die volkstümlichen Elemente werden von ihren Auswüchſen befreit, geordnet, geglättet, zugleich aber wird in Anknüpfung an die klaſſiſche Überlieferung das Bild hineingenommen. Unter Karl d. Gr. laſſen ſich die erſten Spuren dieſer Wandelung beobachten (Evangeliar des Godescalc in Paris, Codex aureus — ſog. Ada-Handſchrift — in Trier, Evangeliarium Karls d. Gr. in Wien). Zur Zeit Ludwigs des Frommen erſtarkt die neue Richtung mächtig (Alkuinbibeln), angeregt und bereichert durch ſyriſche Einflüſſe, und erreicht unter ſeinen Söhnen ihren Höhepunkt (Bibel Karls des Kahlen in Paris). Originalität und Schwung der Auffaſſung, prachtvolle Farbenwirkung und phantaſiereiche Verknüpfung von Bild und Ornament, von Malerei und Kalligraphie zeichnen dieſe Schöpfungen einer Schule aus, welche in glücklicher Weiſe die volkstümlichen und die antiken Elemente zu verſchmelzen verſtand. Durch das ganze Reich hindurch gingen die Pflegſtätten dieſer Kunſt; Tours, Metz, Rheims ſtehen voran. Der Hof ſelbſt beteiligte ſich durch die Schola palatina unmittelbar daran. Die Geſamterſcheinung iſt trotz gewiſſer Abſtände eine einheitliche. Dagegen kommt an ferner gelegenen Punkten eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit zur Wirkung, in der das Schulmäßige verſchwindet und ein Bemühen um die Natur ſich bemerkbar macht, ſo beſonders in St. Gallen (Folchardpſalter, Pſalterium aureum; vgl. Rahn, Das Pſalt. aur. in St. Gallen, St. Gallen 1878), dann in Fulda und in Corvey.

Die Auflöſung des karolingiſchen Reiches unterbrach nicht die Fortwirkung ſeiner weſentlich von der Kirche getragenen Kultur, ja dieſe gewann jetzt erſt die volle Möglichkeit freier nationaler Entwickelung. Auch für die Buchmalerei fielen die Schranken, welche ihr der Charakter als fränkiſche Hofkunſt zog; im Schutze und in der Gunſt des jungen deutſchen Königtums entfaltet ſie ſich in ottoniſcher Zeit breit und glanzvoll weit über die Höhenlinie der vorhergehenden Periode hinaus, um unter Otto III. und Heinrich II. den höchſten Stand zu erreichen. Trier, wo der Erzbiſchof Egbert (977—993) ein reiches Kunſtleben ſchuf (Echternacher Evangeliar in Gotha), Köln (Aachener Ottonenhandſchrift), Echternach, vorzüglich aber die Reichenau (Codex Egberti in Trier, Pſalterium Egberti in Cividale), Regensburg (Evangeliar der Äbtiſſin Uota in München) erſcheinen als Brennpunkte dieſer bedeutſamen Schule, welche in der Geſchichte der abendländiſchen Malerei die zweite Blütezeit repräſentiert.

Die Technik iſt die altchriſtliche. Nach einer Vorzeichnung mit meiſt hellrötlicher Farbe wurde der Lokalton mit Deckfarbe über die Fläche ausgebreitet und dann auf ihn Licht und Schatten geſetzt. Feinere Übergänge fehlen oft. Selten iſt daneben von der einfachen farbloſen oder der angetuſchten Federzeichnung Gebrauch gemacht.

Litterariſche Quellen bezeugen eine reiche Anwendung der Wandmalerei in dieſen Perioden in Einzelfiguren und in cykliſchen Darſtellungen. Doch iſt aus karolingiſcher Zeit nichts, aus der ottoniſchen und nächſtfolgenden Zeit nur Weniges davon erhalten. Zu dieſem Wenigen gehören die wertvollen Wandmalereien, die in der St. Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau entſtanden, wahrſcheinlich unter Abt Witigowo (985—997). Ihren Inhalt bilden Wunder Chriſti, die Kreuzigung und das Weltgericht. Die Gewandung und Auffaſſung der Figuren — Chriſtus iſt bartlos gebildet —, der Hintergrund halten den Zuſammenhang mit der antiken Kunſt durchaus feſt; die ganze Erſcheinung dieſer Bilderreihe mutet wie eine Erinnerung an jene zurückliegenden Jahrhunderte an. Damit verknüpft ſich jedoch andererſeits eine Unmittelbarkeit und Wahrheit und ein Zug nach großer Auffaſſung, die dieſem Werke eine kunſtgeſchichtliche Bedeutung verleiht, der ſich im frühen Mittelalter nichts an die Seite ſtellen läßt. Wohl iſt auch bei den zweiten wichtigen Zeugen dieſer Zeit, den Wandgemälden in S. Angelo in Formis bei Capua, der beherrſchende Grundton altchriſtlich, aber, wie beſonders an der Charakteriſierung Chriſti erkennbar iſt, byzantiniſche Einflüſſe ſind eingedrungen und haben eine gewiſſe feierliche Gebundenheit hineingetragen. So gehen über das ganze Gebiet der karolingiſch-ottoniſchen Malerei die kräftigen Wellenſchläge antik-chriſtlicher Kunſt; bald in Gegenwirkung, bald in Mitwirkung miſchen ſich in ihnen nationale Strömungen, und das Ergebnis iſt eine friſche, lebensreiche Kunſt, die genaue Abſpiegelung der chriſtlich-germaniſchen Kulturwelt.

3. Die byzantiniſche Malerei. — N. Kondakoff, Histoire de l’art byzantin consideré principalement dans les miniatures, 2 Bde, Paris 1886—1891; Bayet, L’art byzantin, Paris o. J.; J. Strzygowski, Die byzantiniſche Kunſt (Byzantiniſche Zeitſchrift 1892, S. 61 ff.); derſelbe, Orient oder Rom, Leipzig 1901; derſelbe, Der Bilderkreis des griechiſchen Phyſiologus, des Kosmas Indikopleuſtes u. Oktateuch, Leipzig 1899; H. Brockhaus, Die Kunſt in den Athosklöſtern, Leipzig 1891; W. Salzenberg, Altchriſtl. Baudenkmale von Konſtantinopel, Text und Atlas, Berlin 1854; *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς.* Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, überſ. u. ſ. w. von Godeh. Schäfer, Trier 1855; Byzantiniſche Zeitſchrift, her. von Krumbacher, München.

Während die lateiniſche Kultur im Gange der Völkerwanderung und mit der Zertrümmerung des abendländiſchen Kaiſertums ihre Einheit und Urſprünglichkeit mehr und mehr verlor und nur in Abzügen und Umbildungen, vorzüglich mit Hilfe der Kirche, zunächſt ſich behauptete, hielt das oſtrömiſche Reich die Kontinuität der Antike aufrecht. Damit iſt auch die mittelalterlich byzantiniſche Kunſt im Unterſchiede von der abendländiſchen gekennzeichnet. Wenn ſchon ſeit der Gründung Konſtantinopels und dann vor allem unter Juſtinian aus dem weiten Reiche künſtleriſche Auffaſſungen und Kräfte ſich in der glanzvollen Hauptſtadt am Bosporus ſammelten, um hier zu einer wirkungsvollen Einheit zuſammenzufließen, ſo hat dieſe Kunſt dadurch wohl ein panhelleniſtiſches Gepräge erhalten, iſt aber dabei durchaus auf dem Boden chriſtlicher und helleniſtiſcher Antike verblieben. Dieſe impoſante Zuſammenfaſſung verſchiedener Stimmungen und Fähigkeiten gab der byzantiniſchen Kunſt eine ſichere Grundlage für die Zukunft, ſo daß ſie die Erſchütterungen des Bilderſtreites (726—842) nicht nur überſtehen, ſondern auch unter der makedoniſchen Dynaſtie (ſeit 867) eine wunderbare Renaiſſance aus der Antike heraus erleben konnte. Zu derſelben Zeit, wo im Abendlande nationale Elemente die antike Überlieferung abſchleifen und neben ihr und in ihr Recht verlangen und gewinnen, erfährt hier die Antike nochmals eine glänzende Wiedergeburt. Zeugen dafür ſind vor allem eine Anzahl prächtiger Miniaturen, darunter beſonders der dem 10. Jahrhundert zugeſchriebene illuſtrierte Pſalter der Pariſer Nationalbibliothek (Gr. n. 139), wo die Vergegenwärtigung der Antike eine ſo unmittelbare iſt, daß man darin direkte Nachbildungen hat ſehen wollen (z. B. David als Hirt mit der perſonifizierten Melodia, Jeſaias zwiſchen den Figuren der Nacht und der Morgenröte, David mit Sophia und Prophetia, Abbild. u. a. bei Kraus I, S. 454. 455. 569). Nahe liegt dieſem Werke die ältere Handſchrift von Predigten Gregors von Nazianz ebendaſelbſt (Gr. n. 510), geſchrieben für den erſten Makedonier Baſilius (867—886), wo ſich vornehme Auffaſſung mit meiſterhafter Erzählung verbindet (Proben: Knackfuß und Zimmermann, Allgemeine Kunſtgeſchichte I, Bielefeld, Leipzig 1897, S. 381. 382). Die Bethätigung war eine lebhafte, und überall traten als ihre Eigentümlichkeiten hervor friſche Erfaſſung der Situation, ſorgfältige Ausführung des Einzelnen, glänzendes Kolorit und in allem die Autorität der Antike. Nur in der ſchematiſchen Anlage der Gewandung verrät ſich am deutlichſten das Epigonentum. So reiht ſich der in Juſtinian gipfelnden erſten klaſſiſchen Periode byzantiniſcher Malerei dieſe zweite an.

Gegen Ende des 11. Jahrhunderts tritt eine Ermattung ein, obwohl die ſtraffe Schulung die Leiſtungen noch länger auf einer gewiſſen Höhe hält, wozu z. B. die Freude an der Wiedergabe der Wirklichkeit, auch in unbedeutenden Einzelheiten, gehört. Die Geſtalten dehnen ſich in die Länge, die Geſichter verlieren das Ebenmaß, Figuren und Vorgänge ſchematiſieren ſich, die Natürlichkeit weicht einer erhabenen Feierlichkeit. Trotzdem iſt im allgemeinen auch in dieſer Zeit des Verfalls bis zur Auflöſung mit der Eroberung Konſtantinopels durch die Kreuzfahrer der antike Gedanke noch eine Macht geweſen. Die byzantiniſche Kunſt hört auf, ohne je grundſätzlich und thatſächlich mit der klaſſiſchen Vergangenheit gebrochen zu haben.

Wandmalereien aus dieſer Zeit fehlen uns heute. Für das 16. Jahrhundert treten die Malereien auf dem Athos ein, die uns die Feſtlegung der Formen und des Inhaltes der chriſtlichen Malerei bezeugen, eine Thatſache, die auch heute noch die Kunſt in der anatoliſchen Kirche charakteriſiert.

Gering iſt die Zahl der Moſaiken, obwohl neuere Forſchungen unſere Kenntnis erweitert haben. Faſt die Geſamtheit der Moſaikmalereien in der Hagia Sophia, die jetzt faſt alle wieder unter der deckenden Farbe ruhen, gehören wohl der frühen makedoniſchen Zeit an; in der Kloſterkirche Daphni bei Athen haben wir muſiviſche Werke des 12. Jahrhunderts. In dem reichen Moſaikſchmuck endlich in der Kloſterkirche Chora in Konſtantinopel aus dem Ende des 13. Jahrhunderts redet noch einmal eindrucksvoll ein erhabener, von dem Hauche der Antike noch berührter Stil zu uns. Die ganze Entwickelung der byzantiniſchen Kunſt iſt überhaupt ein Proteſt gegen einen weitverbreiteten Sprachgebrauch, der mit „byzantiniſch“ die Vorſtellung eines toten Schematismus verbindet.

Mit der letzten Phaſe des Byzantinismus ſteht in enger Beziehung das Malerbuch vom Berge Athos (*Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς*), welches nicht nur über die Technik, ſondern auch über Inhalt und Darſtellung der heiligen Malerei Auskunft und Anweiſung giebt. Der jedenfalls nach 1500 (vgl. Brockhaus S. 151 ff.) lebende Verfaſſer, der Mönch und Maler Dionyſios, hat ohne Zweifel ältere Materialien benutzt, aber ſeine Schrift darf nicht als kanoniſches Handbuch kirchlicher Malerei angeſehen werden, vielmehr miſchen ſich in ihm ältere und jüngere Tradition mit Zufälligkeiten und perſönlichen Liebhabereien.

Ein Einfluß der byzantiniſchen Kunſt auf das Abendland hat nur in beſchränktem Umfange ſtattgefunden. Die ältere gegenteilige Annahme iſt jetzt mit Recht aufgegeben (vgl. über dieſe Frage die lehrreichen Ausführungen bei Kraus II, S. 77 ff.). Die abendländiſche Kunſt iſt eine ſelbſtſtändige Erſcheinung. Fälle byzantiniſcher Einwirkung finden ſich naturgemäß beſonders in Italien (Moſaiken in der Capella Palatina zu Palermo, in der Kathedrale zu Cefalù, im Dom zu Palermo, in S. Marco zu Venedig, auch einzelne Buchilluſtrationen), doch bleiben ſie auch hier Ausnahmen.

4. Das abendländiſche Mittelalter. — J. O. Weſtwood, Palaeographia sacra pictoria, London 1845; Beiſſel, Vatikaniſche Miniaturen, Freiburg 1893; Alph. Labitte, Les manuscrits et l'art de les orner, Paris 1893; L. v. Kobell, Kunſtvolle Miniaturen und Initialen aus Handſchriften des 4. bis 16. Jahrh., München 1890; E. aus'm Werth, Wandgemälde des chriſtlichen Mittelalters in den Rheinlanden, Leipzig 1880; Borrmann, Aufnahme mittelalterlicher Wand- u. Deckenmalereien in Deutſchland, Berlin 1897 ff.; G. Zimmermann, Giotto und die Kunſt Italiens im Mittelalter 1899 ff.; W. Wackernagel, Die deutſche Glasmalerei, Leipzig 1855.

Bis weit über die Höhe des Mittelalters hinaus war im Abendlande die Kunſt nicht Volkskunſt, ſondern höfiſch und geiſtlich. Ihre Jünger gehörten dem Klerus oder den Orden an, und wo Laien mitſchafften, geſchah es unter geiſtlicher Leitung. Daher der beſchränkte Inhalt der Bildwerke; weltliche Stoffe erhielten nur ausnahmsweiſe Zugang.

Andererſeits beſtimmte das religiöſe Lebensideal, in welchem das Irdiſche minderwertig galt, die Auffaſſung. Die friſchen Impulſe von der antik-chriſtlichen Kunſt her ließen, wie wir ſahen, dieſe Gefahren und Mängel lange nicht hervortreten. Unter Heinrich II. finden wir die hier zunächſt in Betracht zu ziehende Miniaturmalerei in voller Blüte. Dann erfolgt um die Mitte des 11. Jahrhunderts ein ziemlich raſcher Abſturz, der nicht durch einen Umſchwung äußerer Verhältniſſe, ſondern durch einen inneren Zuſammenbruch herbeigeführt wird, der in dem nachahmenden Charakter dieſer Kunſt ſeine Erklärung findet, inſofern die Fühlung mit den Vorlagen und ihren tragenden Kräften verloren ging. „Alles anatomiſche Verſtändnis verſchwindet, jede Proportionalität ſcheint aufzuhören; kein Jongleur vermöchte die unnatürlichen Biegungen und Windungen zu ſtande zu bringen, die den Körpern, ſobald es ſich um den Ausdruck eines Affekts handelt, zugemutet werden; ganz in Vergeſſenheit ſcheint es gekommen zu ſein, daß dem Körper ein Knochengerüſt zu Grunde liege, daß Muskeln und Sehnen die Bewegungen ermöglichen und regeln“ (Janitſchek). Auch die Technik verſchlechtert ſich. Grelle Farben und rohe Tonſetzung verdrängen die ſchöne Farbenſtimmung der vorhergehenden Periode. Nicht ſelten verzichtete man ganz auf die Deckfarbe und fand die Federzeichnung ausreichend. Als ein anſehnliches Denkmal dieſer Verfallzeit darf gelten das Wyſchehrader Evangeliar in Prag (das Abendmahl bei Kraus II, S. 236), wo in der Unzulänglichkeit der Form große Züge allerdings nicht ganz fehlen. Ein bekanntes Beiſpiel der Federzeichnung-Technik iſt das auch archäologiſch bemerkenswerte Antiphonar im Stift St. Peter zu Salzburg mit reichem Schmuck von Bildern und Initialen aus der erſten Hälfte des 12. Jahrh. (Ausgabe von Lind und Cameſina, Wien 1870).

Doch um die Mitte dieſes Jahrhunderts ſetzt der bedeutungsvolle Kulturaufſchwung ein, deſſen Wirkungen das Mittelalter bis zu ſeinem Ausgange durchdringen und beſtimmen. Rittertum und Bürgertum erheben ſich zu freiem und kräftigem Mithandeln in der bis dahin weſentlich geiſtlich gearteten Welt. Die Bildung wurde in ſteigendem Maße weltlich. So auch die Kunſt. Wie die Dichter jetzt weltliche Stoffe behandeln, greifen auch die Maler zu dem reichen Inhalt weltlichen Lebens in Vergangenheit und Gegenwart. Die Kunſt beginnt Volkskunſt zu werden. Zugleich ſtellt die verfeinerte Kultur höhere Anſprüche an die äußere Erſcheinung des Menſchen in der Kunſt, ebenſo ſucht ihre eigene geiſtige Regſamkeit ein ausgeprägtes Empfindungsleben. Dementſprechend werden jetzt die Figuren ſchlanker, zierlicher, proportionierter; die inneren Vorgänge gelangen unmittelbarer zum Ausdruck. Zur Durchführung dieſer neuen Ziele eignete ſich die lavierte Federzeichnung weit beſſer als die Deckfarbenmalerei, und wir finden in der That, daß die junge Richtung vorwaltend hierin zum Vorſchein kommt, während die herkömmliche Weiſe in der anderen Technik noch länger fortlebt.

Der treueſte Ausdruck dieſes Umſchwunges ſind die Illuſtrationen des 1870 bei der Belagerung Straßburgs untergegangenen Hortus deliciarum, abgeſchloſſen rund 1175. Geiſtliches und Weltliches ſammeln ſich, dem Inhalte entſprechend, darin. Während in jenem noch eine gewiſſe Bindung vorhanden iſt, iſt der weltliche Stoff, als neu und friſch auftretend, in ſcharfer Beobachtung und individueller Auffaſſung behandelt. Überhaupt werden jetzt auch nichtgeiſtliche Stoffe illuminiert, wie Heinrichs von Veldeke Eneidt, Triſtan, Vagantenlieder, Rechtsbücher. Die Erfahrungen, die man hierbei machte, mußten heilſam auf die religiöſe Malerei zurückwirken und zu ſelbſtſtändiger Erfaſſung des Inhaltes anleiten. Wenn ferner bisher die Klöſter oder wenigſtens geiſtliche Perſonen die Buchmalerei ausſchließlich betrieben, ſo nehmen jetzt zünftige Meiſter dieſe Aufgabe gleichfalls in die Hand, Leute, die von vornherein, auch bei geringem Können, der Tradition gegenüber unabhängiger ſtanden. So kommt ein friſches Leben in die deutſche Miniaturmalerei hinein.

Die gotiſche Zeit nimmt dieſe Entwickelung auf und fördert ſie weiter. Die Verweltlichung der Buchmalerei erreicht eine weite Ausdehnung. Chroniken und erbauliche Schriften, welche am tiefſten das Intereſſe des Volkes erfaßten, wurden die bevorzugteſten Gegenſtände dieſer volkstümlichen Malerei, welche anfängliche Schwierigkeiten der Technik je länger deſto mehr glücklich überwand. In dieſem auf realiſtiſche Darſtellung gerichteten Kreiſe liegen die ſog. Armenbibeln, Biblia pauperum, Zuſammenſtellungen von Vorgängen aus der hl. Geſchichte nach typologiſchen Geſichtspunkten zur religiöſen Unterweiſung des niederen Volks (Biblia pauperum, nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Konſtanz herausgeg. von Laib und Schwarz, Zürich 1867, neuer Abdruck Würzburg 1892). Daneben geht, angeregt und beeinflußt durch die ſeit Ludwig IX. in kräftiger Aufwärtsbewegung befindliche franzöſiſche Buchmalerei, eine höfiſche Richtung, welche den geiſtigen und geiſtlichen Intereſſen der gebildeten Kreiſe dient und daher ihre Thätigkeit vorwiegend auf die Herſtellung koſtbarer Gebetbücher und illuſtrierten Gedichtſammlungen richtet (Weingartner und Maneſſeſche Liederhandſchrift, vgl. F. X. Kraus, Die Miniaturen der Maneſſeſchen Liederhandſchrift, Straßburg 1887). In Abweichung von der Federzeichnung wird in dieſen Bildern nach franzöſiſchem Vorbilde eine plaſtiſche Modellierung erſtrebt. Karl IV. ſchuf dieſer höfiſchen verfeinerten Kunſt einen Mittelpunkt in Prag. Eigentümlich, aber verſtändlich aus franzöſiſchem Einfluſſe, iſt dieſer Prager Schule die Umrahmung der Initialfigur oder Initialſcene durch reiches, von ernſten und heitern Geſtalten durchſetztes Rankenwerk. In Wien, Trier und ſonſt fand dieſe Richtung gleichfalls Pflege. Indes, wie groß auch die Unterſchiede im einzelnen waren, ſeit dem Beginn des 15. Jahrh. zeigt die deutſche Buchmalerei ein Nachlaſſen, welches bald zu völliger Auflöſung führte.

Die aufblühende romaniſche Architektur ſtellte der Wandmalerei große und dankbare Aufgaben. Die geringen Reſte, aus denen wir ein Urteil gewinnen können, laſſen auf der einen Seite eine Loslöſung von der Geſchloſſenheit und Geordnetheit der karolingiſch-ottoniſchen Kunſt und als Folge davon eine gewiſſe Unſicherheit, aber auf der anderen Seite eine wachſende individuelle Behandlung und ein ſchärferes Sehen erkennen. Der Cyklus weitet ſich, u. a. dadurch, daß er den Schatz der Legende reicher ausſchöpft. Die wechſelnde Raumgeſtalt regte die Phantaſie in formaler und inhaltlicher Beziehung an. So halten ſich Gewinn und Verluſt in der Schwebe. Die Wandmalereien in der Unterkirche zu Schwarzrheindorf bei Bonn 1151—1156 mit reicher Illuſtrierung des Ezechielbuches (Aus'm Werth a. a. O.), die einige Jahrzehnte jüngeren Deckenbilder im Kapitelſaal zu Brauweiler mit der eigenartigen Behandlung des 11. Kapitels des Hebräerbriefes, der alten Märtyrerperikope (a. a. O.), der mannigfaltige, aber in ſtraffer heilsgeſchichtlicher Einheit gehaltene Wandſchmuck im Dome zu Braunſchweig (A. Eſſenwein, Die Wandgemälde im Dome zu Braunſchweig, Nürnberg 1881), die Gemälde endlich im Nonnenchor des Doms zu Gurk in Kärnten (eine Probe bei Lübke-Semrau, Grundriß der Kunſtgeſchichte II, Stuttgart 1901, S. 248) ſind die hervorragendſten Beiſpiele dieſes Stils. Eine bemerkenswerte Probe eines romaniſchen Gemäldes an der Holzdecke einer Pfeilerbaſilika bietet die Michaeliskirche in Hildesheim (c. 1186). Die Gotik brachte dieſe aufwärts ſtrebende Entwickelung zum Stillſtand und Abſterben, da ſie mit ihrer, auf Auflöſung der Maſſen abzielenden Architektur die Wandflächen und vor allem die Gewölbeflächen zerſchnitt. Sie brauchte ſchließlich die Malerei in der Regel nur noch als Dekoration der Bauglieder. Daher bilden eigentliche Wandmalereien in dieſer Zeit eine Ausnahme. (Apſis der Kirche zu Brauweiler; Ramersdorf im Siebengebirge bei Aus'm Werth a. a. O.; Krypta des Baſeler Münſters.) Neu treten in dieſer Zeit in den Cyklus ein die Totentänze, mittelbar und unmittelbar angeregt durch die verheerenden Seuchen des 14. Jahrhunderts und gedacht als Memento mori (Baſel, Berlin, Lübeck und ſonſt; vgl. das Verzeichnis bei Otte, Handbuch der kirchlichen Kunſt-Archäologie des deutſchen Mittelalters I, S. 504 f.). Der Gegenſtand ſtellte den Maler vor eine ganz neue Aufgabe, in deren Durchführung er ſeine Individualität frei walten laſſen konnte.

In Frankreich ſtehen in der romaniſchen Periode Buchmalerei und Wandmalerei hinter den deutſchen Schöpfungen zurück. Dagegen erreicht jene in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Vollendung, in welcher die ſchönſten Werke der Buchmalerei überhaupt entſtanden, wie die beiden Pſalter (les petites heures und les grandes heures) des Herzogs von Berri. Hier iſt die Ausbildung eines wirklich maleriſchen Stils erreicht. England zeigt ſich abhängig von Frankreich. Eigene Wege geht Italien, die in dem folgenden Abſchnitte zu zeichnen ſind.

An monumentaler Entfaltung gehindert durch die gotiſche Architektur, fand die Malerei auf zwei anderen Wegen Gelegenheit der Bethätigung: in dem Tafelbilde und in dem Glasmoſaik. Das Tafelbild tritt ſchon in der romaniſchen Zeit vereinzelt hervor, z. B. als Antependium oder als Altaraufſatz (die drei ſchönen Soeſter Antependien bei Heeremann v. Zuydwyk, Die älteſte Tafelmalerei Weſtfalens, Münſter 1882), doch erſt im ausgehenden Mittelalter beginnt ihre zukunftsreiche Geſchichte. In Deutſchland erſcheinen Prag, Nürnberg und Köln als Brennpunkte der Tafelmalerei. In Prag ſetzt eine blühende Entwickelung unter Karl IV. ein, in Nürnberg entſtand zwiſchen 1418 und 1422 der herrliche Imhoffſche Altar, in deſſen Bildern tiefe ſtimmungsvolle Andacht mit feiner Charakteriſtik ſich vereinigt (H. Thode, Die Malerſchule von Nürnberg im 14. und 15. Jahrhundert, Frankf. a/M. 1891). Vor allem aber iſt Köln die Heimſtätte einer ebenſo durch friedevolle Innigkeit wie durch einzigartige Farbenpracht ausgezeichneten Malerſchule, in der die Namen der Meiſter Wilhelm (14. Jahrh.) und Stephan Lochner (15. Jahrh.) hervorleuchten. Mit und nach der „Madonna mit der Bohnenblüte“, der „Madonna im Roſenhag“ und dem berühmten Dombilde des Meiſters Stephan ſammelt ſich hier eine Reihe von fleißig und fein ausgeführten Bildern, die zwar der Kraft und Aktion entbehren, aber durch ihre ſtimmungsvolle Harmonie den Beſchauer unmittelbar ergreifen. Aus ihnen redet die ſtille, in dem Beſitze göttlichen Friedens ruhende Frömmigkeit der Myſtik zu uns. Daher begreift ſich die reizvolle idylliſche Auffaſſung der Jungfrau, die in lieblicher Erſcheinung auf blumiger Wieſe oder unter blühenden Roſen ſich zeigt und auch da, wo huldigende Geſtalten ſie umgeben, ihre Holdſeligkeit nicht verliert (L. Scheibler und C. Aldenhoven, Geſchichte der Kölner Malerſchule. 100 Lichtdrucktafeln, Lübeck 1894). Eine verwandte Richtung finden wir in Soeſt, wo in der erſten Hälfte des 15. Jahrh. Meiſter Konrad eine auch in die Ferne gehende lebhafte Thätigkeit entfaltete.

Die Verwertung farbigen Glaſes wird für Deutſchland (Tegernſee) und Frankreich (St. Remy) in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. faſt gleichzeitig bezeugt, ſo daß über die Priorität ſich nichts Sicheres entſcheiden läßt, wenn auch die größere Wahrſcheinlichkeit für Deutſchland ſpricht. Das Glasgemälde, richtiger Glasmoſaik, will urſprünglich nichts anderes als Erſatz des bunten Teppichs ſein, der früher zur Dekorierung der Wände und als ſchmuckreicher Fenſtervorhang diente. Deshalb wird in der Zeichnung der Teppichcharakter durchaus aufrecht erhalten. Die älteſten auf uns gekommenen Glasgemälde dieſer Art, fünf Einzelfiguren im Dom zu Augsburg etwa aus dem Jahre 1000 ſind in dieſem Sinne in ganz einfacher Technik ausgeführt. Die einzelnen farbigen Glasſtücke ſind mit Blei zuſammengefügt und haben durch Schwarzloth eine einfache Zeichnung und Modellierung erhalten (Th. Herberger, Die älteſten Glasgemälde im Dom zu Augsburg, Augsburg 1850). Die Figur hat wohl ſchon früh als höchſtes Ziel gegolten. Welche Fülle von Ornamenten jedoch andererſeits die künſtleriſche Phantaſie zu ſchaffen wußte, kann man an den älteren Glasmalereien im Ciſterzienſerſtift Kremsmünſter aus dem 12. Jahrh. lernen, wo im Gehorſam gegen die durch Ordensbeſchluß geforderte Vermeidung von Farben ein ungefärbtes grünliches Glas das Material für ein ungemein reiches, mit Schwarzloth, Braun und Bleiſtreifen ausgeführtes Ornamentenſpiel abgegeben hat (Cameſina, Glasgemälde aus dem 12. Jahrh. in Heiligenkreuz, Wien 1859).

Die Bedürfniſſe des gotiſchen Kirchenbaues mit ſeinen mächtigen Fenſtern gaben der Glasmalerei im 13. Jahrh. (Straßburg, Freiburg) und noch mehr im 14. Jahrh. (Regensburg, Oppenheim, Dom zu Köln) einen hohen Aufſchwung. Durch Vervollkommnung der Technik, vorzüglich durch Erfindung des Überfangglaſes und Erweiterung der Farbenſkala, ſteigert ſie ihre Fähigkeit. Doch beginnt bereits gegen Ende des letztgenannten Jahrhunderts ein Abweichen von dem eigentlichen Zwecke, inſofern unter dem Einfluſſe und im Wettbewerb mit der Malerei eine Aneignung der Art und der Wirkung dieſer erſtrebt wird. Das Moſaik ſetzt ſich mehr und mehr in das Gemälde um. Im 15. Jahrh. iſt der urſprüngliche Charakter faſt ganz aufgegeben. Die ſchönſten Beiſpiele dieſer letzten Phaſe ſind die Glasmalereien in St. Sebald und St. Lorenz (Tucherfenſter) in Nürnberg. Frankreich (Chartres, Le Mans, Bourges) kann gleich hohe Leiſtungen aufweiſen; auch iſt hier die Entwickelung denſelben Weg gegangen. Dagegen ſteht Italien zurück.

Während in der romaniſchen Zeit die Einzelfigur vorwaltet, entfaltet die gotiſche Glasmalerei gern reiche, bewegte Scenen, deren Inhalt ſie aus der hl. Schrift und aus der Heiligengeſchichte entnahm. Beliebt iſt die typologiſche Zuſammenſtellung.

In Italien erhielt ſich, wenn auch in beſcheidenem Umfange, die muſiviſche Malerei, ja ſie erlebte im 12. und 13. Jahrh. in Rom eine Steigerung, die ſich in Anlehnung an die vorhandenen altchriſtlichen Moſaiken vollzieht (S. Clemente, S. Maria in Traſtevere; vgl. de Roſſi, Musaici).

Die Stoffe, aus denen die mittelalterliche Malerei ſchöpfte, waren ſelbſtverſtändlich in erſter Linie bibliſche. Doch iſt die Kenntnis der hl. Schrift in den meiſten Fällen keine unmittelbare, ſondern auf dem Wege der gottesdienſtlichen Leſungen, der Gebetbücher, der Predigt und auf andere indirekte Weiſe zugeführt. Dadurch wurde eine originale Erfaſſung des Gegenſtandes natürlicherweiſe erſchwert oder gar ganz ausgeſchloſſen, und der Zwang des Anſchluſſes an die Tradition auferlegt. Die ſeit alters angenommenen typologiſchen Zuſammenhänge des Alten und Neuen Teſtaments erfuhren im Verlaufe des Mittelalters eine immer genauere Spezialiſierung bis zu dem Schema ante legem, sub lege, sub gratia (z. B. Gaben Melchiſedeks, Manna, Abendmahl, vgl. Kraus II, S. 270 ff.). Ein bezeichnender Niederſchlag davon ſind die ſog. Armenbibeln (ſ. o.). Der blühende Marienkultus verſchaffte ſich gleichfalls Eingang in der Typologie und Allegorie der mittelalterlichen Kunſt, wobei beſonders das Hohelied Dienſte leiſtete. Die Legende, die Liturgie, die kirchliche, der wunderſame antik-chriſtliche Phyſiologus (Lauchert, Geſchichte des Phyſiologus, Straßburg 1889; Strzygowski ſ. oben unter Nr. 3), Volksvorſtellungen, gelehrte Spitzfindigkeiten u. a. floſſen hier zuſammen, um eine reiche, bewegliche Mannigfaltigkeit zu ſchaffen (A. Springer, Über die Quellen der Kunſtvorſtellungen im Mittelalter ASG phil.-hiſt. Kl. XXXI, Leipzig 1879).

5. Die neue Zeit. — Jak. Burckhardt, Die Kultur der Renaiſſance in Italien, 4. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1885; derſelbe, Der Cicerone. Anleitung zum Genuß der Kunſtwerke Italiens, 5. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1884; H. Wölfflin, Die klaſſiſche Kunſt. Eine Einführung in die italieniſche Renaiſſance, München 1899; Philippi, Kunſtgeſchichtliche Einzeldarſtellungen, Leipzig 1897 ff.; Künſtler-Monographien (ſ. oben eingangs); Knackfuß und Zimmermann, Allgemeine Kunſtgeſchichte II, Leipzig 1900: Zimmermann, Das Zeitalter der Renaiſſance (in Verbindung mit Michaelſon, Schottmüller, Brinckmann); F. X. Kraus, Geſch. der chriſtlichen Kunſt, II, 2, 1, Freib. 1900; Dehio, Die Kunſt des 17. und 18. Jahrh., Leipz. 1900; Roſenberg, Geſchichte der modernen Kunſt von der franzöſiſchen Revolution bis auf die Gegenwart, 2. Ausg., 3 Bde, Leipz. 1893 ff.; Muther, Geſch. der Malerei im 19. Jahrh., 3 Bde, München 1893 ff.

Die mittelalterliche Kunſt ruht in der Tradition. Im Wechſel der Stile, im Aufgang und Niedergang des Könnens wird immer wieder die feſte Verknüpfung ſichtbar, welche die Gegenwart in dem Zuſammenhange mit der Vergangenheit hält. Wohl treten gegen Ende des Mittelalters überall Anſätze zu individueller und naturaliſtiſcher Geſtaltung hervor, aber die ganze Art des mittelalterlichen Menſchen und der mittelalterlichen Weltanſchauung drängt davon ab. Ein Übergang zu einem Neuen lag außerhalb der Möglichkeit; ein Neues konnte nur auf dem Wege der Umwälzung oder des Bruches kommen. Und ſo kam es auch. Im 14. Jahrhundert nämlich gelangt in Italien eine Weltanſchauung zur Erſcheinung und in raſchem Siegeslaufe zur Herrſchaft, deren Eigenart der Individualismus, die freie Durchſetzung der Perſönlichkeit iſt. Sie proklamiert die Freiheit des Ich gegenüber dem Denken und der Sitte der Geſamtheit. In der Anwendung auf die Politik, die Wiſſenſchaft, das allgemeine Kulturleben führte ſie notwendig zu einer radikalen Abkehr von dem Beſtehenden und Giltigen. Nirgends aber tritt ihre Wirkung umfaſſender, tiefer und glänzender hervor als in der Kunſt. Sie löſte dieſe von dem beengenden Herkommen, zerbrach die Schranken und wies dieſelbe dahin, wohin ſie gehört, in die künſtleriſche Phantaſie. Aber dieſe Phantaſie war nicht gleich Willkür, ſondern nahm ihre Erkenntniſſe und Maßſtäbe aus der Natur. Natur und Individualismus, dieſe beiden Mächte walten jetzt in dem neu eroberten freien Gebiete künſtleriſchen Schaffens.

Die Führung hat die glanzvolle Republik Florenz. Bereits Giotto (geb. wahrſcheinlich um 1266 — Wandgemälde in Aſſiſi und Padua) kündet in ſeinem Streben nach ſchlichter Wahrheit und Wahrhaftigkeit die neue Zeit an, ja ſteht ſchon in ihr (Thode in Künſtler-Monographien 1899); in Maſaccio (geſt. 1428) und Maſolino (geſt. um 1447) erſcheint ſie bereits in vollem Anzuge; der farbenfrohe frühere Mönch Filippo Lippi (geſt. 1469) führt die heilige Geſchichte auf weltlichen Boden, ohne jedoch ihre Geſtalten den Zauber religiöſer Poeſie verlieren zu laſſen. Seine Schüler, ſein Sohn Filippino Lippi (geſt. 1504) und der ernſtere, ſpäter ganz in den Bannkreis Savonarolas gekommene Sandro Boticelli (geſt. 1510), gehen in ſeinen Spuren. Mit dem von einem großen monumentalen Zuge beherrſchten Domenico Ghirlandajo (geſt. 1494) ſchließt die Frührenaiſſance in Florenz. In dieſem inhaltreichen Leben und Streben kommt noch einmal, aber nicht ungebrochen, die Überlieferung zum Worte, in dem frommen Kloſterbruder Giovanni da Fieſole, kurzweg Fra Angelico genannt (geſt. 1455). An gewiſſenhafter Sorgfalt, in der Gabe, die feinſten Schwingungen der Seele zum Ausdruck zu bringen, und in dem Verſtändnis, frommen Sinn und Herzensreinheit im Bilde wiederzugeben, überholt ihn niemand. Doch hat auch die neue Zeit je länger, deſto mächtiger auf ihn gewirkt. Er blickt rückwärts und vorwärts (Beiſſel, Fra Angelico da Fiſeole, Freiburg 1895). Das Kloſter S. Marco in Florenz enthält eine Summe ſeiner Wandmalereien (Vict. Schultze, Das Kloſter S. Marco in Florenz, Leipzig 1888).

In die neue Strömung geht auch Umbrien ein, doch mit einer gewiſſen provinzialen Reſerve. Länger wirken hier mittelalterliche Empfindungen nach. Einflußreich ſteht hier Piero dei Franceſchi (geſt. 1492), deſſen bedeutender Schüler der große Dramatiker Luca Signorelli iſt (geſt. 1523 — die eſchatologiſchen Malereien zu Orvieto). Während jedoch bei dieſem noch die Florentiner nachklingen, iſt Pietro Perugino (geſt. 1524), bekannt als

Lehrer Raphaels, ein echter Repräſentant der umbriſchen Schule, deren Eigentümlichkeit er in ſeinen älteren, warm empfundenen und fein abgemeſſenen Darſtellungen zum Ausdruck brachte. Oberitalien fand in Andrea Mantegna (geſt. 1506) einen Meiſter von tiefem Verſtändnis für die Antike und lebensvoller, dramatiſcher Charakteriſtik bis zu derbem Realismus (Pietà in Mailand), und in Venedig entfaltete Giovanni Bellini (geſt. 1516) in ſeinen Gemälden einen unübertroffenen Zauber von Licht- und Farbenwirkung. In ſeinen Werken bewährten ſich die Vorzüge, welche die damals durch Antonello da Meſſina in Italien eingeführte niederländiſche Ölfarbenmalerei gewährte.

Auf dieſem neubearbeiteten Boden erhebt ſich die Hochrenaiſſance. Florenz verliert ſeine Vorherrſchaft in der Kunſt an Rom. Aus der freien, mannigfaltigen und erfolgreichen Bewährung im Zuſammenhandeln von Erfahrung der Wirklichkeit und künſtleriſchem Empfinden erwächſt eine auf das Monumentale, Erhabene und Vornehme gerichtete Stimmung, welche mehr als vorher der Erreichung der Schönheit und zwar vor Allem der Schönheit des menſchlichen Körpers zuſtrebt. Die vollendete Kompoſition, die ungehinderte Ausprägung der Bewegung erſcheinen jetzt wertvoller als der Reiz der Farbe. Die höchſten Aufgaben werden gedacht und ausgeführt. Die Künſtler empfinden ſich als hohe Führer der Menſchheit, und weltliche und geiſtliche Herren bewerben ſich um ſie. In dieſen neuen Zielen, welche die Gegenwart hoch über die Vergangenheit hob, in welcher ſie doch tief wurzelte, fühlte man ſich in Geiſtesverwandtſchaft mit der Antike, erweckte ſie und machte ſich ihr zum Jünger, ohne die eigene Art dabei zu verlieren. In drei Männern gipfelt dieſe Hochrenaiſſance: Lionardo da Vinci (geſt. 1519), Raphael Santi (geſt. 1520) und Michelangelo Buonarroti (geſt. 1564).

Lionardo hat im Refektorium von S. Maria delle Grazie in Mailand dem hl. Abendmahl eine künſtleriſche Wirklichkeit gegeben, die unerreicht iſt (E. Frantz, Das hl. Abendmahl des Lionardo da Vinci, Freiburg 1885). Aus Raphaels unerſchöpflicher Phantaſie erſtanden in langer Reihe wunderbare Schöpfungen, deren Inhalt Maria bald in jungfräulichem (Madonna del Granduca), bald in mütterlichem (Madonna della Sedia; Madonna Siſtina in Dresden) Liebreiz, die hl. Geſchichte in ſchöner Wahrheit (ſog. Bibel Raphaels in den Loggien und die Teppiche), die weltbeherrſchenden Mächte (Disputa, Schule von Athen, Poeſie, Recht in der Stanza della Segnatura) und neben anderen religiöſen zahlreiche weltliche Gegenſtände (Portraits, Geſchichte der Pſyche in der Farneſina) bilden, bis ſie in der unvergleichlichen Verklärung Chriſti (Juſti, Die Verklärung, Gemälde Raphaels, Leipzig 1870), in höherem Tone ausklangen. Der ganze Sturm und Drang der Renaiſſance, ein gigantiſches, ein allen Hinderniſſen gewachſenes Wagen und ein immer auf das Größte gerichteter Sinn charakteriſieren den gewaltigſten Mann dieſer Epoche, Michelangelo. Aufs tiefſte erfaßt von den reformatoriſchen Gedanken, welche damals auch Italien durchzogen und in ſeiner Freundin, der Dichterin Vittoria Colonna, eine Heimat gefunden hatten, brach er mehr als ein anderer mit der künſtleriſchen Überlieferung (Chriſtus in S. Maria ſopra Minerva). Im Stile eines grandioſen Epos malte er die Urgeſchichte der Menſchheit an der Decke der ſixtiniſchen Kapelle. Doch liegt ſeine Hauptthätigkeit auf dem Gebiete der Bildnerei, ja auch ſeine Malweiſe iſt plaſtiſch geartet (H. Grimm, Michelangelo, 2 Bde, 6. Aufl., Berlin 1890; A. Springer, Raffael und Michelangelo, 2 Bde, 3. Aufl., Berlin 1895; Juſti, Michelangelo. Beiträge zur Erklärung der Werke und des Menſchen, Leipzig 1900).

Von dieſen Männern gingen, ſei es in Einzelwirkung, ſei es in Geſamtwirkung, Einflüſſe durch ganz Italien. Nur in Venedig verblieb man auf den Wegen, welche Bellini gewieſen. Die hohen Kunſtideale der Klaſſiker der Renaiſſance vermochten nicht die Venetianer aus dem engeren Kreiſe der Wirklichkeit herauszudrängen, aber es gelang ihnen, in dieſer Selbſtbeſchränkung die Farbenwirkung zu einer Mannigfaltigkeit und Vollendung zu ſteigern, welche einen mächtigen Eindruck übte. Giorgione (geſt. 1510), Palma Vecchio (geſt. 1528), vor allem aber der produktive Tizian (geſt. 1576 — Zinsgroſchen in Dresden) repräſentieren in aufſteigender Linie dieſe wirkungsvolle Virtuoſität. Der letzte bedeutende Vertreter der venetianiſchen Schule iſt Paolo Veroneſe (geſt. 1588 — Gaſtmahl bei Simeon, Venedig). Abſeits von dem Venetianer ſteht der große, der Schule von Ferrara-Bologna angehörende Correggio (geſt. 1534).

Die Renaiſſance ſtellte den Künſtlern monumentale Aufgabe auf dem Gebiete der Freskomalerei. Ihre größten Schöpfungen liegen in dieſem Kreiſe. Wenn hierin ein gewiſſer Zuſammenhang mit dem Mittelalter beſteht, ſo iſt eine neue Erſcheinung die weite Verbreitung der Tafelmalerei. Dafür iſt die Renaiſſance bahnbrechend geworden.

Unabhängig von Italien entwickelte ſich in den Niederlanden im Verlaufe des

15. Jahrhunderts auf einem, durch ein kräftiges, vorwärtsſtrebendes Bürgertum fruchtbaren Boden eine Malerei, die zwar an Formenſchönheit hinter der italieniſchen Renaiſſance zurückbleibt, aber in ſcharfer Beobachtung und liebevoller Aufnahme der Wirklichkeit ihr gleichkommt und an Farbenſchönheit ſie weit überholt (Wauters, Die vlämiſche Malerei, deutſch Leipzig 1893). Die hier zuerſt zu höherer Technik ausgebildete Ölmalerei gewährte ein einzigartiges Mittel, dem Farbenverſtändnis zum Ausdruck zu verhelfen. Ohne daß wir über die ältere Geſchichte dieſer Malerei etwas Genaueres wiſſen, tritt ſie uns in den beiden Brüdern Hubert (geſt. 1426) und Jan van Eyck (geſt. 1440) aus Maaseyck bei Maſtricht in glänzender Entfaltung entgegen. Der Genter Altar (Teile in Gent, Brüſſel, Berlin, vollendet 1432), an dem vorzüglich Hubert beteiligt iſt, zeigt dieſe Eigentümlichkeiten in vollendeter Ausprägung; die reiche Skala der Stimmungen, die in himmliſche Freude und ſeeligen Frieden ausklingen, die Fülle der Geſtalten, die alle in der Wirklichkeit wurzeln, ohne darin ſich zu begrenzen, die lieblichen, in weite Fernen gezogenen Landſchaftsbilder ſind in die herrlichſte, in wunderbarem Reichtum ſpielende Farbenharmonie gefaßt (Dürer: „ein überköſtlich, hochverſtändig gemähl.“). Dieſe flandriſche Schule wurde nach dem Tode Jan van Eycks überholt durch die brabanter, welche der Franzoſe Roger van der Weiden (geſt. 1464) zu Anſehen brachte, den gewiſſe Züge mit den van Eycks verbinden, aber ein ſtarkes Pathos und eine gewiſſe Herbigkeit andererſeits von ihnen ſcheiden. Unter ſeinem Einfluſſe ſteht der Deutſche Hans Memling (geſt. 1495 in Brügge), der im Jüngſten Gericht zu Danzig eine hochdramatiſche Wirkung erzielte. Mit der Tafelmalerei erreichte in den Niederlanden die Miniaturmalerei durch ſaubere Technik, zierliche Ausführung und phantaſievolle Ornamentik die höchſte Stufe der Entwickelung. Im 16. Jahrhundert machen ſich italieniſche Einflüſſe in ſteigendem Maße geltend, neben welchen jedoch eine einheimiſche Schule (Quinten Maſſys, Pieter Brueghel d. Ä., Lucas van Leyden) die alten Überlieferungen würdig feſthält.

Der niederländiſche Einfluß drängte auch nach Deutſchland vor und erreichte zunächſt Köln. Auch in der in Kolmar ſich ſammelnden oberrheiniſchen Schule gewann er Boden, doch ihr Haupt, Martin Schongauer (geſt. 1491), befreite ſich auf dem Wege liebevoller Verſenkung in die Natur aus der Abhängigkeit von Roger van der Weiden und bildete ſich eine durch Erfindung, Tiefe und Innigkeit charakteriſierte wirkungsvolle Eigenart aus. Die ſchwäbiſche Schule fand in dem Ulmer Bartholme Zeitblom (geſt. nach 1517) einen ſchlichten, wahren und vornehmen Künſtler von großer Wirkung und gar in dem Augsburger Hans Holbein d. Ä. (geſt. 1524) einen zwar nicht tiefen, aber dramatiſchen, Wahrheit und Schönheit vereinigenden, in ſeiner ſpäteren Entwickelung von der italieniſchen Renaiſſance beherrſchten Vorläufer einer neuen Zeit deutſcher Kunſt, wie in ſeinem Zeitgenoſſen und Landsmanne Hans Burgkmair (geſt. 1531). Die fränkiſche Schule mit Nürnberg als Mittelpunkt nimmt zwar in der Bildnerei den erſten, in der Malerei dagegen nur einen mittleren Rang ein (Michel Wolgemut, geſt. 1519).

In der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts entfaltet ſich die deutſche Malerei zur höchſten Blüte, und zwar weſentlich aus eigener Kraft und ohne ihre Eigenart aufzugeben. In den Vordergrund treten jetzt der Kupferſtich, eine deutſche Erfindung (Friedr. Lippmann, Der Kupferſtich, Berlin 1893) und der Holzſchnitt (C. v. Lützow, Geſchichte des deutſchen Kupferſtiches und Holzſchnittes, Berlin 1891); ſie ſtellen ſich gleichwertig neben die Malerei. Hier ſetzt epochemachend Albrecht Dürer ein. Geboren am 21. Mai 1471 in Nürnberg als Sohn eines Goldſchmiedes, erhielt er in der Werkſtätte Wolgemuts die erſte Ausbildung in der Malkunſt (1486—89), ging dann auf die Wanderſchaft, die ihn weſtlich nach dem Elſaß, ſüdlich bis Baſel führte (1490—1494), und ſuchte dann, nachdem er ſich inzwiſchen mit Agnes Frey einen Hausſtand gegründet, Venedig auf (1494/95). Dieſe Reiſe gab ihm mächtige landſchaftliche Anregungen, durch die er der eigentliche Schöpfer des bis dahin nur acceſſoriſch und ſchematiſch behandelten Landſchaftsbildes wurde, während die Einwirkungen italieniſcher Kunſt geringfügig waren. Sein erſtes großes Werk, 15 Holzſchnittblätter zur „heimlichen Offenbarung Johannis“ 1498 (darin als ein Hauptblatt die „Apokalyptiſchen Reiter“) ſtellten ſein auf glückliche Erfaſſung der Wirklichkeit und dramatiſche Geſtaltung gerichtete Meiſterſchaft zuerſt heraus. Die ſeit 1504 ausgegebenen 20 Bilder des „Marienlebens“ (darunter Geburt der Maria, Ruhe in Ägypten und Abſchied Jeſu von ſeiner Mutter) zeigen ſeine einzigartige Gabe poeſievoller, tief empfindender Kleinmalerei in Verbindung mit ganzem Verſtändnis für große Vorgänge. Dazwiſchen fallen die Anfänge der Paſſionsholzſchnittfolgen. Das Leiden Chriſti beſchäftigte ſeine künſtleriſche Phantaſie fortdauernd, weil es ihm ein wertvolles Stück ſeines religiöſen Beſitzes war. In der „Großen Paſſion“ (12 Holzſchnitte, abgeſchloſſen 1511) wird die durch die populäre Auffaſſung und die geiſtlichen Schauſpiele veranlaßte Derbheit der vollen Würdigung hinderlich, auch iſt die Zeichnung des Künſtlers durch den Holzſchneider oft verdorben, dennoch erweiſt ſich der mächtige dramatiſche Zug, der das Ganze trägt, äußerſt wirkungsvoll. Die „Kleine Paſſion“ (37 Schnitte in kleinem Format, abgeſchloſſen 1511), als Volks- und Andachtsbuch gedacht, vereinfacht den reichen Aufwand von Figuren und erſtrebt ſchlichte Erzählung. Die „Kupferſtichpaſſion“ (16 kleine Blätter, 1507—1513) bemüht ſich erfolgreich um harmoniſche, milde Abſtimmung. Die „Grüne Paſſion“, 12 mit Feder und Pinſel in Helldunkel auf grünem Grunde ausgeführte Zeichnungen (1504, Albertina in Wien) geht in derſelben Richtung. Eine fünfte, auf der niederländiſchen Reiſe begonnene Serie kam nicht zum Abſchluß. Das unausgeſetzte Ringen Dürers, für die von ihm in der Tiefe ſeines religiöſen Empfindens erfaßte Paſſion die entſprechende Form zu finden, führt ihn zu immer vollendeter Geſtaltung dieſes Stoffes. Mit dieſen Holzſchnittwerken adelte er zugleich die Technik des Holzſchnittes, der bis dahin nur für niedere Dienſte in Anſpruch genommen und auf die Ergänzung durch die Farbe angewieſen war. Jetzt gewann er volle Selbſtſtändigkeit. Dasſelbe gilt vom Kupferſtich, für den der Umſtand vorteilhaft wurde, daß Zeichner und Stecher hier eine Perſon waren. In der Abtönung von Licht und Schatten in Verbindung mit lebenswahrer Erfaſſung der Wirklichkeit erzielte Dürer die höchſten Eindrücke. Zu den hervorragenderen Stücken zählen: der verlorene Sohn, Madonna mit der Meerkatze, der hl. Euſtachius, Adam und Eva, Chriſtus am Kreuze (1508), ferner die drei Meiſterſtiche (1513/14) Ritter, Tod und Teufel (der miles christianus), Hieronymus im Gehäuſe, unübertroffen durch die Lichtwirkung, und Melancholie (die forſchende Wiſſenſchaft); endlich der hl. Antonius in Andacht. Auch hat Dürer das Kupferſtichportrait geſchaffen. Seine geſtochenen und gemalten Bildniſſe zeichnen ſich durch Wahrheit und Sorgfalt aus (Melanchthon, Pirkheimer, Albrecht von Mainz, Friedrich d. Weiſe, Holzſchuher, Jakob Muffel, Selbſtportraits). Damit ſind auch ſeine Gemälde (Adam und Eva in Madrid, Allerheiligenbild in Wien, Anbetung der Könige in Florenz) charakteriſiert, vor allem ſein letztes großes Bild: die ſog. vier Temperamente oder die vier Apoſtel, nämlich Paulus, Johannes, Markus, Petrus, in welchem er zugleich ſeine evangeliſche Geſinnung offen bezeugte. Denn wie er das Auftreten Luthers freudig begrüßte und in Melanchthon einen perſönlichen Freund fand, ſo iſt er bis zuletzt auf ſeiten der Reformation verblieben. Ein zweiter Aufenthalt in Venedig (1505 bis 1507) hat nicht vermocht, ſeine deutſche Art zu trüben, ebenſowenig eine niederländiſche Reiſe (1520—1521). Nach kurzer Krankheit ſtarb er am 6. April 1528 in einem Alter von 57 Jahren.

In Dürer ſind der Künſtler und der Menſch eins. Wie man von ſeiner Perſönlichkeit den vollen Eindruck der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit empfängt, ſo war auch ſeine Kunſt Wirklichkeit und Wahrheit. Sie dazu zu machen, mußte ihm um ſo leichter werden, da in ihm das tiefſte Verſtändnis für die bunte Mannigfaltigkeit der Erſcheinungswelt lebte. Das Moment der Schönheit ſtand bei ihm hinter der Wahrheit zurück, daher fehlt ſeinen Schöpfungen das unmittelbar Gewinnende der Italiener. Doch iſt ſeine Kunſt darum nicht vulgärer Realismus, ſondern ſtets die Wirklichkeit im Reflex einer feinen Empfindung. Ein hervortretender Zug ſeines künſtleriſchen Schaffens iſt der unermüdliche Drang ſich weiter zu bilden. Er kennt kein Ausruhen. Er faßte ſeine Kunſt als einen gottgeſetzten Beruf. Daher kann er als Künſtler nicht verſtanden werden in Abſehen von ſeiner Religioſität. Die aus dem elterlichen Hauſe ererbte Frömmigkeit war ihm lebendiger, bewußter Beſitz und ſchloß ſich daher weit und tief dem neu verkündigten Evangelium auf. Eine gewiſſe Neigung zum Reflektieren über Kunſttheorien und Geheimniſſe der Proportion iſt ohne weſentlichen Einfluß auf ſeine Kunſt geweſen, an der wir faſt ohne Abzüge uns heute noch ſo freuen können wie die Zeitgenoſſen, ja vielleicht noch mehr als dieſe. Er iſt der unübertroffene Meiſter deutſcher Kunſt und darf in ſeiner Art den Größten im Gebiete der Kunſt zur Seite geſtellt werden (Max Thauſing, Dürer, 2. Aufl., Leipzig 1884, grundlegend; Ant. Springer, Albrecht Dürer, Berlin 1892; beſonders M. Zucker, Albrecht Dürer, Halle 1900 in den Schriften des Vereins f. Reformationsgeſchichte XVII, daſelbſt auch nähere Litteratur).

Von Dürer gehen aus, entfernen ſich aber von ihm durch Vorliebe für derbe Stoffe und volkstümliche Geſtalten die in die anabaptiſtiſche Bewegung verwickelten „drei gottloſen Maler“ Georg Pencz, Hans Sebald Beham und deſſen jüngerer Bruder Barthel Beham, alle drei wichtig für die Geſchichte des Kupferſtiches (Lippmann a. a. O. S. 88 ff.). Auch in der oberrheiniſchen Schule ſind Dürerſche Einflüſſe ſpürbar, ſo in Matthias Grünewald (geſt. um 1529), der aber andererſeits durch ſeinen rückſichtsloſen Realismus, ſeine Richtung auf leidenſchaftlichen Ausdruck und den vorwaltend maleriſchen Charakter ſeiner Kunſt („der deutſche Correggio“) eine ſelbſtſtändige Erſcheinung darſtellt. Ihm nahe verwandt iſt Hans Baldung, gen. Grien (geſt. 1545), deſſen Eigenart beſonders in ſeinen Holzſchnitten (die drei Hexen, Chriſtus am Kreuze) heraustritt. Mit Dürrer ſowohl wie mit Grünewald ſteht in Zuſammenhange Albrecht Altdorfer, das Haupt der Regensburger Schule (geſt. 1538), der Vertreter einer „liebenswürdigen Romantik“.

Die Richtung der ſchwäbiſchen Schule auf Berührung mit der italieniſchen Renaiſſance und die Erhebung überhaupt der deutſchen Kunſt zu einer deutſchen Renaiſſance vollendet ſich in Hans Holbein d. J. Geboren 1497 in Augsburg als Sohn des obengenannten Hans Holbein und in dem Atelier des Vaters ausgebildet, ſchuf er ſich zuerſt in Baſel eine Stätte ſeiner Wirkſamkeit, weilte darauf zwei Jahre (1526—1528), ausſchließlich mit Bildnismalerei beſchäftigt, in England, kehrte dann nach Baſel zurück, um nach kurzer Zeit (1532) wiederum England aufzuſuchen, wo eine Fülle von Aufträgen an ihn kam. Er ſtarb 1543 in London an der Peſt. Sein ſittliches Leben zeigt dunkele Flecken; er war ein internationaler Abenteurer, kühl, von tieferen Empfindungen unberührt. Sein Kunſtideal entbehrte des ethiſchen Inhaltes. Dem gegenüber aber ſteht die unübertreffliche Befähigung, die Dinge in ihrer wirklichen Erſcheinung aufzufaſſen. Daher ſeine Bedeutung als Bildnismalerei (Erasmus, Bonifazius Amerbach, Erzbiſchof Warham, Georg Giſze, ſeine Familie); er ſuchte nur die Perſon ſelbſt in ungebrochener, von keinem Gedanken des Darſtellenden berührten Wirklichkeit. Dazu kommt ſeine auf deutſchem Boden einzigartige koloriſtiſche Begabung. In der „Madonna des Bürgermeiſters Meyer“ (1525—1526) ſchuf er ein Meiſterwerk, das ebenbürtig neben den „Vier Apoſteln“ Dürers ſteht. In ſeinen Paſſionsdarſtellungen andererſeits ſchreitet er weit über die „Große Paſſion“ bis zum abſtoßendſten Naturalismus fort; es fehlt jeder Kontakt zwiſchen dem Stoffe und den religiös ziemlich indifferenten, obſchon proteſtantiſch beſtimmten Künſtler (Chriſtus im Grabe, Baſel). Dagegen trifft er mit ſeinen 94 Illuſtrationen zum AT in ſchlichter Erzählung vortrefflich den epiſchen Ton. Auf ſeite der Reformation ſtehend, hat er hiermit, ferner in Einzelholzſchnitten wie „Der Ablaßkrämer“ und „Chriſtus das wahre Licht“, dann in der ſatieriſchen Paſſion, in welcher Mönche und Pfaffen als Richter und Henker Chriſti auftreten, den neuen religiöſen Ideen Förderung verſchafft. In gewiſſem Sinne gehören hierher auch ſeine Totentanzbilder (45 Blätter, entſtanden gegen 1525, veröffentlicht Lyon 1538), welche die Allgewalt des Todes mit erſchreckender Wahrheit in großer dramatiſcher, abgerundeter Geſtaltung zum Ausdruck bringen, nicht ohne beſtimmte Tendenz gegen die herrſchende Kirche und die oberen Geſellſchaftskreiſe (Ausgabe von Lippmann, Berlin 1878; Hirth, München 1884). Auch mit kunſtgewerblichen Arbeiten beſchäftigte ſich Holbein, wie überhaupt ſeine künſtleriſche Thätigkeit in die Weite ging. Wenn Dürer noch Zuſammenhänge mit der Überlieferung aufrecht erhält, ſo hat Holbein gänzlich damit gebrochen und in einer Verbindung des Deutſchtums mit dem Geiſte der italieniſchen Renaiſſance eine neue Epoche eingeleitet. An Farbe und Formenſchönheit überholt er Dürer, ſteht aber an Tiefe, Ideengehalt und Volkstümlichkeit hinter ihm zurück (A. Woltmann, Holbein und ſeine Zeit, 2. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1874 ff.).

Ein Vermittler oberdeutſcher Kunſt nach den ſächſiſchen Ländern war Lukas Cranach d. Ä. aus Kronach in Oberfranken, den Friedrich d. W. 1505 als Hofmaler nach Wittenberg berief, wo er in angeſehener Stellung — er war zweimal Bürgermeiſter — lebte. Ein treuer Anhänger der Reformation und des kurfürſtlichen Hauſes, hat er durch Portraits der Reformatoren und fürſtlicher Herren evangeliſcher Geſinnung, durch bibliſche Bilder und ſonſtige Darſtellungen von beſtimmter religiöſer und kirchlicher Tendenz (die Kreuzigung Chriſti in der Stadtkirche zu Weimar, Geſetz und Evangelium in Schneeberg, Paſſionale Chriſti und Antichriſti, Papſteſel) ſein künſtleriſches Können in den Dienſt der Kirchenerneuerung geſtellt. Seine älteren Arbeiten ſind friſch und farbenwirkſam und ſtrahlen oft eine tiefe Empfindung aus, ſpäter iſt er durch ein Übermaß von Aufträgen und anderweitige Beſchäftigungen zu handwerksmäßigem Betrieb mit Gehilfen übergegangen. „Tüchtiges leiſtete er im Bildnis; wohl darf er auch hier nicht mit Dürer oder Holbein verglichen werden, da ſein Auge weder den Tiefblick Dürers noch die maleriſche Empfänglichkeit Holbeins hatte, aber ſeine ſchlichte Auffaſſung, ſeine ſichere Hand waren recht dazu angethan, einfache, ungebrochene Naturen in echter Treue wiederzugeben“ (Janitſchek). Die Unterſchiede ſind im einzelnen jedoch groß. Das Meiſte unter den zahlloſen Portraits iſt handwerksmäßige Maſſenarbeit. Seine weiblichen Bildniſſe entbehren faſt immer der Individualität. Cranach ſtarb 1553 in Weimar (Lindau, L. C., ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Reformation, Leipzig 1883; L. Grote, L. C., der Maler der Reformation, Dresden 1883). In den ſpäteren Geleiſen ſeines Vaters wandelt ſein Sohn Lukas Cranach d. J. (geſt. 1586).

Im 17. Jahrhundert tritt infolge des wirtſchaftlichen Niederganges in der Geſamtentwickelung Deutſchlands überhaupt ein ſtarker Rückgang der Malerei ein, der ſich bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts fortſetzt. In Daniel Chodowiecki (1726—1801) fand ſich wieder ein ſcharfſehender, humorvollen Künſtler, der zwar großen Aufgaben nicht gewachſen war, indes in der Kleinmalerei des bürgerlichen Lebens eine glückliche Hand hatte. Der in der Litteratur und in der Kunſtforſchung (Winckelmann) in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erwachende Klaſſicismus (Raphael Mengs, Angelika Kauffmann, Wilhelm Tiſchbein, Jakob Asmus Carſtens) behauptete ſich bis tief in das folgende Jahrhundert hinein und erzielte beſonders in der Landſchaft Erfolge (Joſeph Koch geſt. 1839; Karl Rottmann geſt. 1850, Friedrich Preller geſt. 1878), aber der Umſchlag der Stimmung, die in Goethe ihren Haupthalt hatte, wurde ihr verhängnisvoll. Aus der Romantik erwuchs ihr als Gegner eine Auffaſſung und Malweiſe, die im Mittelalter ihre Ideale ſuchte und mit Vorliebe an die vorraphaeliſche Malerei anknüpfte. Dieſe ſog. Nazarener (der Konvertit Friedrich Overbeck, geſt. 1869, Phil. Veit, geſt. 1878, Joſeph Führich, geſt. 1876, Eduard Steinle, geſt. 1886), unter deren Einwirkungen auch die eigentlich proteſtantiſchen Maler Karl Gottfried Pfannſchmidt (geſt. 1887), Bernhard Plockhorſt (geb. 1825), Heinrich Hofmann (geb. 1824) ſtehen, während Peter Cornelius (geſt. 1867 — Kartons für den Campoſanto in Berlin) und Julius Schnorr von Carolsfeld (geſt. 1872 — Bilderbibel) und W. Steinhauſen nur loſe damit zuſammenhängen, haben eine vertiefte Ausprägung des religiöſen Innenlebens oft glücklich erreicht, aber im allgemeinen iſt ihre Auffaſſung der heiligen Geſchichte und der religiöſen Stoffe überhaupt ſchwächlich, ſentimental und unwahr. Eine geſunde, allerdings zuweilen in das Extrem überſpringende Gegenwirkung, welche auf geſchichtliche Wahrheit ausging, iſt neuerdings erfolgreich hervorgetreten und hat u. a. in Eduard von Gebhardt in Düſſeldorf (geb. 1838, vgl. Schaarſchmidt, Ed. v. Gebhardt, München 1899) und in hervorragender Weiſe in Fritz v. Uhde in München (geb. 1848) Geltung erlangt. Sie bildet aber nur einen Ausſchnitt aus einer mächtigen Vorwärtsbewegung der Malerei überhaupt, deren hohe Bedeutung durch einzelne Verirrungen nicht geſchmälert werden kann.

Im Gegenſatz zu Deutſchland hielt ſich in Italien im 17. und 18. Jahrhundert die Malerei auf einer gewiſſen Höhe. Idealismus (Guido Reni geſt. 1642: Aurora in Palazzo Roſpiglioſi zu Rom, Eccehomo in Dresden; Carlo Dolci geſt. 1686: hl. Cäcilie in Dresden) und Realismus (Caravaggio geſt. 1609; Spagnoletto geſt. 1656) gehen nebeneinander oder kreuzen ſich. Dagegen erreicht in Spanien die Malerei im 17. Jahrhundert überhaupt erſt die volle Entfaltung ihrer klaſſiſchen Eigenart, welche durch eine erſtaunliche Technik und ein außergewöhnliches koloriſtiſches Verſtändnis beſtimmt wird. Dem großen Realiſten Velasquez (geſt. 1660), deſſen Talent ſich beſonders im Bildnis entfaltet, ſteht ſein jüngerer Zeitgenoſſe, der für ſchwärmeriſch religiöſe Stoffe empfängliche, von echt ſpaniſch-katholiſcher glühender Religioſität erfüllte Murillo (geſt. 1682) ebenbürtig zur Seite (Viſionen, Konzeptionen, Heiligenleben, Madonnen). Auch die franzöſiſche Malerei findet erſt im 17. Jahrhundert in Nicolas Pouſſin (geſt. 1665) ihren größten, im Geiſte des Klaſſicismus ſchaffenden Vertreter, von dem die Landſchaftsmalerei nachhaltige Impulſe empfängt, um bald darauf in Claude Lorrain (geſt. 1682), dem Klaſſiker der idealen Landſchaft, ſich zu vollenden. Im Sinne des Rokokko nach Inhalt und Form malte der gewandte Antoine Watteau (geſt. 1721).

In den Niederlanden überholte die Malerei im 17. Jahrhundert mit einer ganzen Reihe großer Künſtler nicht nur ihre eigene Vergangenheit, ſondern gewann zugleich auch eine hervorragende Stellung in der Geſchichte der Kunſt überhaupt. Die vlämiſche Schule (Belgien) hat als kulturelle Unterlage die Miſchung germaniſchen und romaniſchen Volkstums und einen prunkvollen, ſinnenfälligen, ſpaniſch-jeſuitiſchen Katholicismus. Darin ruht die Eigenart ihres großen Meiſters Peter Paul Rubens (geb. 1577 aus einer konvertierten reformierten Familie und in einem Jeſuitenkolleg erzogen, geſt. 1640 in Antwerpen). Er zählt zu den größten Koloriſten; mit einem hohen Schönheitsgefühl verbindet ſich bei ihm eine wohlabgewogene Kompoſition und dramatiſche Kraft. Doch drängt ſich gern ein Zug ins Sinnliche, ja Fleiſchliche bis zum Gemeinen ein. Seine zahlreichen religiöſen Darſtellungen (am bekannteſten die Kreuzabnahme in der Kathedrale zu Antwerpen) treffen nicht den Inhalt, ſondern bleiben im Weltlichen. Sein würdiger, vor allem in der Bildnismalerei ausgezeichneter Schüler iſt Antonius van Dyck (geſt. 1641 in London), in ſeinen religiöſen Werken weich und ſtimmungsvoll. Mit Vorliebe bewegen ſich in den unteren Volksſchichten, beſonders in bäuerlichem Kreiſe, Dav. Teniers der Jüngere (geſt. 1690) und Adrian Brouwer (geſt. 1638).

Demgegenüber wurzelt die durch eine andere Geſchichte geführte holländiſche Malerei in Germanentum und Proteſtantismus mit einem durch die nationale und reformierte Eigenart verurſachten Einſchlag von Nüchternheit. Die Freude an der Natur befähigt ſie vorzüglich für das Portrait und die Genre- und Landſchaftsmalerei. Die religiöſe Geſchichte wird gern in die Gegenwart hineingenommen und verliert dann wohl an Hoheit. Dieſe naturaliſtiſche Neigung findet ein glückliches Gegengewicht in dem zur höchſten Ausbildung geführten Helldunkel, welches einen poeſievollen überirdiſchen Schimmer ausbreitet. Für die religiöſe Malerei kommt im Grunde nur in Betracht Rembrandt Harmensz van Reijn (geb. 1606 zu Leiden, geſt. 1669 zu Amſterdam), in dem die holländiſche Kunſt gipfelt. Seine zahlreichen bibliſchen Darſtellungen ſind in ſchlichter Lebenswahrheit erfaßt und durch Umſetzung der Vergangenheit in Land und Leute ſeiner Zeit dem Verſtändnis unmittelbar nahe gebracht. Allerdings gerät er auf dieſem Wege zuweilen ins Alltägliche und Gewöhnliche, aber in der Regel verſteht er, den höheren Inhalt feſtzuhalten und mit mächtiger maleriſcher Wirkung vorzuführen (Jeſus in Emaus, Paris; Rückkehr des verlorenen Sohnes, Petersburg). Neben bibliſchen Stoffen beſchäftigte ihn in erſter Linie die Bildnismalerei (die Anatomie, die Nachtwache, die Staalmeeſters), in der ſeine Größe noch unmittelbarer ſich ausſpricht. In der Radierkunſt ſchuf er Unerreichtes. Mit den Jahren vertieft und klärt ſich ſeine Kunſt zu Ernſt und Ruhe. Auf die mächtigen Nachwirkungen Rembrandts im 18. Jahrhundert folgte am Anfange des 19. Jahrhunderts der franzöſiſche Klaſſicismus, der neuerdings, wie auch ſonſt, durch eine geſchichtliche Auffaſſung abgelöſt iſt.

In England beginnen erſt gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts die erſten beachtenswerten Verſuche einer einheimiſchen Malerei (William Hogarth, geſt. 1764; Joſua Reynolds, geſt. 1792). In der Folge erreichte die Landſchaftsmalerei eine anſehnliche Ausbildung (Turner geſt. 1851). Eine den Nazarenern verwandte Erſcheinung ſtellen die ſog. Präraffaeliten vor, welche jedoch ihre Aufgabe tiefer erfaſſen als jene, indem ſie vor allen Wahrheit und Schlichtheit ſich als Ziel ſtellen (Roſetti, Millais, Burne-Jones). Daneben gehen andere Strömungen.

Überhaupt hat der moderne erleichterte Verkehr die nationalen Eigentümlichkeiten und die ſcharfen Gruppierungen in der Malerei ſtark verwiſcht und neben kräftigen internationalen Strömungen den Eklekticismus breit entfaltet. Wir ſtehen zur Zeit vor einem unruhigen, von den mannigfaltigſten Kräften und Zielen bewegten Werden, in dem zwar unverlierbare Gewinne bereits erzielt ſind, deſſen letzte Ausgänge aber noch im Dunkel liegen. Die religiöſe Malerei iſt in dieſen Prozeß durchaus beſchloſſen und an die Wechſelfälle desſelben gebunden. Wo man verſucht hat, ſie herauszulöſen und als eine eigene Größe ſelbſtſtändig zu behandeln, iſt es ihr nicht zum Segen, ſondern zum Unſegen geworden.

Victor Schultze.

Mallet, Friedrich Ludwig, geſt. 1865. — Litteratur: D. Herm. Hupfeld, Prof. in Halle: Friedrich Ludwig Mallet. Ein Bild zur Erinnerung, 1865. W. H. Meurer, Paſtor in Rinteln: Zur Erinnerung an Friedr. Ludw. Mallet. Eine biographiſche Charakteriſtik 1866. C. A. Wilkens, D. der Theologie und Dr. der Philoſophie, ref. Pfarrer zu Wien: Friedrich Mallet, der Zeuge der Wahrheit, 1872. — Dazu viele Erwähnungen in damaligen und ſpäteren Schriften.

F. L. Mallet, D. der Theologie und Paſtor zu Bremen, ein hochbegabter, gefeierter Prediger und geiſt- und gemütvoller Schriftſteller. Er war geboren am 4. Auguſt 1793 zu Braunfels bei Wetzlar und entſtammte väterlicherſeits einer franzöſiſchen Familie aus der Auvergne, die während des öſterreichiſchen Erbfolgekrieges in der Perſon ſeines Großvaters nach Deutſchland gekommen war. Mallets Vater bekleidete das Amt eines Kammerſekretärs beim Fürſten von Solms-Braunfels, ſeine Mutter war aus deutſchem Blute. Die Jugend fiel in die damaligen Kämpfe mit Frankreich, doch wurde er ihnen zunächſt entzogen, da ſein Vater früh ſtarb und der dortige Prediger, Hermann Müller aus Bremen, bei ſeiner Wahl nach der Heimat den 16jährigen Jüngling mit dahin nahm. Hier wurde ihm ein neues und dauerndes Daheim. Er vollendete ſeine Schulzeit und bezog 1811 die Univerſität, zuerſt das heimatliche Herborn, dann Tübingen, auf welchem noch der Segen des alten Pietismus ruhte. Mallet ſtand ſchon feſtgegründet in Gottes Wort, und keine Gewalt hat ihn damals oder ſpäter davon abbringen können. In ſeine Studienzeit fiel die deutſche Erhebung. Er machte als Freiwilliger unter den Naſſauern den Feldzug nach Frankreich mit und kehrte im Frühling 1814 nach Tübingen zurück. Noch einmal rief ihn 1815 Napoleons Rückkehr zu den Waffen, aber die baldige Beſiegung des Erbfeindes ließ es nur für kurze Zeit ſein. Der Jüngling vollendete ſeine Studien und kam in demſelben Sommer nach Bremen, wo er examiniert wurde. Seine erſte Stelle erhielt er als Hilfsprediger daſelbſt bei dem altersſchwachen Paſtor Buch an der vorſtädtiſchen St. Michaeliskirche (13. Dezember 1815), nach deſſen baldigen Ableben (15. Auguſt 1816) er ſein Nachfolger wurde (28. Auguſt 1817) und ſich vermählte. Zehn Jahre ſpäter wählte ihn die große St. Stephani-Gemeinde in der Stadt zu ihrem dritten Prediger an die Seite ſeines Pflegevaters, Paſtor Hermann Müller, und des Paſtor Dr. Pletzer. An dieſer Kirche iſt Mallet bis zu ſeinem Lebensende geblieben. Nach dem Tode der beiden Kollegen wurde er erſter Prediger und erhielt neben ſich ſeinen treuen, beſcheidenen und ernſtwirkſamen Pflegebruder, Paſtor Ludwig Müller, des vorigen Neffen. Beide haben in ſeltener Herzlichkeit und ſich ergänzend viele Jahrzehnte muſterhaft neben und miteinander gewirkt. 1862 wurde Mallets Sohn ebenfalls ſein Kollege, 1864 ſtarb Müller, und am 5. Mai 1865 legte Mallet ſelber ſein Haupt zur ewigen Ruhe nieder.

Mallets vorzüglichſte Bedeutung war die des Predigers. Hierzu beſaß er eminente Gaben: eine Fülle von Gedanken, klaren Verſtand, blühende Phantaſie. Dazu kamen eine gute äußere Geſtalt, „ein idealiſierter Lutherkopf“ (wie F. A. Krummacher von ihm ſagt), eine hinreißende Begeiſterung für alles Hohe und Große, insbeſondere aber für das Evangelium Jeſu und für das deutſche Vaterland, ſowie eine ſeltene Freundlichkeit und Liebe gegen alle. Daher waren ſeine Reden ſtets wie ein friſcher Trunk aus dem Felſenborn. Ueberall begehrte man ihn zu hören, und wie oft hat er großen kirchlichen Verſammlungen ſowohl in als außerhalb Bremens, ſowie kleineren Feſtvereinigungen durch ſein Wort die Weihe gegeben! Sogar ſein in Norddeutſchland fremd klingender Heimatsdialekt, den er nie abgelegt, verlieh ſeinen Reden einen eigenen Reiz. Wichern, der ihn 1837 zuerſt hörte, ſchreibt von ihm: „Solche Verkündigung habe ich in der That nie gehört; ſie wurzelt mit allen Faſern in Gottes Wort und erhebt ſich mit Geiſt und Feuer ins Reich der Herrlichkeit, wie ſie kraft ihres inneren Lebens alle Verhältniſſe der Erlöſten und Unerlöſten durchdringt, gleichſam mit Lebensfeuer durchſprüht“ (Briefe und Tagebuchblätter D. Johann Hinrich Wicherns 1901, I, S. 224). Dabei wollte er nicht Kanzelredner, nur Zeuge der Wahrheit ſein. „Als ein flacher und frecher Unglaube“, ſagte er einmal, „das höchſte Kleinod der Menſchen, das Wort des Herrn, verwarf, fing man an, die Prediger Redner, Volks- und Kanzelredner zu nennen. Daß die chriſtliche Kirche dadurch viele Prediger verloren und an Rednern nichts gewonnen hat, iſt gewiß“ (Pred. und Reden 1867, S. 224). Überhaupt hat Mallet ſeine glänzenden Gaben nie benutzt, um der Menge oder der herrſchenden Zeitſtrömung zu gefallen; er kannte keine andere Wahrheit, als die des einfachen Bibelglaubens, und ſuchte nur darin ſeinen Ruhm, dieſen in ſeiner ganzen Kraft und mit allen Konſequenzen geltend zu machen, mochte er auch damit oft in ein Weſpennetz ſtechen. Damals wurde in Bremen unter dem Vorgange von G. Menken (1802—1831 als Prediger wirkſam) und dem Eindrucke der Befreiungskriege von vielen Kanzeln wieder das alte Evangelium verkündet, unter anderen von G. G. Treviranus (ſeit 1814), den zwei genannten Müllers, von F. A. Krummacher (ſeit 1824), auch von deſſen Kollegen B. Dräſeke (1814—1832 in Bremen), wenn auch von dieſem mehr in der äſthetiſchen Weiſe des Zeitalters. Mit Mallet kam dieſe einfache Chriſtuspredigt zum Durchbruch. Hatte Menken auf einen auserwählten Kreis gewirkt, ſo war Mallet für jedermann; Menken bewegte ſich in der vollen Waffenrüſtung eines wohldurchdachten bibliſchen Syſtems, Mallet mit leichter Schleuder und Kieſelſteinen vom Bache; Menken ſetzte bibliſche Kenntniſſe voraus und regte zu ihrer Sammlung an, Mallet riß unmittelbar mit fort und erbaute auch Andersdenkende, und während Menken immer ernſt und gedankentief blieb, zeigte Mallet ſich geiſtſprühend und vielſeitig, ja, wo es geeignet war, auch von köſtlichſtem Humor überſprudelnd.

Meiſterſtücke ſolcher Beredſamkeit und auch als gedruckt noch immer packend ſind: 1. Der Beruf des chriſtlichen Predigers. Antrittspredigt an St. Stephani 1827. 2. Das hat Gott gethan! Predigt nach dem Hamburger Brand 1842. 3. Predigt bei Eröffnung des Kirchentages zu Bremen 1852. 4. Guſtav Adolf. Rede beim Standbilde Guſtav Adolfs 1856. 5. Im Hafen. Improviſiertes Abſchiedswort in der Kirche zu Bremerhaven 1856. 6. Feſtrede am 18. Oktober 1863 in der Domkirche zu Bremen. 7. Eben-Ezer, ein Denkmal der Hilfe. Nach der Einnahme der Dannewirke 1864. — Außer dieſen ſind noch viele andere gedruckt und zum Teil nachher in Sammlungen herausgegeben, die oft von gleicher Vorzüglichkeit ſind; zahlloſe verhallten zwar in der Kirche, waren aber vielfach von gleich hinreißendem und belebendem Eindruck für die Gemüter.

Eine wohl nicht geringere Begabung beſaß Mallet als *Schriftſteller*. Phantaſie, Gedankenfülle und vielſeitiges Intereſſe kamen ihm auch hier glücklich zu ſtatten, und durch ernſte Lektüre ſuchte er ſeine Kenntniſſe zu vermehren. So wurde er zwar kein Bücherſchreiber, aber ein Gelegenheitsſchriftſteller. Zunächſt gründete er in Bremen mit Krummacher, Dräſeke, Treviranus u. a. den „Bremer Kirchenboten“ 1832, anfangs ein Monats-, dann ein Sonntagsblatt, das bis 1847 beſtand. Es war mehr für Gebildete beſtimmt, denen es die chriſtliche Heilswahrheit näher bringen ſollte, und brachte viele vorzügliche Aufſätze über theologiſche, kirchliche und politiſche Fragen, vor allem aus Mallets Feder. Der „Bote“ wurde übrigens nicht bloß in Bremen, ſondern auch im benachbarten Oldenburgiſchen und Hannoverſchen vielfach geleſen und hat dort nicht wenig zur Belebung des Glaubens beigetragen. Nach ſeinem Eingehen gab Mallet den „Bremer Schlüſſel“ in zwangloſen Heften heraus (1848—1850) und ſchließlich noch für einige Zeit (1856—1860) die gemütliche „Bremer Poſt“, welche meiſtens Reiſebriefe von ihm enthält. Außer dieſen Zeitſchriften hat er noch manch anderes zu Tage gefördert. Wir erinnern an die vielen von ihm herausgegebenen Einzelpredigten und weiſen im Voraus auf die gleich zu erwähnenden polemiſchen Sachen hin. Sodann ließ er 1853 die „Weiſen aus dem Morgenlande“ als eine „Weihnachtsgabe“ erſcheinen, ein Büchlein voll ſinnigen, anregenden Betrachtungen. 1859 gab er auf vieler Bitten einen Band „Paſſions- und Feſtpredigten“ heraus. 1864 veranlaßte ihn ein Bremer Verleger „Altes und Neues“ herauszugeben, worin ſich teilweiſe Stücke aus der Bremer Poſt, teilweiſe neue Sachen finden; es enthält: Erzählungen eines Großvaters, Familienbriefe, Reiſe- und andere Briefe; dann zur Erbauung: Bethanien u. ſ. w. Mallet beabſichtigte, wie er im Vorworte ſchreibt, bald einen 2. Band unter dem Titel: „Neues und Altes“ folgen zu laſſen. Sein naher Tod verhinderte ihn daran, aber ſein Sohn, welcher 1867 zuerſt eine Sammlung „Predigten und Reden“ ſeines Vaters erſcheinen ließ, bewerkſtelligte 1868 auch die geplante Ausgabe. In dieſer finden ſich ebenfalls köſtliche Sachen, nach denſelben Rubriken geordnet, vermehrt durch Freundesbriefe (an Treviranus) und durch die damals vergriffenen Weiſen aus dem Morgenlande. Beide Bücher bilden mit den Predigtſammlungen einen wahren Schatz ernſter, ſchwungvoller Reden, gemütvoller Erzählungen, erquicklicher, lehrreicher Briefe und geiſtvoller Reflexionen über irdiſche und himmliſche Fragen, wie ihn die deutſche Litteratur ſeit Luther nur ſelten wieder bietet.

Von hervorragender Bedeutung war bei Mallet ferner die polemiſche Thätigkeit. Trotz ſeines liebenswürdigen und weitherzigen Weſens verſtand er auch, wenn ſein Heiligſtes angetaſtet ward, gewaltig das Schwert des Geiſtes zu ſchwingen, wie in der Jugend das wirkliche Schwert wider die Franzoſen. 1842 brachte ihn eine Äußerung im Kirchenboten mit den Katholiken in Streit und rief ſeine mächtige Broſchüre: „Ueber den Heiligen- und Bilderdienſt in der römiſchen Kirche“ ins Leben. 1856 erhielt er wegen einer Predigtbemerkung über den Mariendienſt einen anonymen Drohbrief, worauf er die Predigt herausgab. Mehr aber als dies bewegten ihn die Schäden in der eigenen evangeliſchen Kirche. Hier konnten ihn ſchon kirchliches Formenweſen und Konfeſſionalismus zu heftigſtem Widerſpruch reizen. Nicht als Reformierter wollte er den Lutheranern widerſtehen; pflegte er doch mit Hengſtenberg, Harleß, Sartorius, Rudelbach und andern treueen Anhängern Luthers die herzlichſte Gemeinſchaft. Aber die konfeſſionelle Spaltung, die Betonung der Kirche ſtatt des Reiches Gottes, des Bekenntniſſes ſtatt der Schrift, des Kirchenſchmuckes ſtatt des lebendigen Schmuckes einer zahlreich verſammelten Gemeinde u. ſ. w. vermochten ſeinen freien, nur auf die Hauptſache gerichteten Sinn zu ernſten Entgegnungen und Warnungen zu reizen, während er, wo es darauf ankam, auch das Bekenntnis einer Gemeinde zu verteidigen verſtand. Im größten Gegenſatz aber ſtand er zum neueren Rationalismus wie zum modernen Heidentum. Hiervon zeugten geharniſchte Artikel gegen verkehrte Predigerwahlen und bedenkliche Maßnahmen von Kirchenregierungen in verſchiedenen deutſchen Landen. Als er ſodann 1842 beim Hamburger Brande die erwähnte Bußpredigt gehalten und in Druck gegeben, erhob ſich viel wüſtes Geſchrei, und beſonders der Schriftſteller Adolf Stahr in Oldenburg ſtellte Mallet darüber zur Rede im Namen der Humanität. Dieſer fertigte ihn ernſt und gründlich ab in der Schrift: „Du ſollſt kein falſch Zeugnis reden wider den Nächſten.“ 1844 erklärte, nach einer in Bremen gehaltenen Naturforſcherverſammlung, der Bremer Paſtor Nagel in einem Tageblatt, es ſei nun bewieſen, daß weder Himmel noch Hölle exiſtierten. Mallet proteſtierte dawider im Miniſterium der Stadtprediger, Nagel wich ihm aus und berief ſich auf den Senat, bei dem er auch, unter der Ägide von Bürgermeiſter Smidt, Schutz fand. Der Streit war mittlerweile litterariſch fortgegangen. Auch diesmal hatte ſich Adolf Stahr eingemiſcht, und außerdem ein anderer

Oldenburger, Theodor von Kobbe. Mallet ſchrieb gegen dieſe die beißende Satire: „Die Oldenburger in Bremen, eine Denkſchrift von Jokoſus Bremanus“ (1845), in welcher er mit unübertrefflichem Humor den einen als Jean qui rit und den anderen als Jean qui pleure lächerlich machte. Um aber auch dem Ernſt der Sache zu dienen, gab er jetzt mehrere Hefte „Zeugniſſe“ heraus, in denen er ausführte, daß „nicht die Wiſſenſchaften, ſondern die Leidenſchaften wider den Glauben“ ſeien. Gegen Nagel, der trotz Proteſtes des Miniſteriums vom Senate in dieſer Korporation gehalten wurde und nun mit neuen Erklärungen hervortrat, ſchrieb Mallet ſein ernſtes „Geſtändnis“ (1845), und als ein Dritter, Paſtor Paniel zu St. Ansgarii, ſich unerwarteterweiſe für Nagel in die Schranken warf und dabei Aktenſtücke des Streites veröffentlichte, fertigte jener ihn mit der geiſt- und witzſprühenden Schrift ab: „Der Edle und ſein Hund — von Melancholikus Bremanus“ (1846). Damals fühlte er ſich auch gedrungen, gegen das immer rückſichtsloſer auftretende Lichtfreundentum Zeugnis abzulegen; er that es zuerſt im Kirchenboten, dann in der Schrift: „Memoiren eines Weltmannes“ (1847), welcher das ganze ſeichte, auf irdiſchen Genuß gerichtete Treiben dieſer neuen Wahrheit unübertrefflich perſiflierte. — Durch alles dies wurde Mallet beim großen Haufen keineswegs populär; vielmehr mußte er ſich manchen Hohn, nicht ſelten die gemeinſten Verleumdungen gefallen laſſen, ja es kam dahin, daß er in dieſen vierziger Jahren einmal im „Urbild des Tartuffe“ von Gutzkow auf dem Bremer Theater deutlich in Kleidung, Sprache und Manieren nachgemacht und vom Publikum laut bejubelt wurde. Der ernſteſte Kampf aber begann für ihn mit dem Jahre 1848, als in Bremen die politiſche Verfaſſung umgeſtürzt und von der U. L. Frauengemeinde Rudolf Dulon zum Prediger gewählt wurde. Letzterer war ein Mann von pantheiſtiſcher Grundanſchauung und revolutionärer Geſinnung, der von ſeiner Kanzel mächtige Blitzſtrahle gegen alle Fürſten und Beſitzenden ſchleuderte und mit ſeiner „Tageschronik“ und ſeinem „Wecker“ Stadt und Umgegend in Bewegung ſetzte. Mallet ſchrieb gegen ihn zuerſt die Schrift: „Trommelwirbel von Hermannus Lismannus, Extambour der Bremer Bürgerwehr“ (1848), und gab dann den (bereits erwähnten) „Bremer Schlüſſel“ heraus (1848—50), worin er die brennenden Fragen, insbeſondere die Schulfrage, beleuchtete. Als Dulon auch auf Mallets Gemeinde einzuwirken ſuchte, ſchrieb dieſer die kräftigen Broſchüren: „Hütet euch vor den Abgöttern“ (1850), „Für St. Stephani-Gemeinde Abwehr und Angriff“ (1851) und andere gegen ihn. Auch verfaßte er in dieſer Zeit im Namen und Auftrag der Bremer Geiſtlichkeit einen herrlichen Troſtesbrief an den vielangefochtenen König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen. Doch war ihm Dulons Gebahren im Miniſterium ſo zuwider, daß er ſeinen Austritt aus demſelben erklärte. Der Senat nahm dieſe Erklärung nicht an, und das Ende der Revolution (März 1852), die Abſetzung Dulons (Sommer 1852) ließen ſie hinfällig werden. Mallet veranlaßte nun noch eine Eingabe des Miniſteriums an den Senat zur künftigen Sicherſtellung der bremiſchen Kirche vor ſolchen Eindringlingen, die indeſſen an der Gleichgiltigkeit der Regierenden ſcheiterte.

Damit iſt bereits Mallets bauende Thätigkeit zum Teil beſprochen. Sie bedarf aber noch einiger Ergänzung. Mallet war ganz durchdrungen von der Notwendigkeit chriſtlicher Vereinsarbeit und äußerer wie innerer Miſſion in unſeren Tagen. „Derſelbe Glaube“, ſagt er, „der durch ſo viele Zeugniſſe den Laut des göttlichen Wortes in alle Lande getragen, der ſo viele Kirchen und Schulen gebaut, iſt jetzt mit einem Blütenkranz herrlicher Werke umgeben, der auf ſeinen erhabenen Urſprung und auf ſeine fortwährende Gemeinſchaft mit der Sonne des Lichts, mit der Quelle des Lebens hinweiſt.“ So beteiligte er ſich eifrig an Vereinsgründungen: 1819 des erſten Bremer Miſſionsvereins, 1834 des Vereins zur Verbreitung kleiner chriſtlicher Schriften; 1834 entſtand durch ihn der erſte Jünglingsverein in Deutſchland; 1841 war er bei der Stiftung des chriſtlichen Hauſes Konkordia und der des Männervereins; auch dem 1843 gegründeten Mäßigkeits- und dem 1844 entſtehenden Guſtav-Adolfs-Verein lieh er ſeine volle Kraft und Hingabe. Wohl beſaß er kein organiſatoriſches Talent, wie ſein Freund Treviranus, aber ſein Beitritt war immer von höchſtem Werte, da er alles durch ſein Wort zu heben wußte. Namentlich der Heidenmiſſion, die zuerſt (1836) zu einer großen norddeutſchen Miſſion erweitert, dann aber aus konfeſſionellen Bedenken zerſpalten war und für deren Reſt Bremen die Führung übernahm, hat er die weſentlichſten Dienſte geleiſtet. — Ganz beſonders aber baute Mallet an ſeiner Gemeinde St. Stephani. Hier gelang es, in der Revolutionszeit ein feſtes Bekenntnis (den apoſtoliſchen Glauben, die Auguſtana und den Heidelberger Katechismus) aufzurichten und vom Senat deſſen Anerkennung zu erringen (1850—1852). Sodann wurde, analog dem Verein für innere Miſſion in ganz Bremen (1849), ein ſolcher ſpeziell für

St. Stephani gegründet (1851) und durch denſelben außerordentlich viel für die Gemeinde gethan. 1856 baute man den vor 100 Jahren eingeſtürzten Turm dieſer Kirche wieder auf und ein neues großes Schulhaus, 1859 aber das geräumige St. Stephani-Gemeindehaus, eine Zierde der Stadt, ein Mittelpunkt der Gemeinde für zahlloſe ernſte und geſellige Vereinigungen. Alles das konnte nur entſtehen durch das Zuſammenwirken von drei ſo ſeltenen Männern, dem feurig begeiſterten Mallet, dem ruhig und tiefwirkenden Kollegen Müller und dem thatkräftigen Bauherrn Karl Vietor, ſowie einer reichen und aufopferungswilligen Gemeinde.

Sollen wir ſchließlich noch Mallet charakteriſieren, ſo begegnet uns in ihm eine friſche, liebenswürdige, vom Evangelium verklärte Perſönlichkeit, ohne Falſch und Arg, voll kindlicher Unbefangenheit ſich den Menſchen hingebend, ernſt nur gegen die Sünde und gegen die Feinde des Glaubens. Wichern ſagt von ihm noch: „Mallet iſt der Mann, in welchem alle Lebensbewegungen hier zu neuer Kraft für die Gemeinde werden.“ „Der ganze Mann wurzelt in der Liebe Chriſti, die ihn erfüllt; er iſt ihm ergeben mit Leib, Seele und Geiſt, dabei heiter, fröhlich, voll Witz und Geiſt, ſo daß von ihm aus ſich der Geiſt der Freude und Heiterkeit über alle verbreitet, die in ſeine Nähe kommen“ (a. a. O. S. 217 u. 225). Begeiſtert für alles Hohe, insbeſondere fürs Evangelium und fürs Vaterland wirkte er mächtig als chriſtlicher Patriot auf ſeine Zeitgenoſſen, als Prophet einer beſſeren Zukunft Deutſchlands, die klar vor ſeinem Geiſtesauge ſtand und deren Morgengrauen er noch erleben durfte. Das deutſche Volk ſteht ihm nach Gottes Willen über allen anderen. „Gott hat es wie kein anderes in den Dienſt ſeines heiligen Reiches und ſeines ewigen Rates geſtellt“, und zwar darum vor allem (ſo führt er aus), weil es ſchon mehreremal die widergöttlichen Weltreiche zerſchlagen. Aber auch ſonſt hat Mallet als Prediger, Redner und Schriftſteller in tauſendfach anregender Weiſe gewirkt, wofür ihn 1856 die Haller Fakultät mit dem theologiſchen Doktor ehrte. Die wütenden Angriffe ſeiner Gegner, das Geſchrei über ſeinen Obſkurantismus, Köhlerglauben und ſeine Streitſucht hat er nicht verdient.

J. Fr. Iken, Paſtor in Bremen.

Malleus maleficarum ſ. d. A. Hexen Bd VIII S. 33,4 ff.

Malſteine bei den alten Hebräern (Mazzeben). — Joh. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, 1685 (Tübing. 1732 l. II c. 28, S. 514—522: De lege qua columna quaevis ab altari removetur); Hoelling, Dissertatio de baetiliis veterum, Groningen 1715, Leipz. und Bremen 1724; Falconnet, Dissertation sur les Baetyles, in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Bd VI, 1729, S. 513—532; J. G. Bidermann, De lapidum cultu divino, Freiberg 1749; Joſ. Joach. Bellermann, Ueber die alte Sitte Steine zu ſalben, u. deren Urſprung, Erfurt 1793; Georgius Zoega, De origine et usu obeliscorum, Romae 1797, S. 193 ff. (De monumentorum instituto); Fr. Münter, Ueber die vom Himmel gefallenen Steine der Alten, Bäthylien genannt, Kopenh. u. Leipzig 1805; Fr. v. Dalberg, Ueber den Meteor-Cultus der Alten, Heidelb. 1811; C. A. Böttiger, Ideen zur Kunſt-Mythologie, Bd II, 1836, S. 15—19: „Kronos und die Bätylien“; Geſenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 387; J. Grimmel, De lapidum cultu apud patriarchas quaesito, Marb. 1853; G. Baur, Geſchichte der altteſtamentl. Weisſagung, Bd I, 1861, S. 128–131; de Wette, Hebräiſch-jüdiſche Archäologie, 4. A. von Raebiger, 1864, S. 264 f.; Dozy, Die Israeliten zu Mekka, 1864, S. 18—32; H. Pierſon, Heilige steenen in Israël, Rotterd. 1864; derſ., Baetyliëndienst, Arnheim 1866 (vgl. dazu Oort, De Heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel vóor Jerobeam I, in: Theologisch Tijdschrift, Bd I, 1867, S. 285—306); Ewald, Alterthümer des Volkes Israel³, 1866, S. 158 f.; Fr. Lenormant, Le culte des bétyles chez les Chaldéens in den Comptes rendus der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vom J. 1868, S. 318—322; derſelbe, Les bétyles in der Revue de l'histoire des religions, Bd III, 1881, S. 31—53; de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877, S. 84 f. 104. 121; Kuenen, Godsdienst van Israël, Bd I, Haarlem 1869, Cap. V, Anm. 1 (engliſche Ausgabe Bd I, 1874, S. 390—395); Keil, Bibliſche Archäologie², 1875, S. 54; K. Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen, in: Zeitſchrift für Völkerpſychologie und Sprachwiſſenſchaft, Bd XII, 1880, S. 289—309; Conder, Heth and Moab, Explorations in Syria in 1881 and 1882, London 1883, S. 190–267 (Rude stone monuments. Syrian dolmens); Stade, Geſchichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 456—461; Baethgen, Beiträge zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte, 1888, S. 215—218; Pietſchmann, Geſchichte der Phönizier, 1889, S. 205—213; Ohnefalſch-Richter, Kypros, Die Bibel und Homer, 1893, S. 176 ff. 239, dazu die reichhaltige, leider ungeordnete Sammlung von Mazzeben und Aſcheren auf Tafel LXIX; Benzinger, Hebräiſche Archäologie, 1894, S. 56—59. 375—380; Nowack, Lehrbuch der hebräiſchen Archäologie, 1894, Bd I, S. 90—93, Bd II, S. 17—21;

über einen zu Antibes (Antipolis) gefundenen heiligen Stein im Kultus der Aphrodite ſiehe Ph. Berger, Terpon-Therapon, Paris 1897 (Extrait de la Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale, Bd IV, 1897), der den Namen in der Inſchrift des Steines *Τέρπων* mit dem hebräiſchen Teraphim zuſammenſtellt; A. S. Palmer, Studies on Biblical subjects No. II, Jacob at Bethel: The vision — The stone — The anointing, An Essay in comparative religion, London 1899 (mit ausgedehnter Beleſenheit, nicht immer mit Akribie, noch öfter ohne Kritik); W. Robertſon Smith, Die Religion der Semiten, deutſche Ueberſetzung von Stübe, 1899, S. 152—161: „Altäre und heilige Steine", „Heilige Steine und der Fetiſchcultus", „Der Urſprung der heiligen Steine", „Die angebliche Bedeutung der heiligen Pfeiler und Säulen als Phallusſymbole"; Torge, Aſchera und Aſtarte, 1902 (Greifswalder Diſſertation), S. 29—35: „Die Maſſeba im Alten Teſtament".

Winer, RW., A. „Steine" (1848); Roskoff, A. „Steine" in Schenkels BL. V, 1875; Riehm, A. „Denkmal" in ſ. HW., 3. Lieferung 1875; 2. A. Bd I, 1893 und Bd II, 1894 A. „Salbſteine"; Whitehouſe, A. Pillar in Haſtings' Dictionary of the Bible, Bd III, 1900.

Vgl. auch die Kommentare von Delitzſch, Dillmann, Gunkel zu Gen 28, 18.

1. Die heiligen Mazzeben. a) Die heiligen Steine der Hebräer und ihre Namen. In den altteſtamentlichen Erzählungen werden, wie es in der einen oder andern Weiſe bei allen Völkern geſchah, Denkmäler errichtet zur Erinnerung an eine Begebenheit oder an einen Menſchen. Sie werden beſchrieben als von ſehr einfacher Art, aus einem aufgerichteten Stein oder einem Steinhaufen beſtehend. So wird zur Erinnerung an das zwiſchen Jakob und Laban geſchloſſene Bündnis ein Stein (מַצֵּבָה) und (nach einer andern Quellenſchrift) ein Steinhaufen (גַּל) errichtet (Gen 31, 45ff., wo indeſſen v. 49 die Korrektur von מצפה in מצבה, Wellhauſen, Kompoſition[1], 432 kaum angezeigt iſt, ſ. Dillmann z. d. St.). Moſe läßt am Sinai zum Gedächtnis an die Bundſchließung zwölf Denkſteine aufſtellen (Ex 24, 4). Zur Erinnerung an das Geſetz ſollen nach Dt 27, 2ff. die Israeliten große getünchte und mit den Worten der Tora beſchriebene Steine auf dem Ebal errichten. Zwölf Steine werden aufgeſtellt zum Gedächtnis an den Durchzug durch den Jordan zu Gilgal (von bedeutſamen Steinen hat der Ort wahrſcheinlich ſeinen Namen „Steinkreis", ſ. Guthe, Schalenſteine in Paläſtina, ZdPV XIII, 1890, S. 129) und (bei einem zweiten Erzähler) zwölf andere im Strombett (Joſ 4, 3ff. 20ff.). Ein großer Stein wird durch Joſua zu Sichem aufgeſtellt zur Erinnerung an die erneute Bundſchließung daſelbſt (Joſ 24, 26f.; vgl. Ri 9, 6), von Samuel bei Mizpa zum Gedächtnis an die Gotteshilfe im Kriege (Eben-haʿezer 1 Sa 7, 12). Ein Siegesdenkmal errichtet auch Saul (1 Sa 15, 12). [2 Sa 8, 13 iſt nicht von einem Denkmal zu verſtehen, ſ. Thenius z. d. St.]. — Auch der Stein, welchen der Patriarch Jakob zu Betel errichtet (als eine מַצֵּבָה), gilt in der vorliegenden Darſtellung als ein Zeichen der Erinnerung, nämlich derjenigen an eine außerordentliche Gottesoffenbarung (Gen 28, 18; 35, 14); es iſt aber aus einzelnen Angaben der Erzählung noch deutlich erſichtlich, daß dieſem Stein urſprünglich eine andersartige Bedeutung beigelegt wurde.

Ein ſolcher Denk- oder Malſtein heißt im AT maṣṣēbāh (2 Sa 18, 18 maṣṣebet) vom Stamme נצב, eigentlich „das Aufgeſtellte, Aufgerichtete", eine auch im Phöniziſchen in der Form מצבת vorkommende Bezeichnung. Einmal, Ri 9, 6, wird ein Malſtein, nämlich der heilige Stein von Sichem (Joſ 24, 26f.) als מֻצָּב bezeichnet, eine andere Form oder eher, da auch das Fehlen des Artikels auffällt (ſo Moore, Budde, Nowack zu d. St.), eine Korrektur für ha-maṣṣēbāh.

In phöniziſchen Inſchriften wird das Wort מצבת nicht ſelten gebraucht für Grabſtelen (ſ. unten § 4). Mir iſt nur eine Inſchrift bekannt, in welcher es ſicher nicht eine Grabſtele bezeichnet, eine Inſchrift vom Piräus (Athen. IX, 5f., ſ. G. Hoffmann, Ueber einige phönikiſche Inſchriften, AGG XXXVI, 1890, S. 3ff.): hier iſt die Rede von einer Mazzebet, die im Tempel (des „Baal von Sidon"?) aufgeſtellt werden ſoll mit einer Inſchrift über die Kranzſpende an einen Mann, welcher ſich um den Tempel der ſidoniſchen Gemeinde in Athen Verdienſte erworben habe. Außerdem bezeichnet das Wort in einer cypriſchen Inſchrift (Corpus Inscriptionum Semiticarum, I n. 44) vielleicht eine Votivſtele, vielleicht aber auch hier eine Grabſtele. Statt מצבת kommt in Inſchriften, die auf puniſchem Boden, auf Malta und Sardinien gefunden worden ſind, die Bezeichnung der Stele mit נצב vor (Corpus I. S., I n. 123a. 123b. 147. 194. 380; vgl. daſ. zu n. 123a und Ph. Berger, Note sur les pierres sacrées appelées en phénicien neçib malac-baal im Journal Asiatique, VII. Série, Bd VIII, 1876, S. 253—270; Pietſchmann S. 212). Das Wort wird auszuſprechen ſein wie das hebräiſche נְצִיב „Säule" Gen 19, 26 (vgl. 1 Sa 10, 5; 13, 3f. [?]; bei Stephanus Byz. s. v. *Νίσιβις*: nach Philo Bybl. *Νάσιβις*, nach Uranios *Νέσιβις* = *στῆλαι*).

Merkwürdigerweiſe ſind die meiſten bisher gefundenen Stelen, die das Wort נ׳ aufweiſen, in ihren Inſchriften bezeichnet als nĕṣîb malk-baʿal, obgleich ihre Votivinſchriften zum Teil dem Baal-Chamman und zugleich und zwar vor ihm der Göttin Tanit gelten. Die komponierte Bezeichnung nĕṣîb malk-baʿal dient alſo als techniſcher Ausdruck für die Kultusſtele überhaupt. Eine Ausnahme bildet die Stele nĕṣîb malk-ʾosir auf Malta (n. 123 b), die aber als Ergänzung zu einem entſprechenden nĕṣîb malk-baʿal (n. 123 a) zu gehören ſcheint. Außerdem kommt der Plural נצבם ohne jenen Zuſatz vor in einer Inſchrift von der Falkeninſel bei Sardinien (Corp. I. S. n. 139): es handelt ſich um eine Weihung an den Baalſchamem. (In einer karthagiſchen Inſchrift [Corp. I. S. n. 198, 4] ſcheint נצב noch eine andere Bedeutung zu haben: praefectus?).

In Palmyra iſt eine kleine als נצבא (stat. emph.) bezeichnete rechteckige Stele gefunden worden, dem „guten Gott“ Schadrapa (שדרפא) zu Ehren errichtet (ſ. D. H. Müller, Wiener Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd VIII, 1894, S. 11 ff). Auch im Aramäiſchen kommt die Form נצב vor und zwar zur Bezeichnung einer Statue, ſo in den Inſchriften aus Sendſchirli von der Hadad-Statue und von der des Fürſten Panammu: im zweiten Falle handelt es ſich vielleicht um eine Grabſtatue (ſ. Königl. Muſeen zu Berlin, Mt aus den orientaliſchen Sammlungen, Heft XI, 1893, S. 69).

Bei den alten Arabern hießen die heiligen Steine manṣab, nuṣb, nuṣub, Plur. ʾanṣâb (Wellhauſen, Reſte arabiſchen Heidentums^2, 1897 S. 101). In ſüdarabiſchen Inſchriften kommt נצב vor, wie es ſcheint von der Grabſtele (ſ. unten § 4).

Unter der Mazzeba iſt, im Unterſchied von der Aſchera-Säule, die aus Holz war, ein Steinkegel oder eine Steinſäule zu verſtehen. Während die Aſcheren zerbrochen, gefällt oder verbrannt werden (ſ. A. Aſtarte Bd II, S. 158, 22 ff.), geſchieht die Zerſtörung der Mazzeben ſtets durch Zertrümmern oder Zerbrechen (נִתַּץ 2 Kg 10, 27; שִׁבַּר Ex 23, 24; 34, 13; Dt 7, 5; 12, 3; 2 Kg 18, 4; 23, 14; Jer 43, 13; 2 Chr 14, 2; 31, 1; der Text 2 Kg 10, 26 iſt verderbt). In übertragener Bedeutung wird allerdings מצבה auch von dem Stumpf eines Baumes gebraucht Jeſ 6, 13; aber als kultiſches Gerät wird die Mazzeba im AT ſtändig von der aus Holz gefertigten Aſchera unterſchieden. Schon deshalb iſt die Ergänzung Wellhauſens in 1 Sa 18, 18 מצבת אֲשֵׁרָה „die Säule der Aſchera“ nicht zu billigen.

Jene bedeutſamen Steine der altteſtamentlichen Erzählungen werden großenteils, wahrſcheinlicher alle, eine kultiſche Bedeutung gehabt haben. Die mit Namen genannten Orte, wo die Steine errichtet werden, ſind ſämtlich als Kultusorte bekannt (ſ. A. Höhendienſt Bd VIII, S. 182, 53 ff. 187, 23 ff.). Den Stein, welchen der Patriarch Jakob zu Betel errichtet als eine Mazzeba, nennt er ein „Gotteshaus“ (Gen 28, 22); er ſalbt ihn (v. 18; vgl. c. 31, 13) und bringt eine Libation auf ihm dar (c. 35, 14). Auch Gen 33, 20 war urſprünglich von der Errichtung einer heiligen Mazzeba (Wellhauſen, Compoſition^1, S. 438), nicht eines Altars, durch Jakob zu Schalem die Rede, da man von einem Altar nicht הִצִּיב gebraucht und nicht dem Altar, wohl aber dem heiligen Stein als der Gotteswohnung der Name „El, Gott Israels“ beigelegt werden konnte. Ein heiliger Stein war wohl auch der „große Stein“ (אֶבֶן), der ſich an dem Kultusort Gibeon befand (2 Sa 20, 8). Adonja ferner brachte Opfer dar bei dem Schlangenſtein vor Jeruſalem (1 Kg 1, 9). Zu Betſchemeſch (nach dem Namen ein Ort alten Sonnendienſtes, deſſen Bedeutung als Kultusort ſich noch darin zeigt, daß er Joſ 21, 16 unter den Levitenſtädten aufgeführt wird) befand ſich ein „großer Stein“, bei welchem nach 1 Sa 6, 14 in beſtimmter Veranlaſſung ein Opfer dargebracht wurde. In Wirklichkeit wird der Stein eine ſtändige Kultusſtätte geweſen ſein (Stade S. 457; über den Text ſ. H. P. Smith z. d. St.: die Variante der LXX ſcheint mir eine ſpätere Erläuterung zu geben und urſprünglich der altheilige Stein, der immer da geweſen war, nur legitimiert zu werden durch den Aufenthalt der heiligen Lade). Ebenſo waren vielleicht ſtändige Kultusſtätten der Fels zu Ophra, auf welchem Gideon ein Opfer darbringt (Ri 6, 21), und der Fels zu Zorea in Dan, auf welchem Manoah opfert, vom Erzähler als „Altar“ bezeichnet (Ri 13, 19 f.). In der Nähe des heutigen Ṣarʿa, des alten Zorea, iſt ein aus dem lebendigen Felſen gehauener Altar mit Stufen gefunden worden (ſ. Schick und Guthe, ZdPV X, 1887, S. 140 f. 157 f.). Auch der „große Stein“, den nach 1 Sa 14, 33 Saul aufgerichtet haben ſoll zur Darbringung eines Opfers, hat wohl nicht nur momentan dem Kultus gedient. Die Mazzeba, welche nach 2 Sa 18, 18 Abſalom zum Gedächtnis für ſich ſelbſt aufgeſtellt haben ſoll, mag eine kultiſche Bedeutung gehabt haben, die ihr durch jene Erzählung benommen werden ſollte (Löhr z. d. St.).

Höchſt wahrſcheinlich hatte der Fels in der Omar-Moſchee zu Jeruſalem an der Stätte des jüdiſchen Tempels ſchon in älteſter Zeit die Bedeutung eines Heiligtums; er war vermutlich auf der Tenne Arawnas der Opferſtein und bezeichnet vielleicht die Stelle des Brandopferaltars im Tempel. Er iſt mit Aushöhlungen verſehen wie andere Steine, die vermutlich Opferſteine waren. Solche Höhlungen oder Schalen dienten vielleicht zur Aufnahme der Libationen oder auch zur Ableitung des Opferblutes; für die bei manchen dieſer Steine nicht oben ſondern an den Seitenwänden angebrachten Schalen ſcheint mir die Beſtimmung für Libationen nicht ausgeſchloſſen zu ſein.

Als ein Reſt der alten Sitte, die Gottheit der Hebräer in Steinen und Steinhauſen zu verehren, wird anzuſehen ſein die in einer Beſtimmung des älteſten unter den alttestamentlichen Geſetzbüchern aufgeſtellte Forderung, die Altäre Jahwes aus unbehauenen Steinen zu erbauen (Ex 20, 25; vgl. Dt 27, 5 f.; Joſ 8, 31). Dieſe Forderung ſteht in Gegenſatz zu dem ehernen Altar des Salomoniſchen Tempels (vgl. Stade S. 465). Das Verbot jenes Geſetzes, „das Eiſen zu ſchwingen“ über den Steinen des Altars, d. h. ſie zu bearbeiten, beruht noch auf der Vorſtellung von dem unmittelbaren Zuſammenhang zwiſchen Stein und Gottheit: die Bearbeitung würde das Numen aus dem Steine vertreiben, ihn, wie jene Beſtimmung ſagt, „entweihen“ (Benzinger S. 379). Noch von Elia wird erzählt, daß er einen Altar aus Steinen errichtete, ohne ſie zu behauen (1 Kg 18, 31 f.), und für den nachexiliſchen Tempel lebte das alte Geſetz wieder auf: unter Judas Makkabäus erbaute man den neuen Brandopferaltar des Tempels nach der Entweihung des alten aus unbehauenen Steinen (*λίϑοι ὁλόκληϱοι*) gleich dem frühern „gemäß dem Geſetz“ (1 Mak 4, 47).

Überhaupt hat ſich, zum Teil jedenfalls, aus den heiligen Einzelſteinen, daneben vielleicht noch aus andern Vorſtellungen, der von mehreren Steinen gebildete Altar entwickelt, zunächſt in der Form der Dolmen, d. h. dreier zu einem Tiſche zuſammengelegter großer Steine. Auf altisraelitiſchem Boden ſind neuerdings Steinaltäre gefunden worden, aber nicht in großer Zahl, und zwar einige auf galiläiſchem Boden, einige auch im nördlichen Grenzgebiet Judas. Sie ſind teils Dolmen-Steine, die zuweilen aus behauenen Blöcken gebildet ſind; teils ſind ſie aus dem lebendigen Felſen herausgearbeitet. Mehrfach weiſen dieſe Altäre jene ſchon erwähnten ſchalenartigen Vertiefungen in den Steinen oder Felswänden auf (ſ. A. Höhendienſt Bd VIII, S. 185, 27 ff.). So hat Conder (S. 230) ungefähr in der Mitte der obern Fläche des heiligen Felſens auf dem Garizim eine künſtlich hergeſtellte Grube bemerkt. Der ſchon genannte Felsaltar von Ṣarʿa hat mehrere Gruben. Die auf paläſtiniſchem Boden und in deſſen Nachbarſchaft gefundenen Dolmen-Steine entbehren alle einer Inſchrift und eines Ornamentes, ſodaß ſich nicht ſagen läßt, ob ſie aus israelitiſcher oder vorisraelitiſcher Zeit ſtammen.

Die Annahme Stade's u. a., in der heiligen Lade der Hebräer hätten ſich urſprünglich heilige Steine befunden und daraus ſei die Anſchauung entſtanden, daß die Lade die beiden ſteinernen Tafeln des Geſetzes enthalten habe, entbehrt des ſichern Anhaltspunktes. Eher war die heilige Lade urſprünglich leer. Sie galt vielleicht eigentlich als der Thronſeſſel des unſichtbaren Gottes (vgl. meine Einleitung in die Bücher des AT, 1901, S. 66 f. — ein von Meinhold in einer mir damals noch nicht vorliegenden Schrift näher begründeter Gedanke). Die Vorſtellung von dem Thronen Jahwes in der Cella des Tempels hat ſchon Jeſaja (c. 6, 1). Oder vielleicht wurde die Lade in noch früherer Zeit angeſehen als das Haus der Gottheit, die in dem Kaſten wohnend gedacht wurde wie anderwärts in einer Mazzeba.

Die hebräiſchen Mazzeben hatten wohl in ſpäterer Zeit, wo man ſich kaum mehr mit unbearbeiteten Steinen begnügte (Ho 10, 1), eine ähnliche Form wie die Mazzeben der Phönizier. Eine צמבת, die ausdrücklich in ihrer Inſchrift als ſolche bezeichnet wird, iſt bei Larnaka auf Cypern gefunden worden. Es iſt aber fraglich, ob dies eine (dem Gott Esmun geweihte) Kultusſtele iſt oder nicht vielmehr, nach anderer Wortabteilung, eine Grabſtele. Die aus Marmor gefertigte obeliskartige Säule hat eine breitere Baſis mit der Inſchrift und eine pyramidale Spitze; die ganze Höhe des faſt intakt erhaltenen Denkmals beträgt ungefähr zwei Meter (ſ. ZdmG XXXIV, 1880, S. 679 und dazu die Tafel; Corp. I. S., I n. 44, dazu Tafel VIII). Ein ähnlicher, aber niedrigerer Stein, vielleicht mit einer Weihe-Inſchrift für Esmun, vielleicht indeſſen einer Grab-Inſchrift, und nicht ausdrücklich als Mazzeba bezeichnet, iſt gleichfalls in der Nähe von Larnaka gefunden worden (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 34 f. mit Abbildung; Corp. I. S. 42, Tafel VIII). Viele ähnliche Stelen mit Weihe-Inſchriften hat man auf puniſchem Boden zu Tage gefördert (Pietſchmann S. 208 und die Abbildungen im Tafelband des Corp. I. S., I Bd 1).

Die heilig gehaltenen Steine wurden bei den Griechen Bätylien genannt: *βαιτύλιον*, *βαίτυλος*, ein Wort, das im Griechiſchen keine Erklärung findet und wahrſcheinlich aus dem Semitiſchen ſtammt von בֵּיתְאֵל „Gotteshaus“ (nach Gen 28, 19. 22, ſo nach dem Vorgang Joſ. Scaligers die Meiſten, anders Dietrich bei Grimmel a. a. O.; zu dem *υ* für ē ſ. Schröder, Die phöniziſche Sprache, 1869, S. 129 ff.). Die Annahme, daß *βαιτύλιον* von bêt'ēl ſich ableite, fand Lenormant Comptes rend. a. a. O., S. 319 und Revue etc., S. 40 durch Münzen des Königs Wal von Edeſſa beſtätigt. Aber, abgeſehen davon, daß Lenormants Leſung der Münzlegende als „baitô alohô“ ביתא אלהא ſehr unſicher iſt, erſcheint es durchaus zweifelhaft, ob das Münzbild im Innern des allerdings deutlichen Tempels „einen Stein auf einem Altar“ darſtellen will (ſ. die Abbildungen bei Scott in The numismatic chronicle, Bd XVIII, London 1856, Taf. I n. 1—3). Überdies könnte die von Lenormant geleſene Bezeichnung ſich auf den ganzen Tempel beziehen. Im Phöniziſchen (Athen. IX, 2 ff. bei Hoffmann am oben a. O.) bezeichnet בת אלם den Tempel.

b) Die Verbreitung der heiligen Steine bei den ſemitiſchen Völkern. Zu der Annahme Grimmels u. a., die Bätylien ſeien als von Natur heilige Steine (Meteorſteine) oder „Fetiſche“ zu unterſcheiden von den durch Menſchen geweihten Salbſteinen, liegt eine Veranlaſſung kaum vor. Zum Teil mögen die heiligen Steine allerdings Meteorſteine geweſen ſein. Daß gerade dieſe als ein von der himmliſchen Gottheit geſandtes Zeichen verehrt wurden, iſt leicht verſtändlich. Der Bericht des Philo Byblius, Aſtarte habe einen vom Himmel gefallenen Stern (*ἀεροπετῆ ἀστέρα*) gefunden und auf der heiligen Inſel Tyros zu einem Heiligtum gemacht (Fragmenta historicorum Graecorum ed. C. Müller, Bd III, S. 569 fr. 2, 24), will offenbar einen heiligen Stein in Tyrus, vielleicht eine der beiden Säulen des Herakles, als einen Meteorſtein erklären. Auch der heilige Stein im Tempel des Sonnengottes Elagabal zu Emeſa galt als vom Himmel gefallen (Herodian V, 3, 5). Plinius (Nat. hist. XXXVII, 51, 135) nennt nach Sotacus als baetuli heilige runde und ſchwarze „Gemmen“ mit Wunderkraft, die zu denjenigen Steinen von der Art ceraunia gehören, welche similes securibus ſeien, und neben ihnen eine andere Steinart, die gefunden werde in loco fulmine icto. Vielleicht handelt es ſich hier nicht um wirkliche Meteorſteine ſondern um Werkzeuge der vorhiſtoriſchen Steinzeit (Lenormant, Revue etc., S. 48). Weil man meinte, daß dieſe durch den Blitz vom Himmel geſchleudert ſeien, galten ſie als heilig. Indeſſen die wirklichen und auch dieſe vermeintlichen Meteorſteine ſind ſelten. Deshalb können nicht die vielen heiligen Steine alle Meteorſteine geweſen ſein.

Andere waren deutlich Abbild eines heiligen Berges und repräſentierten die auf ihm wohnende Gottheit. Aber auch dieſe Bedeutung der kultiſchen Steine läßt ſich bei den Semiten und anderwärts nur vereinzelt nachweiſen. Der Gott des ägyptiſchen oder des ſyriſchen Berges Kaſios wurde in einem Steine verehrt (ſ. Baudiſſin, Studien zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte II, 1878, S. 242), und vielleicht iſt der Stein des Gottes Elagabal von Emeſa ebenſo zu verſtehen, wenn nämlich der Name bedeuten ſollte „Gott des Berges“ (ſ. A. Höhendienſt Bd VIII, S. 181,51 ff. und meine Studien II, S. 246 f.). Heilige Steine aber gab es nicht nur vereinzelt, ſondern ſie waren, wie bei vielen andern Völkern auf der ganzen Ausdehnung der Erde (für die Griechen vgl. Welcker, Griechiſche Götterlehre, Bd I, 1857, S. 220 f.), ſo auch auf weſtſemitiſchem Boden und bei den Arabern eines der am meiſten verbreiteten und der älteſten kultiſchen Zeichen. Alſo können jene beiden Deutungen der Steine, diejenige als Meteorſteine und die andere als Abbilder der heiligen Berge, ſchwerlich für die Geſamtheit der heiligen Steine ausreichen. Die im ausgehenden Altertum allerdings weit verbreitete Erklärung als Meteorſteine iſt wohl erſt von den Spätern, welche die Bedeutung der heiligen Steine nicht mehr verſtanden, generaliſiert worden.

Wie feſtgewurzelt die Sitte der Verehrung von Steinen bei den Arabern von alten Zeiten her iſt, zeigt die Herübernahme der Heiligkeit des Steines der Kaaba und des Steines der Omar-Moſchee in den Islam (ſ. über heilige Steine oder Säulen der Araber Wellhauſen, Reſte², S. 43. 45. 49. 59 f. 101 f.). Nicht ebenſo deutlich wie in den Bräuchen und der Litteratur des im engern Sinn arabiſchen Sprachgebietes ſind auf ſüdarabiſchem Boden, in den ſabäiſchen Inſchriften, heilige Steine nachzuweiſen. In einer ſüdarabiſchen Inſchrift iſt vielleicht die Rede von der Weihung zweier Säulen (עמדיהמיו „ihre beiden Säulen“ Corp. I. S., IV n. 66). Auch mit dem in ſabäiſchen Inſchriften vorkommenden Worte סבר mag eine Weihe-Stele bezeichnet ſein (Corp. I. S., IV zu n. 99, 10). Viel öfter iſt in dieſen Inſchriften von der Weihung einer Statue (צלם) die Rede.

In oder vor den phöniziſchen Tempeln befanden ſich nach Abbildungen auf Münzen und Denkmälern mehrfach, vielleicht in der Regel, zwei oder auch (ſ. Pietſchmann S. 205 f.) mehr heilige Steinſäulen. Die berühmteſten ſind die beiden Säulen des Melkart-Herakles, die nach Herodot (II, 44) in ſeinem Tempel zu Tyrus ſtanden. Mit der Ausbreitung des Melkart-Kultus nach Weſten wurden „Säulen des Herakles“ auch in fernen Ländern errichtet, und ihr Name diente zur Bezeichnung des äußerſten Weſtens. Nach dem Vorbild der phöniziſchen Tempel, wohl ſpeziell des Tempels von Tyrus, hatte auch der Salomoniſche zwei Säulen; dieſe waren von Erz. Philo von Byblos (S. 566, fr. 2, 8) läßt in der Urzeit den mythiſchen Uſoos dem Feuer und dem Winde zwei Säulen (*στήλας*) errichten und dieſen das Blut des erlegten Wildes darbringen. Nach der großen Menge kleiner Votivſtelen für die Göttin Tanit und den Baal-Chamman, die auf dem Boden des alten Karthagos aufgefunden worden ſind, muß es Sitte geweſen ſein, die Heiligtümer außer mit den großen Tempelſäulen noch mit kleinern in unbeſchränkter Zahl auszuſtatten (Pietſchmann S. 208 f.). — In Palmyra fabrizierte man kleine koniſche Terrakotten, die wohl von Pilgern als Erinnerung an die heilige Stätte mitgenommen wurden (eine ſolche mit der Inſchrift בל Bēl bei de Vogüé, Syrie Centrale, Inscr. Sém., S. 84).

Niſibis in Meſopotamien hatte wahrſcheinlich von einer heiligen Steinſäule ſeinen Namen (*Νάσιβις* = *στῆλαι*, נציב nach Philo Byblius bei Stephanus Byz. [Müller n. 8, S. 571], vgl. נְצִיב als judäiſchen Ortsnamen). Der bei einem ſyriſchen Anonymus (ſ. Aſſemani, Bibliotheca orientalis, Bd I, Rom 1719, S. 27) erhaltene Name des von Jovinian zertrümmerten Idols zu Niſibis „Abnîl“ mag bedeuten „Stein des (Gottes) El“ (ſo R. Smith S. 159 Anmkg. 309). — Offenbar ſind ſyriſche Heiligtümer gemeint mit den lapides qui divi dicuntur, welche nach Lampridius (Heliog. 7, 5) der Kaiſer Heliogabal ex proprio templo herbeiſchaffen wollte (oder: welche herbeizuſchaffen ihm gefiel). Der Ort dieſes Tempels wird allerdings nicht genannt (ſ. H. Peters Ausgabe der Scriptores hist. Aug.); aber unmittelbar vorher iſt von ſyriſchem Kult die Rede. Daß bei dem gleich nachher genannten Bilde der Diana Laodicia an das ſyriſche Laodicea am Meere zu denken ſei, wage ich wegen der Kombination dieſes Bildes mit Oreſt nicht anzunehmen. Aber mit den Worten ex proprio templo kann doch wohl nur der Tempel des Heliogabal gemeint ſein, d. h. der Tempel des Gottes Elagabal zu Emeſa, an welchem Heliogabal Prieſter geweſen war. Die Münzen des Kaiſers ſtellen freilich nur einen einzigen koniſchen Stein dar, und auch Herodian (V, 3, 5) nennt für den Sonnentempel zu Emeſa nur einen einzigen ſehr großen ſchwarzen koniſchen Stein, den Heliogabal nach Rom bringen ließ (V, 5, 7 f.; 6, 3 ff.).

Einzeln ſtehende große Steinpfeiler, Menhir-Steine, ebenſo Steintiſche, Dolmen-Steine, alle ohne Inſchrift oder Ornament, ſind auf moabitiſchem Boden gefunden worden (Schick, ZdPV II, 1879, S. 12 und dazu Tafel I; Conder S. 246 ff.). Der obere Stein der Dolmen iſt gewöhnlich ein Schalenſtein (Conder S. 229. 259). Dolmen-Steine finden ſich auch weiter nördlich im oſtjordaniſchen Lande bis Tel el-Kadi (Conder S. 240 ff.). Ein einzeln ſtehender Menhir auf dem Plateau des Nordrandes des Wadi Zerka Maʿin mit einer Schalenhöhlung an der einen Seite trägt bei den heutigen Beduinen den Namen Hadſchar el-Manṣûb „der Stein el-M.“; die Namensform, die ſonſt nicht von den heiligen Steinen gebraucht wird, könnte etwa auf das altteſtamentliche maṣṣēbāh zurückweiſen (Conder 252 f.). Der Name Hadſchar el-Manṣûb wird auch einem Monolithen beigelegt, den Schumacher (Mt und Nachrichten des Deutſchen Paläſtina-Vereins 1900, S. 57 mit Abbildung S. 68) in der Nähe des Wadi Zerka nicht weit von Dſcheraſch gefunden hat; er iſt ebenfalls ein Schalenſtein.

Auch die Philiſter ſcheinen heilige Stelen aufgerichtet zu haben: 1 Sa 10, 5 iſt die Rede von einem נציב (ſo iſt zu leſen ſtatt נצבי, LXX *ἀνάστεμα*, *ἀνάστημα* und zugleich *Νασείβ*, *Νασίβ*, L *Νασσιβ*) der Philiſter bei Gibea zur Zeit Sauls. Dieſer נציב wurde nach 1 Sa 13, 3 f. von Jonatan „geſchlagen“ oder (? vgl. Am 6, 11; Ex 9, 25. 31 f.) „zerſchlagen“, worauf die Iſraeliten ſich wider die Philiſter erhoben. Schwerlich iſt נ׳ hier Bezeichnung einer militäriſchen Beſatzung (LXX L 13, 3 f. *τὸ ὑπόστεμα*) oder eines Vogtes: jene würde ſich zur Wehr geſetzt haben; dieſen hätte man kaum einſam unter den Hebräern zurückgelaſſen. Wahrſcheinlich iſt eine Denkſäule als Zeichen der Oberhoheit gemeint, und dann liegt es nach der Bezeichnung und der Sitte der umwohnenden Völker nahe, anzunehmen, daß dieſe Säule eine gottesdienſtliche Bedeutung hatte.

Die Sitte, heilige Steine zu ſalben, hat auch bei den Aſſyrern beſtanden. In der Inſchrift der Aſarhaddon-Stele von Sendſchirli wünſcht der König, daß ein Künftiger dieſen Stein „mit Öl ſalbe“ (Königl. Muſeen zu Berlin, Mt aus den orient. Samml., Heft XI, S. 40f. Z. 58). Dieſer Stein iſt allerdings nicht eine gottesdienſtliche Stele, ſondern dient in ſeiner Abbildung und Inſchrift der Verherrlichung Aſarhaddons. Von den Götterſteinen wird die Sitte der Salbung auf die Königsſtelen übertragen worden ſein; übrigens iſt auch in der Inſchrift Aſarhaddons die Salbung des Steines mit kultiſchen Handlungen, Opferdarbringung und Lobpreiſung Aſurs, verbunden gedacht. — Auf dem Boden des alten Reiches Chaldia, deſſen Kultur von Aſſyrien her beeinflußt wurde, iſt neuerdings bei Etſchmiadzin eine Stele gefunden worden mit einer Inſchrift in chaldiſcher Keilſchrift aus dem ſiebenten vorchriſtlichen Jahrhundert. Nach der Inſchrift hatte die Stele kultiſche Bedeutung. Sie beſteht aus einer im Verhältnis zur Höhe ſchmalen Steinplatte, die oben im Halbkreis abgerundet iſt (ſ. C. F. Lehmann, Die neugefundene Steleninſchrift Ruſas' II. von Chaldia, ZdmG LVI, 1902, S. 101 ff.). — Nach Lenormants Angaben (Comptes rendus a. a. O., S. 319) iſt mehrfach wiederholt worden, daß in einem Fragment aus der Bibliothek Aſurbanipals ein „Tempel der ſieben ſchwarzen Steine“ zu Uruk erwähnt und in einem andern Fragment Uruk „die Stadt der ſieben Steine“ genannt werde. Nach einer freundlichen Mitteilung von P. Jenſen iſt vielmehr zu überſetzen: „Tempel der ſieben Befehler oder Befehlsübermittler“, d. i. wohl der ſieben Planeten, und heißt Uruk in dem andern Fragment „die Stadt der ſieben Innenräume“ und „die Stadt der ſieben Außenſeiten“, vermutlich weil ſie wie Ekbatana ſieben Mauern hatte.

Einen Reſt der alten Sitte, heilige Steine zu ſalben, beobachtete um 1200 n. Chr. der arabiſche Geograph Jakut: er ſah bei Aleppo einen Stein, der, angeblich das Grabmal eines Propheten, von Muslimen, Chriſten und Juden beſucht und unter Ablegung von Gelübden mit Roſenwaſſer und andern Wohlgerüchen beſchüttet wurde (Wüſtenfeld, ZdmG XVIII, 1864, S. 452). Ein beſtimmter Meilenſtein in der Nähe von Sidon iſt noch in moderner Zeit durch Salbung mit Öl wie ein Betyl behandelt worden (Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 399 f.). Am Ende des 18. Jahrhunderts hörte Carſten Niebuhr von einem großen Steine, welchem die Schamſijeh, d. h. Sonnenanbeter, die ſich zu der Gemeinde der Jakobiten in Meſopotamien hielten, große Ehrerbietung bezeigten (bei Chwolſon, Die Sſabier, 1856, Bd I, S. 153).

c) Die Bedeutung der heiligen Steine. Die ſo allgemein verbreiteten heiligen Steine müſſen in einer Weiſe erklärt werden, daß ſie als allgemeines Gottheitszeichen paſſen. Das iſt wohl nur dann möglich, wenn man ſie als die Kennzeichnung einer geheiligten Stätte auffaßt. Steine wählte man zu dieſer Kennzeichnung, weil ſie die Gewähr der längſten Dauer boten. Dieſe Steine hatten wahrſcheinlich an ſich keine beſtimmte Bedeutung, ſondern ſollten nur einen Platz bemerkbar machen, welcher um irgendeiner dort geſchauten Naturerſcheinung oder erlebten Begebenheit willen als der Sitz eines Numens galt. Weil aber die Steine dieſem Zweck dienten, erſchienen ſie ſelbſt als heilig, als Repräſentanten der Gottheit, die man an der beſtimmten Stätte und danach ſpeziell in dem beſtimmten Steine wohnend dachte. In dieſem Sinne (vgl. dazu R. Smith S. 155 Anmerkung 305) nannte man einen heiligen Stein ein Bet-El „Gotteshaus“ und identifizierte ihn dann wohl auch geradezu mit der Gottheit (Jer 2, 27; vgl. c. 3, 9). Philo von Byblos (S. 567 fr. 2, 14) nennt einen *Βαίτυλος* unter den höchſten Gottheiten der Phönizier. Vielleicht iſt auch der Perſonname in den altteſtamentlichen Patriarchenerzählungen בְּתוּאֵל, der zugleich als Name eines Ortes des Stammes Simeon vorkommt, zurückzuführen auf den Namen בֵּיתְאֵל mit der Nominativendung u am erſten Worte (ſ. über dieſe Endung im Phöniziſchen: Schröder, Phöniziſche Sprache, S. 177 ff.). Iſt dieſe Erklärung des Namens Betuel ſtatthaft, ſo erſcheint auch hier der Stein perſonifiziert, in der vorliegenden Erzählung zu einem Menſchen, der aber wie andere Geſtalten der hebräiſchen Väterſage urſprünglich eine Gottheit geweſen ſein mag. Nach Priscian (VII, 32; vgl. die Lesarten V, 18) war abaddir Name des Steines, welchen Saturn verſchlungen habe, gleichbedeutend mit *βαίτυλος*. Das Wort ſcheint aus אב und אדיר gebildet zu ſein: „herrlicher Vater“ oder auch aus אבָן אדיר „herrlicher Stein“ oder „Stein des Herrlichen“ (vgl. oben Abnîl von dem Idol zu Niſibis). Nach der erſten Erklärung wären auch in dieſer Bezeichnung Stein und Gottheit als identiſch gedacht.

Die Identifizierung von Stein und Gottheit ſcheint aber erſt ſekundär zu ſein; jedenfalls entſpricht ſie nicht der Bezeichnung des Steines als „Gotteshaus“. Dieſe muß ſehr alt ſein, da ſchon der Erzähler in Gen c. 28 (der Elohiſt) ſie nicht mehr recht verſtanden hat: v. 17 iſt der Ort ein Gotteshaus (vgl. v. 19, ebenſo c. 35, 7 und vielleicht in einer andern Quelle c. 35, 15); dagegen v. 22 iſt es der Stein, und c. 35, 7 baut Jakob nach demſelben Erzähler an dem Ort einen Altar, der neben dem Stein als einem Gotteshaus überflüſſig iſt. Der Name bêt'ēl für den heiligen Stein wird den Phöniziern, von denen ihn wahrſcheinlich die Griechen entlehnten, mit den Hebräern gemeinſam geweſen ſein, entweder aus urſemitiſchen Zuſammenhängen oder wohl eher dadurch, daß die Hebräer ihn bei ihrer Einwanderung in Kanaan dort kennen lernten.

Eine Erinnerung an die alte Vorſtellung von den heiligen Steinen als einer Wohnſtätte der Gottheit iſt ihre Bezeichnung bei Philo Byblius (S. 568 fr. 2, 19) als *λίϑοι ἔμψυχοι*, wobei der Gedanke an das Wohnen eines Dämons in dem Steine zu Grunde liegt.

Weil die Gottheit in dem heiligen Steine wohnend gedacht wurde, brachte man dieſem als dem ſichtbaren Zeichen der Gottesgegenwart Verehrung dar. Man ſalbte ihn, wie man es einem Menſchen that, dem man Annehmlichkeit bereiten oder Ehre erweiſen wollte. Mit dem Salben ſcheint nach ſchon oben angeführten Belegen ein Begießen des Steines gewechſelt zu haben, das als Libation aufgefaßt wurde. Der Stein in der Nähe des Tempels zu Delphi, den Kronos ſtatt ſeines Sohnes verſchlungen haben ſollte, wurde, ſo wenigſtens nach der Darſtellung des Pauſanias (X, 24, 5), täglich nicht geſalbt ſondern mit Öl begoſſen. Gen. 35, 14 iſt nebeneinander von einer Libation und einem Ölausgießen auf der Mazzeba von Betel die Rede; die Salbung iſt hier als ein Ausgießen, d. h. als eine ſonſt nicht übliche Öl-Libation, gedacht, ſei es daß dieſe identiſch ſein ſoll mit der vorher ausdrücklich genannten Libation (ויצק iſt dann epexegetiſch), ſei es daß die letztere als ein beſonderer Akt gemeint iſt, dann wohl als Weinſpende. Die zweite Annahme wird nach dem Satzbau vorzuziehen ſein. Vielleicht aber hat erſt ein Redaktor, der die alte Sitte der Salbung nicht mehr verſtand, das Trankopfer als eine analoge Handlung zur Erläuterung des Ölausgießens vorangeſtellt. Das Ausgießen von Öl trat an die Stelle der Salbung, d. h. des Beſtreichens mit Öl, als man die Gottheit nicht mehr in dem Steine ſelbſt ſuchte, ſondern dieſen nur als ein Gerät der Opfervollziehung, als einen Altar anſah.

Bilder der Gottheit ſind die Steine, welche dieſe repräſentieren, nicht. Herodian (V, 3, 5) berichtet allerdings, daß man den heiligen Stein von Emeſa mit ſeinen kurzen aus der Kegelgeſtalt hervortretenden Formen für ein von der Natur geſtaltetes Bild des Helios hielt. Solche Auslegung konnte aber nur für einzelne der heiligen Steine zutreffend erſcheinen und gehört offenbar einer ſpätern Zeit an, welche den heiligen Stein nur zu verſtehen vermochte, wenn er als Abbild die Gottheit darſtelle. Auch nicht in der Weiſe ſind die Steinſäulen Bilder des Göttlichen, daß ſie, wie man es vorgeſchlagen hat, als phalliſche Symbole, als Bilder der lebenzeugenden Gotteskraft aufzufaſſen wären. Für dieſe Deutung fehlt es auf weſtſemitiſchem und arabiſchem Boden an irgendwelchen alten Anhaltspunkten. Die heiligen Steinſäulen ſind aber auch hier ſpäter, wie es ebenſo anderwärts der Fall war, als phalliſches Symbol verſtanden worden. Auch die entſprechende Darſtellung von *γυναικὸς αἰδοῖα* will man auf ſyrophöniziſchem und auf babyloniſch-aſſyriſchem Boden gefunden haben (ſ. A. Aſtarte Bd II, S. 158, 41 ff.; 160, 40 ff.). Lucian (Syria dea § 28) erklärt die hohen Säulen, die in den Propyläen des Tempels von Hierapolis ſtanden und ihm als von Dionyſos errichtet galten, für Phallen. Die von ihm berichtete Sitte, daß alljährlich zweimal ein Mann eine dieſer Säulen beſtieg und längere Zeit oben verweilte, um dort mit den Göttern in Verkehr zu treten, paßt indeſſen wenig zu der von ihm geltend gemachten Bedeutung der Säulen. Dieſe dienen in der angegebenen Sitte offenbar als ein Mittel, den Himmliſchen näher zu kommen, wie es Lucian ſelbſt als Volksglauben berichtet. Auch dieſer Glaube iſt aber gewiß ſekundär und beſagt nichts für die urſprüngliche Bedeutung der Säulen, zumal da dieſe Vorſtellung nur auf die ganz hohen Säulen paßt, die eine ſpätere Steigerung der urſprünglichen niedern Stelen darſtellen.

Für die Entſtehung der heiligen Steinſäulen genügt vollſtändig die oben vertretene Erklärung als Denkzeichen, die am eingehendſten von R. Smith geltend gemacht worden iſt. Es iſt dann nur eine Modifikation älteſter Auffaſſungsweiſe, wenn Gen 28, 18; 35, 14 (vgl. c. 31, 13) der von Jakob zu Betel errichtete Salbſtein als Erinnerungszeichen an eine Gottesoffenbarung erklärt wird. Aus der Vorſtellung von dem durch den Stein bezeichneten Ort als dem Wohnort der Gottheit iſt hier die einem entwickeltern Gottesbegriff entſprechende Vorſtellung von eben dieſem Ort als der Stätte einer außerordentlichen Kundgebung der an den Ort nicht gebundenen Gottheit entſtanden. — Die Gedanken, die man mit der Errichtung einer Mazzeba verband, waren aber ſchon in ihren Urſprüngen nicht ſo ſehr verſchieden von dem in chriſtlichen Ländern beſtehenden Brauche, an der Stätte eines Unglückes oder auch einer wunderbaren Errettung ein Kreuz oder einen Bildſtock zu errichten, bei welchem der Vorübergehende ſich in Andacht zu der Gottheit wendet, die ſich an dieſem Orte durch ihr Eingreifen in das Menſchenleben in beſonderer Weiſe als gegenwärtig erwieſen hat. — Die ſpätern altteſtamentlichen Schriftſteller haben ihre, wie es ſcheint, in der Grundlage nicht gerade unrichtige Anſchauung von den Mazzeben als Erinnerungszeichen in der Weiſe verwertet, daß ſie den Steinen in den meiſten Fällen ihre religiöſe Bedeutung benahmen und ſie ausſchließlich als Denkſteine für ein geſchichtliches Ereignis auffaßten.

Der alte Zoega hat richtig geſehen, daß die heiligen Steine eigentlich Denkzeichen ſind; aber er kehrt doch wohl das richtige geſchichtliche Verhältnis geradezu um, wenn er die Heiligkeit der koniſchen Steinmale zum Teil daraus ableiten will, daß man zunächſt die Grenzſteine, um ihre Unverletzbarkeit zu ſichern, mit dem Charakter der Heiligkeit umkleidet habe (S. 245: satis est si in eo non fallor, quod homines non raro a primaevorum monumentorum reverentia ad superstitiosum cultum transiisse putem, vgl. S. 209 f. über dieſe monumenta als Grenzſteine u. dgl.). Vielmehr, weil der Stein als ſakroſankt galt, ſtellte man ihn an die Grenze, um dieſe ſeinem Schutze zu empfehlen.

Bei den heidniſchen Arabern war ein einzelner Fels oder Stein oder auch eine Zuſammenſtellung von mehreren Steinen Zeichen der Gottesſtätte, ohne daß dabei die Mehrheit der Steine immer auf eine Mehrheit der darin verehrten Gottheit verwieſen hätte (Wellhauſen, Reſte^2, S. 101 f.). Schon der älteſte Beleg für heilige Steine bei den Arabern, nämlich Herodots (III, 8) Angabe, daß bei Bundſchließungen der Araber Blut aus den eingeſchnittenen Händen der Bundſchließenden an ſieben zwiſchen ihnen liegende Steine geſtrichen worden ſei, bezieht ſich ſchwerlich auf ſieben verſchiedene Gottheiten, welche durch die Steine dargeſtellt worden wären: nach Herodot wurden bei dieſem Akt nur Orotal und Alilat angerufen. — Ob auch die beiden Säulen des phöniziſchen Herakles, des Melkart, ebenſo zu beurteilen ſind, iſt zweifelhaft: es können hier die zwei Säulen den Gott und daneben ſeine weibliche Paredros bezeichnet haben. Für die beiden Säulen des Salomoniſchen Tempels, deren Inſchriften ſich allerdings gewiß ausſchließlich auf den einen Jahwe beziehen, kann die etwa ein Götterpaar bezeichnende Zweiheit der phöniziſchen Tempelſäulen als Vorbild gedient haben. Aber nach jener arabiſchen Art der Anwendung mehrerer Steine als Zeichen eines einzigen Gottes iſt deutlich der heilige Stein nicht etwa als mit der Gottheit identiſch anzuſehen.

Aus der ſpätern Identifizierung von Stein und Gottheit iſt dann die im AT noch nirgends bezeugte Umformung der heiligen Steine hervorgegangen, welche ſie der Geſtalt der menſchenartig gedachten Götter nachbildete. Dieſe Weiterentwickelung läßt ſich am deutlichſten bei den Griechen in der Form der Hermen beobachten. Die weſtſemitiſchen Völker haben neben den ſpätern Götterbildern immer die alten Mazzeben beibehalten. Die ſchon genannte palmyreniſche Mazzeba zeigt das Bild des Gottes Schadrapa nur als Relief auf der urſprünglichen Stelenform (ſ. die Tafel in der Wiener Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes 1894 zu S. 16 und dazu D. H. Müller S. 13). Die altaramäiſche Statue des Gottes Hadad aus Sendſchirli wird in ihrer Inſchrift mit dem alten Namen der heiligen Stele נצב bezeichnet (ſ. oben), und in der ſteifen, geraden Form dieſes Gottesbildes läßt ſich die Entſtehung aus der Säule noch unſchwer herausfinden, ebenſo in dem den König Panammu darſtellenden נצב, ſoweit die Geſtalt des Königs erhalten iſt (ſ. die Abbildungen in: K. Muſeen zu Berlin, Oriental. Sammlungen, Heft XI, S. 54 f. und Tafel VI).

2. Der Gottesname „Fels“ (ṣûr) und die Urſprünge des Steindienſtes der Hebräer. — Die Vorſtellung von der Identität des Steines und der Gottheit liegt nicht oder doch nicht notwendig der hebräiſchen Gottesbezeichnung צוּר zu Grunde. Dieſe bedeutet allerdings in ihrer altteſtamentlichen Verwendung zweifellos „Fels“ (Pſ 18, 3), nicht „Bild“ = צוּרָה (für letzteres Winckler, ZdmG LIV, 1900, S. 418). Sollte etwa die altteſtamentliche Auffaſſung des Namens in der Bedeutung „Fels“ die Umbiegung einer andern, urſprünglichen Bedeutung ſein, ſo wäre auch dann daraus zu erſehen, daß es den Israeliten geläufig war, ſich die Gottheit als einen Felſen vorzuſtellen. Obgleich צוּר im AT geradezu als umfaſſende Bezeichnung für Gott gebraucht wird (ſo beſonders Dt 32, 4. 31, vgl. v. 15. 18. 37), iſt die Bedeutung „Stein“ noch bei dieſer Verwendung durchſichtig in der öftern Verbindung mit Ausdrücken, die auf die Stärke (Jeſ 17, 10) oder Vertrauenswürdigkeit der Gottheit (Dt 32, 15. 37) hinweiſen, alſo auf die in dem Worte ṣûr liegende Bedeutung der Feſtigkeit. Erſt ſpätere jüdiſche Auslegung, die mit der Bedeutung „Fels“ nichts anzufangen wußte, hat den Namen willkürlich in dem Sinne von „Bildner“ oder „Schöpfer“ verſtanden (A. Wiegand, Der Gottesname צוּר und ſeine

Deutung in dem Sinne Bildner oder Schöpfer in der alten jüdiſchen Litteratur, ZatW X, 1890, S. 85 ff.).

Von den altteſtamentlichen Belegen für dieſen Gottesnamen iſt, nur etwa mit Ausnahme von Jeſ 17, 10, keine mit Sicherheit vor Habakuk anzuſetzen, der aber (c. 1, 12) ebenſo wie das ſpäteſtens in der Zeit der Bedrohung durch die Chaldäer entſtandene Lied Dt c. 32 ṣûr ſchon abſolut in der Bedeutung „Gott“ gebraucht, was längere Anwendung des Wortes als einer Gottesbezeichnung vorausſetzt. Bei ſolcher Sachlage ließ ſich, ſo lange wir dieſe Gottesbezeichnung nur aus dem AT kannten, annehmen, daß ſie auf hebräiſchem Boden und vielleicht verhältnismäßig ſpät in bildlichem Sinn entſtanden ſei (ſo Buchanan Gray, Studies in Hebrew proper names, London 1896, S. 196). Neuerdings aber iſt ṣûrî auch als Beſtandteil eines Eigennamens in einer ſabäiſchen Inſchrift gefunden worden: Ṣûrî-ʿaddana als Name einer Sklavin (ſ. Hommel, Die Altisraelitiſche Überlieferung, 1897, S. 319—321), wozu mit Hommel zu vergleichen der altteſtamentliche Name יהועדן. Die Zeit der Inſchrift, nach Hommel das 8. Jahrhunnert v. Chr. oder ein noch früheres, iſt bis jetzt kaum zu beſtimmen. Aber an Abhängigkeit des darin vorkommenden Namens von der altteſtamentlichen Gottesbezeichnung צור wird in keinem Falle zu denken ſein. Danach laſſen ſich die hebräiſchen Eigennamen, welche ṣûr, ṣûrî enthalten, Ṣûrî-ʾēl, Ṣûrî-šaddaj, ʾElîṣûr und Pĕdāh-ṣûr, alle nur in der Pentateuchquelle P vorkommend, nicht mehr als künſtlich gebildete anſehen (ebenſo ſpäter auch B. Gray in den Expository Times 1897, S. 556) und hat die Annahme an Wahrſcheinlichkeit gewonnen, daß ṣûr ein altſemitiſcher Gottesname iſt. Er mag auch in dem Perſonnamen ברצר Barṣûr einer altaramäiſchen Inſchrift von Sendſchirli enthalten ſein (in der Panammu-Inſchrift Z. 1. 3. 20, ſ. Sachau in: K. Muſeen zu Berlin, Oriental. Sammlungen, Heft XI, S. 70). Sicher allerdings iſt dieſe Annahme hier noch ebenſowenig wie die Auffaſſung des midianitiſchen Eigennamens Ṣûr im AT als entſtanden aus dem Gottesnamen. Auch in dem Namen des Ortes Bêt-ṣûr auf dem Gebirge Juda iſt ṣûr nicht notwendig Gottesname.

War aber doch, wie es ſcheint, ṣûr ein altſemitiſcher Gottesname, dann läßt es ſich kaum anders denken, als daß er ſeit Alters ſo verſtanden wurde, wie ihn altteſtamentliche Schriftſteller offenbar verſtanden haben und wie es durch die uralte kultiſche Bedeutung des Felsblockes nahe gelegt wird (vgl. Kerber, Die religionsgeſchichtliche Bedeutung der hebräiſchen Eigennamen des AT, 1897, S. 25—27). Die Ausſage Gen 49, 24 kann allerdings dieſer Annahme kaum zur Stütze dienen. Nach der maſoretiſchen Punktation wäre hier Jahwe genannt „Hirt, Stein (אֶבֶן) Israels“; allein da אבן ſonſt nie als Benennung Jahwes vorkommt, iſt fraglos zu leſen: „Hirt des Israelſteins“ (Dillmann u. a.): Jahwe iſt ſo genannt als der in oder bei dem Stein Israels gegenwärtige Hüter ſeines Volkes; mit dem Stein iſt wahrſcheinlich der von Israel oder Jakob zu Betel errichtete gemeint.

Eine urſprüngliche „fetiſchiſtiſch“ gedachte Identifizierung von Gottheit und Stein iſt durch ṣûr als alten Gottesnamen nicht erwieſen, ſondern mit Deutlichkeit nur die ebenſo aus der Benennung der Bätylien erkennbaren Vorſtellung, daß die Gottheit in dem heiligen Steine zu finden ſei. Überhaupt iſt mit der Verehrung der Gottheit in Steinen und mit der, wie es ſcheint, daraus hervorgegangenen Bezeichnung der Gottheit als Fels nichts über die Natur der Gottheit ausgeſagt. Der alte Gewittergott der Hebräer konnte ebenſogut wie jeder andere Gott in einem Steine verehrt werden als dem Zeichen einer Stätte, wo er ſich gegenwärtig erwieſen hatte. Trotzdem hat man gemeint, daß der heilige Stein dem Dienſte des Gewittergottes urſprünglich fremd geweſen ſei (Stade u. a.), und es kann allerdings zweifelhaft erſcheinen, daß der Gewittergott in dem Steine wohnend gedacht worden ſei, da doch ſein Wohnort die Wolke am Himmel iſt. Aber ſolchen Widerſpruch eines am Himmel und zugleich an einem irdiſchen Orte wohnenden Numens finden wir auch ſonſt in den Religionen des Altertums (vgl. für den Baal A. Baal Bd II, S. 328 ff.). Der Widerſpruch zeigt, daß die Alten die Gottheit nicht in dem Sein an einem beſtimmten einzelnen Ort aufgehend dachten. Am wenigſten iſt dieſer Gedanke gerade für den heiligen Stein anzunehmen, wenn er eben von Haus aus nichts anderes als ein Denkzeichen war. Jener ſcheinbare Widerſpruch läßt ſich auch auf dem Wege einer naturaliſtiſchen Gottesauffaſſung wie für die eigentlichen Himmelsgötter ſo nicht minder für den Gewittergott auflöſen. Wo die himmliſchen Numina ihre Gaben, Licht oder Regen, auf die Erde herniederſenken, da ſind mit dieſen ſie ſelbſt auf die Erde herabgeſtiegen. Wo der Blitz einſchlägt, iſt der Gewittergott gegenwärtig. Zudem iſt nicht zu überſehen, daß der Gottesglaube der alten Hebräer zweifellos nicht nur in der Vorſtellung eines Gewittergottes beſtand. Aber wir bedürfen keiner telluriſchen Gottheit, um den heiligen Stein zu verſtehen. Er zeigt nur an, daß an dem beſtimmten Orte die Gottheit zu finden iſt; es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß dies ebenſo von andern und ganz andersartigen Orten gilt. Der Mangel einer Beziehung des heiligen Steines auf das Weſen der Gottheit offenbart ſich darin, daß dies Gottheitszeichen ſich lange Zeit noch in der Moſaiſchen Religion als ein unanſtößiges erhalten hat. Man konnte den heiligen Stein dahin verſtehen, daß er die Gegenwart der Gottheit nicht darbiete ſondern nur andeute, wie die heilige Lade in der ſpätern altteſtamentlichen Zeit ebenſo verſtanden worden iſt.

Der Steinkult ſetzt eine gewiſſe Seßhaftigkeit der Lebensweiſe voraus, da er auf das immer wiederholte Beſuchen beſtimmter Lokalitäten gegründet iſt. Ein derartig an feſte Stätten gebundener Kultus iſt indeſſen durch die Lebensweiſe der in der Sinai-Wüſte zeltenden alten Hebräerſtämme nicht ausgeſchloſſen zu denken, wie auch nomadiſierende Araber heilige Steine verehrt haben. Wenn wirklich ṣûr bei den Sabäern Gottesbezeichnung war, ſo liegt die Annahme nahe, daß die Hebräer dieſen Gottesnamen und den Steinkult bei der Einwanderung in Kanaan ſchon mitbrachten. Die Übereinſtimmung des hebräiſchen Steindienſtes mit dem der Araber dient dieſer Annahme zur Verſtärkung.

Andernfalls würde nichts der verſchiedentlich geltend gemachten Anſchauung entgegenſtehen, daß die Hebräer den Steinkult und was damit zuſammenhängt auf den Bamot kennen lernten, welche ſie von den Kanaanitern übernahmen. Für dieſe Anſchauung könnte ſprechen, daß auf ephraimitiſchem Boden, wo man als ſichtbares Zeichen Jahwes das althebräiſche Stierbild hatte (ſ. A. Kalb Bd IX, S. 704 ff.), die Mazzeba in den uns überlieferten Nachrichten als Zeichen Jahwes hinter dem Stierbild an Bedeutung zurücktritt. Von der Mazzeba zu Betel iſt nur in den Erinnerungen der Jakobsgeſchichte die Rede. Ob Ho 3, 4; 10, 1 f. an Mazzeben des Jahwedienſtes gedacht iſt, kann zweifelhaft erſcheinen. Deutlich dagegen kommt die Mazzeba in Ephraim vor als das Zeichen des fremden Baaldienſtes. 2 Kg 10, 27 iſt von der Mazzeba des Baal die Rede, nämlich derjenigen im Baaltempel zu Samarien (die Mazzeba hier nach Kittels Vermutung in einen Altar umzuwandeln, ſehe ich keine Veranlaſſung; dagegen iſt eben vorher v. 26 offenbar ſtatt מצבת zu leſen אֲשֵׁרַת). Die Mazzeben (Plur. nach LXX) des Baal in 2 Kg 3, 2, die Ahab errichtet, Jehoram beſeitigt haben ſoll, kommen weniger in Betracht, da ſie dem Bericht des Redaktors angehören; dieſer hat aber doch gewiß Angaben einer Quellenſchrift darüber vorgefunden. Eben der deuteronomiſtiſche Redaktor des Königsbuches iſt 2 Kg 17, 10 allerdings der Meinung, daß die Mazzeben wie die Aſcheren in ganz Iſrael zahlreich geweſen (ebenſo 1 Kg 14, 23, beachte das „auch“), alſo nicht nur an beſtimmten Orten des Baalkultus vorgekommen ſeien. Er mag aber hier ſeine ſpäte Schilderung lediglich nach ſolchem, was ihm von den Kultusübungen ſpeziell Judas bekannt war, entworfen haben.

Obgleich es an direkten Zeugniſſen für die Verbreitung der Mazzeben im Jahwedienſt des Nordreiches fehlt, iſt es wohl nur Schein, daß die Mazzeben hier nicht oder doch nur vereinzelt im Jahwedienſt vorgekommen wären. Neben der Mazzeba von Betel, die nach den Angaben in Gen. c. 28 und 35 eine hervorragende Bedeutung gehabt haben muß, befanden ſich einzelne unter jenen bedeutſamen Steinen der altteſtamentlichen Erzählungen, in welchen wir oben (§ 1 a) alte Kultusſteine erkannt haben, auf ephraimitiſchem Boden, ſo der „große Stein“ zu Sichem und der Fels zu Ophra in Manaſſe. Gerade bei demjenigen Erzähler des Hexateuchs, welcher deutlich dem Nordreich angehört, dem ſogenannten Elohiſten (E), ſpielen die heiligen Steine eine große Rolle (ſ. unten § 3). Daß wir von ausdrücklich ſo bezeichneten „Mazzeben“ für den Jahwedienſt des Nordreiches weniger erfahren, wird darauf beruhen, daß bis zum Untergang des Reiches Ephraim der Mazzebendienſt unanſtößig war und deshalb nicht beſonders vermerkt wurde. Erſt ſpäter haben in Juda Propheten und Prieſter die Mazzeben verpönt. Nur infolge ihrer Polemik beſitzen wir reichlicheres Material über die Mazzeben des Jahwedienſtes auf judäiſchem Boden. Es wird alſo durch den vorliegenden Sachverhalt die Annahme nicht verwehrt, daß die Stämme Iſraels ſchon bei der Einwanderung in Kanaan den Kultus heiliger Steine kannten und nach Kanaan übertrugen oder an den dort bereits vorgefundenen Stätten heiliger Steine fortſetzten.

3. Das Verbot der Mazzeben. Die Mazzeben gelten in der ſpätern altteſtamentlichen Zeit ausſchließlich als Beſtandteile des abgöttiſchen Kultus. Sie werden im ſogenannten Heiligkeitsgeſetz (Le 26, 1) und im deuteronomiſchen Geſetz (Dt 16, 22) verboten. Sie erſcheinen den Ueberarbeitern des Bundesbuches und des ſogenannten zweiten Dekalogs im jehoviſtiſchen Buche (Ex 23, 24; 34, 13) als auszurottende Beſtandteile des Kultus der Kanaaniter (vgl. Dt 12, 3; 7, 5; mit den „ſtolzen Mazzeben“ von Tyrus

Ez 26, 11 ſind gewiß die heiligen Säulen gemeint). Die hier vertretene Herleitung von den Kanaanitern iſt für nichthebräiſchen Urſprung des Mazzebendienſtes nicht maßgebend, da die altteſtamentlichen Geſetzgeber die Gewohnheit haben, alle ihnen mißliebigen Kultusſitten den Kanaanitern zuzuſchieben. Sie konnten dies bona fide thun, weil dieſe Bräuche einer naturaliſtiſchen Religionsauffaſſung den Hebräern zumeiſt mit den Kanaanitern wirklich gemeinſam waren. Eben deshalb ſuchte man ſie nicht etwa einem vergeiſtigten Gottesbegriff entſprechend umzudeuten ſondern vielmehr auszurotten; denn die Übereinſtimmung mit kanaanitiſchen Kultusſitten führte zu bedenklichen Vermiſchungen auch der Gottesvorſtellung. Jene Gemeinſamkeiten beruhen aber zum Teil deutlich nicht auf Entlehnungen ſondern auf Zuſammenhängen, welche vor der Einwanderung der Hebräer in Kanaan zu ſuchen ſind. Die Herleitung der Mazzeben von den Kanaanitern wird freilich inſofern ganz richtig ſein, als es kaum einem Zweifel unterliegen kann, daß die Iſraeliten die Form der künſtlichen Mazzeben (ſ. oben § 1 a) von den Phöniziern überkamen. Wahrſcheinlich um die Mazzeben als einen Beſtandteil des abgöttiſchen Dienſtes zu bezeichnen, gebrauchen die ſpätern altteſtamentlichen Schriftſteller für ſie die Benennung Chammanim, die aus dem Namen des Gottes Baal-Chamman gebildet zu ſein ſcheint (ſ. A. Baal Bd II, S. 330 f.), ſo der exiliſche Schlußabſchnitt des Heiligkeitsgeſetzes (Le 26, 30), Ezechiel (c. 6, 4. 6), die kleine Apokalypſe des Buches Jeſaja (c. 27, 9) und die Chronik (2 Chr 14, 4; 34, 4. 7). Auch Jeſ 17, 8 ſteht durch die Erwähnung der Chammanim wie noch aus andern Gründen in dem Verdacht, entweder ganz oder doch teilweiſe eine Interpolation zu ſein.

Von dem König Joſia wird glaubwürdig berichtet, daß er bei ſeiner Kultusreform (dem unter ihm aufgefundenen deuteronomiſchen Geſetz entſprechend) die Mazzeben habe zerbrechen laſſen (2 Kg 23, 14), und ſchon Hiskia ſoll es gethan haben (2 Kg 18, 4; vgl. 2 Chr 31, 1), nach 2 Chr 14, 2 ſogar ſchon Aſa.

Wenn etwa Mi 5, 12 dem Propheten Micha angehört, ſo waren ſchon ihm, dem Zeitgenoſſen Hiskias, die Mazzeben anſtößig. Dagegen Hoſea (c. 3, 4; 10, 1 f.) nennt die Mazzeben zwar nicht deutlich als einen von ihm gebilligten Beſtandteil des israelitiſchen Kultus, aber doch ebenſowenig deutlich als einen verpönten. Anders liegt es Jeſ 19, 19. Hier iſt mit unverkennbarer Billigung die Rede von einer Mazzeba für Jahwe, die an Ägyptens Grenze ſtehen wird, wann Ägypten ſich zu Jahwe bekehrt. Es mag dabei gedacht ſein an die ägyptiſche Sitte, der Gottheit Obelisken zu errichten (Jer 43, 13 werden mit מצבות die heiligen Steine, d. i. die Obelisken, Ägyptens bezeichnet). Aber auch dann zeigt der Gebrauch des Wortes Mazzeba, daß dem Verfaſſer der Stelle das, was dies Wort gewöhnlich bezeichnet, die in Paläſtina gebräuchliche Stele, nicht anſtößig war. Eben dieſe Ausſage iſt ein Argument gegen ſpät nachjeſajaniſche Herkunft des Zuſammenhangs, dem ſie angehört.

Die Ausſagen des Hexateuchs über heilige oder doch bedeutſame Steine ſind alle, mit Ausnahme etwa von Gen 35, 14, zweifellos Beſtandteile des jehoviſtiſchen Buches, wahrſcheinlich alle der elohiſtiſchen Quellenſchrift. Dieſer ſind alſo ſolche Steine noch nicht anſtößig geweſen (vgl. auch Gen 35, 20 E und dazu unten § 4). Nur die Ausſage von der Mazzeba Jakobs Gen 35, 14 ſteht im Zuſammenhang der prieſterlichen Schrift, muß aber, da ſie ſchon durch die Erwähnung der Opferhandlung eines der Patriarchen ganz aus dem Rahmen der Schrift P herausfällt, aus einer andern Quelle hierhergeſtellt ſein. Cornill (ZatW XI, 1891, S. 15 ff.) weiſt dieſen Vers durch eine Umſtellung zu E; es iſt das nicht ohne ſtarke Änderung des Textes möglich, da E Errichtung und Salbung der Mazzeba von Betel ſchon Gen 28, 18 erzählt hat. Eher wird alſo an J zu denken ſein (Dillmann).

Aus 2 Kg 18, 4 iſt es wahrſcheinlich, daß mindeſtens bis auf Hiskia im jeruſalemiſchen Tempel Mazzeben ſtanden; denn die eine neben den Mazzeben genannte Aſchera, welche Hiskia entfernt haben ſoll, iſt jedenfalls eine beſtimmte und wahrſcheinlich eine im Tempel ſtehende (vgl. 2 Kg 23, 6). Möglicherweiſe ſind auch 2 Kg 23, 4 mit den von Joſia aus dem Tempel entfernten „Geräten, die gemacht waren für den Baal", Mazzeben gemeint. Nach 2 Kg 12, 10 LXX ſcheint zur Zeit des Königs Joas am Eingang des Tempels eine Mazzeba geſtanden zu haben; die verſchiedenen Variationen einer Form *Αμμαζιβι* (R *Αμμαζειβι*) in einer Reihe von LXX-Handſchriften (A *Αμμασβη*) könnten ebenſogut oder beſſer aus הַמַּצֵּבָה (Stade, ZatW V, 1885, S. 289 f. und Kittel z. d. St.; anders Kloſtermann und nach ihm Benzinger z. d. St.) als aus dem wahrſcheinlich verderbten המזבח des maſoretiſchen Textes (L *τὸ ϑυσιαστήριον*) entſtanden ſein (vgl. aber zu LXX A Mal 2, 13 in dem *Ἑβρ*. der Hexapla: *μασβηη* = מזבח, ſ. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Bd II, Oxford 1875 z. d. St., worauf mich Profeſſor Kittel brieflich aufmerkſam macht). Ein Altar hat an irgendeinem der Eingänge des Tempels keine Stelle, wohl aber die Mazzeba, die nach den Abbildungen phöniziſcher Tempel auf Münzen und nach der Analogie der beiden großen Säulen des Salomoniſchen Tempels vor dem Eingang des eigentlichen Tempelhauſes zu ſtehen pflegte, neben dem Altar (Benzinger) wohl nur dann, wenn dieſer im Freien errichtet war ohne Tempeldach (übrigens finde ich dieſe Aufſtellung neben dem Altar nur für die Ascheren bezeugt Ri 6, 28. 30). Es iſt fraglich, ob die Mazzeba oder die Mazzeben des Tempels durch abgöttiſche Kulte in den Tempel gekommen waren; wahrſcheinlicher iſt, daß ſie Zeichen des Jahwedienſtes waren, die zunächſt unverfänglich erſchienen und erſt bei den Spätern Anſtoß erregten. Allerdings hat in dem Tempel, wie er zu Salomos Zeit war, ſchwerlich eine Mazzeba geſtanden, da die Tempelbeſchreibung des Königsbuches ſie kaum ausgelaſſen, ihr vielmehr wahrſcheinlich eine rein architektoniſche Bedeutung beigelegt haben würde, wie ſie es mit den beiden großen Säulen vor dem Tempel gethan hat. Eigentlich hat eine Mazzeba neben den beiden Säulen, die ſelbſt aus Mazzeben entſtanden ſind, keine Stelle. Aber das alte Gottheitszeichen des koniſchen Steines kann, in ſeiner urſprünglichen einfachen Form zu den nicht mehr als Mazzeben aufgefaßten beiden großen ehernen Säulen hinzukommend, ſpäter in den Tempel eingedrungen ſein. Auch in den phöniziſchen Tempeln ſtanden neben den großen Mazzeben kleinere (ſ. oben § 1 b).

Nicht nur der Stein ſelbſt ſcheint ſich im judäiſchen Jahwedienſt verhältnismäßig lange als nicht beanſtandetes Gottheitszeichen erhalten zu haben, ſondern nach dem unbefangenen Bericht Gen 28, 18 von der Salbung des Betel-Steines durch Jakob auch der Akt der Salbung der Steine. Er galt fraglos urſprünglich als eine Huldigung, die dem Stein oder dem in ihm wohnenden Numen dargebracht wurde; aber er konnte als die Weihung eines heiligen Gerätes gedeutet werden. Ebenſo erklärte man ſpäter die in der ältern Zeit dem Steine dargebrachten Opfer dahin, daß ſie auf dem Stein als auf einem Altar dargebracht worden ſeien (ſo Gen 35, 14 und ſonſt).

Von heiligen Steinen, und zwar verbotenen, ſcheint zu verſtehen zu ſein die Stelle Jeſ 57, 6 (ſo nach vielen Älteren Delitzſch, Dillmann, ähnlich auch Marti z. d. St.). Sie wendet ſich an die Abgöttiſchen unter den Israeliten Paläſtinas in der erſten nachexiliſchen Zeit: „an den Glatten (חַלְּקֵי־) des Baches (oder: Thales) iſt dein Teil; ſie, ſie ſind dein Loos“. Angeredet iſt mit dem femininiſchen Du das als ungetreues Weib gedachte Volk. Von heiligen Steinen ſpeziell in den Bächen oder auch in den Thälern wiſſen wir allerdings ſonſt nichts. Als einzige altteſtamentliche Analogie läßt ſich etwa geltend machen Joſ 7, 8 die Errichtung von zwölf Steinen aus dem Jordan oder nach v. 9 in dem Jordan durch Joſua. Allein namentlich bei dem aus der Differenz der beiden Verſe erſichtlichen Schwanken der Tradition ſcheint es mir zweifelhaft, daß hier wirklich an Flußſteine, die zu Mazzeben genommen wären, zu denken iſt. Beſtand einmal die Anſchauung, daß heilige Steine, deren Errichtung man auf Joſua zurückführte, an den Durchgang durch den Jordan erinnern ſollten, dann lag es nahe, die Herkunft der Steine in eine direkte Beziehung zum Jordan zu ſetzen und ſie als Flußſteine anzuſehen (anders Torge S. 29 f.). Auch außerhalb des AT iſt mir von Flußſteinen als Heiligtümern nichts bekannt. Die großen vom Waſſer abgeſchliffenen Kieſelſteine (60 Centimeter bis 1 Meter lang), die Ohnefalſch-Richter (a. a. O., S. 157, Figur 152—155, vgl. S. 178) in den Gräbern von Tamaſſos auf Cypern gefunden hat und aus dem Bette des Fluſſes Pidias auf die Höhe geſchleppt denkt, ſind allerdings gewiß Grabdenkmäler geweſen, aber deshalb doch noch nicht gewohnheitsgemäße Zeichen mit kultiſcher Bedeutung. In der von Torge (a. a. O., S. 30 Anmkg. 2) beigebrachten Stelle aus einem arabiſchen Märchen iſt bei den Steinbildern an beſtimmten Stellen des Meeres- oder Flußufers höchſtwahrſcheinlich an Kultusſteine zu denken, da ſie auf die Fiſche eine magiſche Wirkung ausüben; aber die Stelle beſagt nichts für eine beſondere Verbindung der heiligen Steine mit den Gewäſſern, da es ſich in dem Märchen um die Fiſche handelt und für dieſe unter den heiligen Steinen nur diejenigen in Betracht kommen, die gerade am Waſſer ſtehen. Von heiligen Steinen in Bächen (Lenormant, Bétyles, S. 43) redet auch nicht die den Namen Plutarchs tragende Schrift De fluviis (XII, 2 ed. Hercher S. 63). Hier wird ein Stein genannt, den man in dem kleinaſiatiſchen Fluſſe Sagaris finde und Autoglyphos nenne, weil er das Bild der Göttermutter zeige (*τετυπωμένην ἔχων τὴν μητέρα τ. ϑ.*); von einer Verehrung dieſes Steines wird aber nichts geſagt.

Jedoch der Abſchnitt in Jeſ c. 57, welchem der fragliche Vers angehört, redet auch ſonſt von unbekannten Formen der Abgötterei. An irgendeinen abgöttiſchen Dienſt iſt für die fraglichen Worte nach dem Zuſammenhang unbedingt zu denken. Die Erklärung von Steinen kann man geſtützt finden durch 1 Sa 17, 40, wo חָלָק gebraucht wird von „glatten Steinen aus dem Bache“; danach vermutet Cheyne (Sacred Books of the Old Testament zu Jeſ 57, 6), daß auch Jeſ 57, 6 חַלֻּקֵי zu leſen ſei. Aber vom Waſſer abgeſchliffene Bachſteine wären jedenfalls nur gelegentlich zu heiligen Steinen erwählt worden; das Epitheton חלק dagegen ſcheint eine ſtändige Eigenſchaft anzugeben. Eine Textverderbnis iſt nicht anzunehmen, da חלקי durch das Wortſpiel mit חלקך „dein Teil“ geſchützt wird. Man muß wohl für חלק „glatt“ mit Duhm z. d. St. (deſſen poſitiver Vorſchlag aber wenig befriedigt) nach einer ſpeziellern Bedeutung ſuchen. Vielleicht darf daran gedacht werden, daß die heiligen Steine durch die Salbung glatt gemacht wurden. Die Bezeichnung mit חלק würde dann der ſpätern als *λίϑοι λιπαροί* (*λίϑος ἀληλιμμένος* Lucian, Alexander § 30) entſprechen. An die Salbſteine zu denken, wird in Jeſ 57, 6 dadurch nahe gelegt, daß neben der Mincha von einer Libation für die חַלְּקֵי־ die Rede iſt. Die für den Steinkult ſonſt nicht bezeugte Lokalität eines Thales iſt nicht auffallender als die Erwähnung der Felsſpalten v. 5 von der Lokalität der Kinderopfer. LXX hat das Wort בחל nicht zum Ausdruck gebracht: *ἐκείνη σου ἡ μερίς*. Man könnte danach als das Urſprüngliche vermuten: בחלקים חלקך (ב in althebräiſcher Schrift als כ geleſen; חל Dittographie aus חלקך). Aber נחל wird dadurch geſchützt, daß auch v. 5. 7 f. die Lokalitäten des Kultus angegeben ſind: Thäler und Felſen, Berg, Thürpfoſten.

Heilige Steine als Zeichen der Gottesnähe hat das ſpätere Judentum im Jahwedienſt ſicher nicht mehr gekannt. Aber die nachexiliſche Stelle Jeſ 56, 4 f. ſcheint Bekanntſchaft zu zeigen mit Denkmälern, die im jeruſalemiſchen Tempel errichtet wurden nach Art der Gedenk- oder der Votivſtelen in phöniziſchen Tempeln. Den Eunuchen, welche Jahwe dienen, wird hier verheißen, Gott werde ihnen „eine Hand“ und einen Namen verſchaffen in ſeinem Haus und in ſeinen Mauern zu ewigem Gedächtnis. Die „Hand“ iſt hier wie anderwärts ein Denkzeichen. Die karthagiſchen Votivſtelen tragen häufig das Bild einer wirklichen Hand eingemeißelt, wobei freilich zweifelhaft iſt, ob es auf das „Denkzeichen“ oder auch auf den Weihenden, d. h. mit der Hand Darbringenden, ſich bezieht und nicht vielmehr irgendwelche ganz andersartige Bedeutung hat (ſ. dazu Eerdmans, Der Urſprung der Ceremonien des Hoſein-Feſtes, in der Zeitſchrift f. Aſſyriologie, Bd IX, 1894, S. 295 ff.). Das „Denkzeichen“ im Hauſe Gottes könnte gemeint ſein von bleibender Erinnerung in der Gemeinde; aber die Hinzufügung der „Mauern“ ſcheint doch darauf zu verweiſen, daß dem Verfaſſer irgendwelche Erinnerungsmale bekannt waren, die in dem eigentlichen Gotteshaus, dem Tempel, d. h. in ſeinem Bezirk, ſtanden. Daß der Verfaſſer an die Denkſteine heidniſcher Tempel dachte, iſt nicht wahrſcheinlich, und noch weniger kann er ſeine Verheißung erfunden haben ohne das Vorbild einer beſtehenden Sitte. Das eine oder das andere ſcheint Duhm (z. d. St.) anzunehmen, der jād als ein Erinnerungsmal nach Art eines Grabmals verſteht. Aber an ein Grabdenkmal im Tempelbezirk hat der Verfaſſer ſchwerlich gedacht, auch nicht an eines ohne ein wirkliches Grab; für phöniziſche Tempel ſind derartige Denkmäler meines Wiſſens nicht nachzuweiſen. Wohl aber iſt zu vergleichen die Mazzebet aus einem phöniziſchen Tempel im Piräus mit der Inſchrift zu Ehren des Samaʿbaʿal (Athen. IX, ſ. oben § 1 a). Man könnte auch an Votivſtelen als Vorbild denken: wie die Votivſtele die Nachwelt an den Stifter als Gottesverehrer erinnert, ſo ſoll der Eunuchen als Verehrer Jahwes gedacht werden. An eine Ausführung der Verheißung für die Eunuchen wäre dann natürlich auch im Sinne des Verfaſſers nicht zu denken. Aber für den jüdiſchen Tempel ſind Votivſtelen weniger wahrſcheinlich als Ehrenſtelen wie die vom Piräus. Solche Stelen ſcheinen alſo allerdings im Tempel Serubabels geſtanden zu haben.

Einem praktiſchen Zwecke diente es, wenn man, und zwar auch nach der Verpönung der Mazzeben, Steine (צִיּוּן, ſ. über das Wort unten § 4) wie auch Stangen als Wegweiſer aufrichtete (Jer 31, 21). Auch dieſe Zeichen haben allerdings bei andern Völkern ebenſo wie die Grenzſteine die Bedeutung heiliger Denkmale. Im AT iſt dieſe Wertung nicht zu belegen. Aber die Heiligkeit des Kreuzweges, die auch im AT hervortritt in der Darſtellung Ez 21, 26, beruht doch wohl darauf, daß am Scheideweg Wegſteine ſtanden, die als Zeichen der Gottesnähe galten. Freilich iſt die Orakelbefragung gerade am Scheideweg Ez 21, 26 durch den Zuſammenhang auch noch anderweitig begründet.

4. Die Mazzeben und Steinhaufen auf Gräbern. Steine wurden ferner aufgerichtet auf Gräbern (Gen 35, 20; 2 Kg 23, 17; vgl. 2 Sa 18, 18). Gen 35, 20, wo von dem Grabe der Rahel die Rede iſt, heißt ein ſolches Grabmal maṣṣēbāh, da-

gegen 2 Kg 23, 17 צִיּוּן, was „Zeichen“ oder „Mal“ zu bedeuten ſcheint, ſodaß zweifelhaft bleibt, ob ein einzelner Denkſtein oder ein Steinhaufen damit gemeint iſt. Es iſt hier die Rede von einem ṣijjûn auf dem Grab eines Propheten, und zwar iſt innerhalb eines ganzen Begräbnisplatzes, der als ſolcher erkennbar iſt (v. 16), offenbar allein dies eine Grab durch einen ṣijjûn ausgezeichnet gedacht. Ez 39, 15 iſt der ṣijjûn bei einem Totengebein nicht ein Grabmal ſondern ein proviſoriſches Denkzeichen vor der noch zu erwartenden definitiven Beſtattung. Das Wort kommt ſonſt nur noch vor von dem Wegemal Jer 31, 21, wo nach הַצִּיבִי „richte auf“ an einen einzelnen großen Stein zu denken ſein wird. Die heutigen Beduinengräber im Dſcholan und anderwärts ſind bezeichnet durch roh zuſammengeſchichtete Steinhaufen, die von einem Steinkreis umgeben ſind. Ähnliche Grabmäler aus einer frühern Periode, die weit großartiger als die neuern aus einzelnen übereinandergelegten Felsblöcken hergeſtellt (Dolmen-Steine), aber ebenſo wie jene von einem Steinkreis umgeben ſind, hat man ebenfalls im Dſcholan in großer Menge aufgefunden (Schumacher, Der Dſcholan, ZdPV IX, 1886, S. 267 ff.). Ein Steinhaufen (arab. rugm) wird im Oſtjordanland auch errichtet an der Stelle, wo ein Beduine im Kampfe gefallen iſt (Schumacher, Mt und Nachrichten des deutſchen Paläſtina-Vereins 1900, S. 71), weil dieſer Platz ſein Blut aufgenommen hat. Im AT kommt das Aufſchichten von Steinen nur zur Erwähnung für die Gräber Gerichteter (Joſ 7, 26; 8, 29; 2 Sa 18, 17; ſ. Dillmann zu Joſ 7, 26).

Die Male auf den Gräbern der Väter und Angehörigen können Zeichen der Ehre ſein, eigentlich dann wohl (wie die Beiſetzung in ſteinerner Grabkammer) ein Mittel, das Grab durch die Belaſtung mit dem Stein oder den Steinen vor Verletzung zu bewahren. Die Steinhaufen auf den Gräbern Gerichteter hat man gemeint dementſprechend als Zeichen der Schande erklären zu ſollen. Oort (De doodenvereering bij de Israëliten, in: Theologisch Tijdschrift XV, 1881, S. 356) findet aber nicht ohne Grund die Steinmale auf Gräbern in dem Sinne der Verunehrung ſchwer zu verſtehen. Es wäre nicht gerade unmöglich, daß der Stein oder Steinhaufen auf dem Grab urſprünglich, wie Oort meint, in jedem Fall eine Beſchwerung des Grabes hätte ſein ſollen, damit der Tote, vor dem man ſich gefürchtet habe, das Grab nicht verlaſſe. Aber dem Abgeſchiedenen der Familie oder des Stammes gegenüber kommt bei den alten Hebräern nicht ſowohl die Furcht zum Ausdruck, als vielmehr Verehrung und Liebe (vgl. R. Smith S. 248 Anmkg. 548). Überdies iſt jene Bedeutung der über der Erde befindlichen Grabſteine deshalb wenig wahrſcheinlich, weil dieſe bei den alten Israeliten offenbar nur ausnahmsweiſe vorkamen: in der Regel wurde, wie es nach den erhaltenen ſpätern jüdiſchen Gräbern den Anſchein hat, das im Boden befindliche Grab mit einer Steinplatte zugedeckt und das in die Felswand eingehauene durch eine vorgeſchobene Platte geſchloſſen. Aber auch Zeichen der Ehre oder der Schande iſt an ſich der aufrechte Stein oder der Steinhaufen auf dem Grabe nicht, ſondern lediglich ein Mittel der Kenntlichmachung. Dieſe wird erſtrebt, weil man das Grab des Angehörigen ſucht und das des Gerichteten meidet. Auch dieſe Auffaſſung beruht auf einer einheitlichen Erklärung. Bei den Muslimen iſt das Bewerfen eines Grabes mit Steinen zu einem Akt der Entehrung geworden, was es aber urſprünglich gewiß nicht war, da auch die Araber heilige Steinhaufen kennen, die man durch das Hinzuwerfen neuer Steine vermehrt (Wellhauſen, Reſte², S. 111 f.). Dem Steinhaufen auf dem Grab entſpricht anderwärts, bei Indianern, die Zuſammenfügung von Baumſtämmen, die der Länge nach auf dem Grabe nebeneinander gelegt werden (ſ. die Abbildung bei Heinr. Schurtz, Urgeſchichte der Kultur, 1900, S. 414). Auch ſie dienen wohl nur zur Kenntlichmachung der Grabſtelle.

Die Steine auf den Gräbern ſcheinen danach mit den Mazzeben des Kultus gemeinſam zu haben, daß ſie Merkzeichen ſind. Dafür, woran man etwa denken könnte, daß die Grabſteine wie das Bätylion als Wohnſtätte eines Geiſtes gedacht worden ſeien, nämlich des abgeſchiedenen Geiſtes, kenne ich aus dem israelitiſchen Altertum keine Spur, überhaupt keinen direkten Beleg für eine religiöſe Bedeutung der Grabſteine als ſolcher. Wenn aber, wie es allem Anſchein nach der Fall war, von den alten Hebräern eine Art Totenkultus geübt wurde, ſo werden die Grenzen zwiſchen Grabſteinen und Götterſteinen in alter Zeit fließend geweſen ſein. Auch iſt ſehr wohl möglich, daß man die kultiſche Bedeutſamkeit einzelner Mazzeben von ſpäterm Standpunkt aus rechtfertigte oder modifizierte, indem man ſie für altehrwürdige Grabſtelen erklärte. So mag es ſich verhalten mit der Mazzeba auf dem Grabe der Rahel Gen 35, 20. Es iſt vielleicht nicht zufällig, daß gerade nur dieſes Grabmal eine Mazzeba genannt wird. Cornill (ZatW XI, 1891, S. 15 ff.) gewinnt durch ſeine mir nicht einleuchtende Umänderung von Gen 35, 14 und die Verbindung dieſes Verſes mit Gen 35, 8 eine Mazzeba auch auf dem Grabe der Debora (bei E), die ebenfalls als eine Kultus-Stele aufzufaſſen wäre. Noch mehrere Kultusorte ſind zugleich, aber ohne daß von einer Mazzeba die Rede wäre, Patriarchengräber, ſo Hebron und Sichem. Der bedeutſame „große Stein“ an letzterm Orte (Joſ 24, 26 f.) ſtand vielleicht urſprünglich in einer Beziehung zu dem Grabe Joſephs.

Das gewöhnliche Zeichen des wirklichen Grabes war allerdings bei den Hebräern in der geſchichtlichen Zeit die Mazzeba nicht. Nur vereinzelt ſcheinen nach dem oben über ṣijjûn Bemerkten aufgerichtete Steine die Gräber kenntlich gemacht zu haben. Schwerlich aber würde die Mazzeba bei dem „Grabe der Rahel“ als Grab-Mazzeba erklärt worden ſein, wenn man im israelitiſchen Altertum aufgerichtete Grabſteine überhaupt nicht (Benzinger S. 226; vgl. A. Begräbnis Bd II, S. 533,15 ff.) gekannt hätte. In 2 Sa 18, 18 iſt aus dem irgendwie verderbten Texte ſo viel erſichtlich, daß, wenn vielleicht nicht der Autor, ſo doch eine überarbeitende Hand bei der Mazzeba an eine Denkſäule für Abſalom dachte, wie man ſie („bei ſeinen Lebzeiten“) ſonſt den Verſtorbenen errichtet habe. Baethgen (a. a. O.) vergleicht dazu, daß auch der Karthager Abdoſir ſich nach der Inſchrift Corpus I. S., I. n. 46 bei ſeinen Lebzeiten eine Mazzebet errichtete an der Stelle, die er für ſein Grab beſtimmt hatte. Dagegen bedeutet in den Inſchriften C. I. S. n. 58. 59 מצבת בחים nicht „eine Mazzebet bei Lebzeiten“ ſondern „unter den Lebenden“, d. h. in der Oberwelt.

In phöniziſchen Inſchriften iſt מצבת wiederholt und zumeiſt Bezeichnung einer Grabſtele (Corpus I. S., I n. 46. 57. 58. 59. 60. 61. 116; Inſchrift von Citium bei Lidzbarski, Nordſemitiſche Epigraphik, 1898, S. 420 n. 3; Inſchrift von Thugga, ebend. S. 433; vielleicht Corp. I. S. n. 44, vgl. auch n. 144 und Corp. I. S., I, 1 S.181). In derſelben Bedeutung wird die Nebenform מנצבת gebraucht (Corp. I. S. n. 159; Neopun. 130, ZdmG XXX, S. 284; Neopun. von Keſſeur Metameur nach Ph. Berger, Comptes rendus der Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres vom Jahr 1888, S. 85; vielleicht auch in der Neopun. von Ain-Juſſef, ſ. J. Derenbourg in der Revue archéologique, Nouv. Série, Bd XXXI, 1876, S. 176). Dieſe Inſchriften ſind freilich alle erſt aus den letzten Jahrhunderten vor unſerer Ära oder noch jünger. Aber auch bei den Arabern wird mit nuṣb nicht nur der heilige Stein einer Gottheit bezeichnet, ſondern auch der Gedenkſtein eines verehrten Grabes (Goldziher, Muhammedaniſche Studien, Bd I, 1889, S. 231—238). In Petra iſt über einer nabatäiſchen Grabinſchrift das in die Felswand eingemeißelte Bild einer in der Inſchrift als נפש (ſ. A. Feldgeiſter Bd VI, S. 14,11 ff.) bezeichneten Grabſtele angebracht: ein Kubus mit einem pyramidenartigen Aufſatz (de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémit., S. 90). In ſüdarabiſchen Inſchriften bedeutet das nicht ſehr häufig vorkommende נצב (J. und H. Derenbourg, Études sur l'épigraphie du Yémen im Journal Asiatique, VIII. Série, Bd II, 1883, n. 6 und 7 und dazu S. 245; Corpus I. S., IV n. 23, vgl. n. 12), wie es ſcheint, „Grabſtein.“ In der von D. H. Müller, ZdmG XXX, 1876 beſprochenen Inſchrift bezeichnet das Wort (S. 116) die zum Gedächtnis eines Menſchen errichtete Stele, ob eine Grabſtele iſt nicht erſichtlich.

Nach jenen allerdings nicht zahlreichen altteſtamentlichen Hinweiſungen darf man kaum bezweifeln, daß die Hebräer in alter Zeit Grab-Mazzeben kannten. Da dieſe aber allem Anſchein nach bei ihnen nur vereinzelt vorkamen, iſt nicht daran zu denken, daß (wie Baethgen annimmt) aus den Grab-Mazzeben die Mazzeben für die Götter entſtanden wären, „um die Gedanken an ſie [wie an die ebenfalls unſichtbaren Toten] wachzuerhalten“. Das Erinnerungszeichen des Steines gilt als ſolches weder der Gottheit noch auch, urſprünglich wenigſtens, dem Toten, ſondern dem Orte, wo die Gottheit zu finden iſt und wo der Tote liegt. Abſaloms Reflexion, wenn ſie wirklich ihm angehört, iſt ſchon eine ſentimentale Umbiegung der urſprünglichen Bedeutung der Mazzeba. — In ſpäterer Zeit ſind offenbar die Grab-Mazzeben bei den Israeliten mehr und mehr außer Brauch gekommen, weil die Mazzeben überhaupt verpönt wurden, gewiß auch ſchon deshalb, weil das im paläſtiniſchen Gebirgsland leicht herſtellbare Felſengrab die Aufrichtung einer Mazzeba über dem Grabe teils unnötig erſcheinen ließ, teils geradezu unmöglich machte.

Aus allem ergiebt ſich, daß die Errichtung von Steinen als Zeichen des Grabes oder der Gottesſtätte ein altſemitiſcher Brauch war. Deshalb haben die Hebräer ihn wahrſcheinlich ſchon vor der Einwanderung in Kanaan geübt. Älteſte Bezeichnung für einen ſolchen Malſtein ſcheint das Wort נצב geweſen zu ſein, bei den Arabern ausgeſprochen nuṣb, bei den Hebräern nĕṣîb und ebenfalls bei den Sabäern, den Phöniziern und Aramäern vorkommend. Die hebräiſch-phöniziſche Form mit vorgeſetztem m (מַצֵּבָה, מַצֶּבֶת) iſt aber gleichfalls altſemitiſch, da ſie dem arabiſchen manṣab entſpricht. Auf dieſes geht wohl direkt zurück das palmyreniſche מצב[א]. Auf jenem Brauche beruht die anſcheinend auch ihrerſeits ſehr alte Vorſtellung und Benennung der Gottheit als eines Steines oder Felſens. **Wolf Baudiſſin.**

Malteſerorden ſ. d. A. Johanniter Bd IX, S. 333.

Malvenda, Thomas, geſt. 1628. — Quétif und Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, II, 454 s. E. Du Pin, Nouvelle Biblioth. eccl. XVII, 86—93. Hurter, Nomenclator rec. theol. cath.², I, 312—314. Reuſch, D. Index verbot. Bücher, I, 554.

Thomas Malvenda, unter den Gelehrten des Predigerordens einer der hervorragendſten, wurde geboren 1566 zu Xativa bei Valencia in Spanien. Auf Grund ſeiner glänzenden Begabung, beſonders fürs Erlernen alter Sprachen — ſowohl das Griechiſche wie das Hebräiſche ſoll er als Autodidakt, ganz ohne Anleitung durch Lehrer, erlernt haben — erwarb er ſich einen ungewöhnlich reichen Schatz gelehrter Kenntniſſe, die er beſonders auf das Studium des Bibeltextes verwendete; doch arbeitete er mit Erfolg auch auf den Gebieten der Dogmatik und der Kirchenhiſtorie, vornehmlich der Geſchichte ſeines Ordens. 1600 richtete er an den Kardinal Baronius ein kritiſches Sendſchreiben über eine Anzahl von Stellen in den Annales ecclesiastici und dem Martyrologium Romanum, die ihm unrichtig ſchienen. Baronius, über ſeine Gelehrſamkeit erſtaunt, berief ihn nach Rom, wo der Dominikanergeneral ihm die Korrektur des Breviers, des Miſſale und des Martyrologiums des Ordens auftrug; von ihm revidiert, erſchienen dieſe Bücher 1603. Die Kongregation des Index übergab ihm hierauf die von Margarin de La Bigne herausgegebene Bibliotheca Patrum (zuerſt Paris 1575 f., 9 Bde Fol., dann 1589, 9 Bde Fol.) zur Durchſicht; ſeine teilweiſe gründlichen kritiſchen Bemerkungen erſchienen zu Rom 1607; ſpäter wurden ſie den Ausgaben der Bibliotheca beigedruckt (Paris 1609 und 1624). Die Annales ordinis fratrum praedicatorum, die er zu dieſer Zeit begann, vollendete er nicht, er kam nicht über die dreißig erſten Jahre hinaus; 1627 gab Gravina dieſes Fragment in zwei Foliobänden zu Neapel heraus. 1610 wurde Malvenda nach Spanien zurückberufen; der Großinquiſitor geſellte ihn einer Kommiſſion bei, die den Auftrag hatte, den ſpaniſchen Index librorum prohibitorum anzufertigen. Sein Hauptwerk, das ſeine letzten Jahre in Anſpruch nahm, war eine wörtliche Überſetzung und Erklärung der Bücher des ATs (Commentaria in s. Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex Hebraeo translatione variisque lectionibus). Er ſtarb am 7. Mai 1628, als er bis zum 16. Kapitel des Propheten Ezechiel gekommen war. Dieſe umfängliche Arbeit wurde 1650 zu Lyon vom General des Dominikanerordens in 5 Bden Fol. herausgegeben. Die Überſetzung iſt, durch zu ängſtliches Streben nach wörtlicher Treue, rauh und oft unverſtändlich; die Anmerkungen, meiſt nur grammatiſch und lexikologiſch, mögen für Manchen damals nützlich geweſen ſein, obſchon auch unbegründete und ſeltſame Konjekturen mitunterlaufen (vgl. die ſcharfe Zenſur Richard Simons, abgedruckt bei Hurter I, 313). Unter den zahlreichen übrigen Schriften Malvendas, deren Verzeichnis ſich bei Echard, II, 454 sq., findet, ſind noch zu nennen die 1604 zu Rom erſchienenen und noch mehrmals aufgelegten Libri novem de antichristo (intereſſant, weil ſie eine Überſicht geben von faſt allem, was von den Kirchenvätern an durch das ganze Mittelalter hindurch über den Antichriſt geſchrieben worden) ſowie der Traktat De paradiso voluptatis, Rom. 1605 (vgl. über ſie beide Du Pin, l. c.).

(C. Schmidt †) Zöckler.

Malzeichen am Körper (Haarverſchneiden, Selbſtverwundungen, Stigmata) bei den alten Hebräern. — Joh. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, 1685 (Tübingen 1732 l. II, c. 18—20, S. 390—417: Lex qua tonsio capitis in rotundum interdicta est. Lex contra carnis incisuram lata. Lex stigmata prohibens hominum corporibus inuri solita); Dreſig, Dissertatio de usu stigmatum apud veteres ad Galat. VI, 17, Leipzig 1733; Jo. Gottl. Bidermann, De כְּתֹבֶת קַעֲקַע h. e. characteribus corpori impressis ex Lev. XIX, 28, Freibergae (zwei Schulprogramme des Gymnaſiums zu Freiberg i. S. vom J. 1755); J. D. Michaelis, Moſaiſches Recht, Bd IV², 1778, S. 356—359; Winer, RW., A. „Maalzeichen“ (1848); Ewald, Alterthümer des Volkes Iſrael³, 1866, S. 219 f.; Schenkel, A. „Malzeichen“ in BL. IV, 1872; Riehm, A. „Mal, Malzeichen“ in ſ. HW., 10. Liefer. 1878; 2. A. Bd II, 1894; Stade, Geſchichte des Volkes Iſrael, Bd I, 1887, S. 389 f.; Pietſchmann, Geſchichte der Phönizier, 1889, S. 194—196; Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorſtellungen des alten Iſrael, 1892, S. 16—18 („Die Verſtümmelungen“); Benzinger, Hebräiſche Archäologie, 1894, S. 165—167; Nowack, Lehrbuch der hebräiſchen Archäologie, 1894, Bd I, S. 194f.; Driver, Commentary on Deuteronomy, Edinburgh 1895, zu Dt 14, 1; Marti, Geſchichte der Iſraelitiſchen Religion, 1897, S. 35—37. 41f.; Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Iſrael, 1898, S. 127—173: „Die Selbſtverſtümmelungen", „Der Opfercharakter der Selbſtverſtümmelungen"; W. Robertſon Smith, Die Religion der Semiten, deutſche Ueberſetzung von Stübe, 1899, S. 246—259: „Darbringungen des eignen Blutes", „Die Haaropfer", „Das Haaropfer im ſpäteren Leben", „Das Haaropfer bei Gelübden", „Die Tabus, welche bei Pilgerfahrten und Gelübden eintreten"; A. R. S. Kennedy, A. Cuttings in the flesh in Haſtings' Dictionary of the Bible, Bd I, 1898; W. Ewing, A. Hair, ebend., Bd II, 1899; C. J. Ball, A. Cuttings of the flesh in Encyclopaedia Biblica, Bd I, 1899.

Noch einige ältere, mir nicht zugängliche Litteratur bei F. J. Grundt, Die Trauergebräuche der Hebräer (Leipziger Doktordiſſertation), 1868, S. 37; überhaupt iſt zu vergleichen deſſen Cap. V: „Der Ausdruck der Trauer am Haupte" (S. 31—38). — Ferner zu vergleichen: Goldziher, Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes in der Revue de l'histoire des religions, Bd XIV, 1886, S. 49—51; G. A. Wilken, Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indoneſien's, in der Revue coloniale internationale, Bd III, 1886, S. 225—279, Bd IV, 1887, S. 345—426.

1. *Das altteſtamentliche Verbot des Haarverſchneidens und der Selbſtverwundung.* Im AT wie auch ſonſt im Altertum wird die Sitte bezeugt, ſich Malzeichen am Körper beizubringen und zwar vorzugsweiſe als Trauerzeichen. Die körperlichen Male, von welchen im AT die Rede iſt, beſtanden zumeiſt in Einritzungen des Fleiſches, namentlich der Hände, und in Verſchneiden des Haares, gewöhnlich des Haupt-, ſeltener des Barthaares. Als Trauerzeichen der Iſraeliten und anderer, ihnen benachbarter Völker, ſei es bei Todesfall, ſei es in anderm großem Schmerze, wird beides zugleich (Jer 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37) oder das Abſcheren der Haare allein (Jeſ 3, 24; 15, 2; 22, 12; Jer 7, 29; Ez 7, 18; 27, 31; Am 8, 10; Mi 1, 16; Hi 1, 20) erwähnt.

Die Entſtehung dieſer Trauerſitten iſt verſchieden erklärt worden. Beides, das Abſcheren des Haares und das Einritzen in das Fleiſch, kann Zeichen des unbändigen Schmerzes ſein, wo man ſich in der Leidenſchaft die Haare ausrauft und das Fleiſch zerkratzt. Überdies entſpricht beides noch inſofern dem Ausdruck der Trauer als durch das Abſchneiden des Haares der Körper einer Zierde beraubt (Jeſ 3, 24; ſo Geſenius zu Jeſ 15, 2, ebenſo Grundt) und durch das Einritzen entſtellt wird (ſo für beides Frey). Offenbar bringt die daneben geübte Sitte, in der Trauer die Kleider zu zerreißen (2 Sa 3, 31 und ſonſt), den Schmerz zum Ausdruck. Die Hebräer müſſen aber mit jenen Vornahmen am eigenen Körper, nach der Art zu urteilen wie ſie im Geſetz verboten werden, noch andere Vorſtellungen verbunden haben.

Le 19, 28 wird verboten, um eines Toten willen am eigenen Fleiſch Einritzungen vorzunehmen. Dt 14, 1 unterſagt den Iſraeliten, ſich im Trauerfall zu ritzen oder eine Glatze zu ſcheren zwiſchen den Augen, d. h. am Vorderkopf. Le 19, 27 verbietet allgemein, nicht ausdrücklich als Trauerzeichen, die Ecke des Haupt- oder Barthaares zu raſieren (zum Abſchneiden nur eines Teiles des Haupthaares, vielleicht eine Abſchwächung älterer Sitte das ganze Haupt kahl zu ſcheren, vgl. Mi 1, 16). Die Propheten bis auf Jeremia (ſ. die oben angeführten Stellen) drücken keine Mißbilligung dieſer Trauerzeichen aus und ſehen ſie an als in Iſrael allgemein üblich. Erſt Ezechiel (c. 44, 20) verbietet das Kahlſcheren den Prieſtern (vgl. Smend z. d. St. und zu c. 24, 16f.), wie ebenſo Le 21, 5 ſpeziell den Prieſtern als denjenigen, die vor den Laien ſich heilig erweiſen ſollen, verboten wird, ſich das Haupt oder die Ecke des Kinnes zu ſcheren oder ſich Einritzungen zu machen. Daß noch Jeremia (c. 16, 6) von dem Einritzen und Kahlſcheren als Trauergebräuchen redet, ohne ſie zu tadeln, beweiſt allerdings nicht, daß er die Verbote des Heiligkeitsgeſetzes und Deuteronomiums nicht kannte, ſondern beruht zunächſt darauf, daß er ſolche Äußerlichkeiten auf kultiſchem Gebiet hier wie auch ſonſt als indifferent oder doch minderwertig anſah.

Schwerlich genügt zur Erklärung jener Verbote die Annahme, daß man beſtimmte Äußerungen der Verzweiflung für die Verehrer Jahwes unpaſſend fand, weil ſie auch das Schmerzliche mit Ergebung in den göttlichen Willen tragen ſollten. Die altteſtamentlichen Geſetzgeber haben dieſe Trauerzeichen offenbar als etwas Abgöttiſches beurteilt. Das Verbot Le 19, 27, das nicht oder doch nicht ausdrücklich von Trauerzeichen redet, mag ſich auf ausländiſche Kultusſitte beziehen. Dagegen kann das Verbot jener Trauerzeichen als ſolcher kaum darauf beruhen, daß die Bräuche, wie man gemeint hat, aus heidniſchen Ländern importiert waren (Frey S. 138f. 143f.); bei ihrer offenbar weiten Verbreitung in Iſrael läßt ſich wohl nur an althebräiſche Sitte denken. Ihre Verpönung beruht ſicher darauf, daß ſie in Verbindung mit Totenkultus vorkamen (Schwally). An ſolchem Kultus in Iſrael läßt ſich nicht zweifeln (ſ. A. Feldgeiſter Bd VI, S. 7 ff.). Nur das kann fraglich erſcheinen, ob jene Bräuche urſprünglich lediglich Zeichen der Trauer waren oder an ſich eine kultiſche Bedeutung hatten (für letzteres, nämlich für die Auffaſſung des Haarabſchneidens und des Einritzens als eines Opfers: Oort, De doodenvereering bij de Israëliten, in Theologisch Tijdschrift XV, 1881, S. 356 f.).

2. Kultiſcher Brauch des Haarverſchneidens und der Selbſtverwundung. Die genannten Male am Körper ſind durch altteſtamentliche und andere Ausſagen als heidniſche Sitte bezeugt.

Herodot III, 8 berichtet von den Arabern, daß ſie zu Ehren ihres Gottes Orotal ſich das Haar an den Schläfen ſchoren. Danach werden dieſe Araber Jer 9, 25; 25, 23; 49, 32 „Randgeſtutzte" (קְצוּצֵי פֵאָה) genannt (ſ. Dillmann zu Le 19, 27 f.). Die Sitte hängt wohl damit zuſammen, daß das Haar der Gottheit geopfert wurde (über Haaropfer bei den Arabern ſ. Wellhauſen, Reſte arab. Heidentums², 1897, S. 123 f. 182. 198 f.). Lucian (Syria dea § 53) berichtet von den Verehrern der ſyriſchen Göttin, daß bei ihnen das Geſetz gelte, bei einem Trauerfall im eigenen Haus erſt nach 30 Tagen den Tempel zu betreten und zwar mit geſchorenem Haupte. Scheren des Hauptes fand nach ihm (§ 6) zu Byblos auch ſtatt in den Trauerfeiern für den Adonis. Inwieweit bei dieſer Trauerſitte der Gedanke eines Opfers zu Grunde liegt, iſt nicht zweifellos erſichtlich. Bei dem Haarſcheren im Adonisdienſt ſcheint es der Fall zu ſein, da die Weiber, welche das Haarſcheren nicht an ſich vornehmen wollen, zum Erſatz ſich den Fremden preis zu geben und den Lohn der Aphrodite zu opfern haben. Ferner berichtet Lucian (§ 60), daß zu Hierapolis die Jünglinge den erſten Wuchs des Kinnbartes und die Locken ihrer Kindheit darbringen (vgl. zum Texte Wellhauſen a. a. O., S. 198 Anmkg.); das abgeſchnittene Haar wurde in ſilbernen oder goldenen Gefäßen im Tempel aufbewahrt, verſehen mit dem betreffenden Namen, wie es mit dem Haar des jungen Lucian ſelbſt geſchah.

Unter dem Perſonal des Aſtartetempels von Kition werden in einer Inſchrift aus etwa dem vierten vorchriſtlichen Jahrhundert (Corpus Inscriptionum Semiticarum, I n. 86 A, 12) aufgeführt „Haarſcherer (גלבם), die für den (heiligen) Dienſt arbeiten". In karthagiſchen Inſchriften kommt als ein mit einem Eigennamen verbundenes Prädikat vor גלבאלם „Scherer der Götter", d. h. gottesdienſtlicher Scherer (C. I. S. n. 257, 4; 258, 4—5; 259, 3). In welcher Weiſe und zu welchem Zwecke dieſe Gallabim ihr Amt auszurichten hatten, iſt nicht zu erſehen. Jedenfalls handelt es ſich um ein im Kultus erforderliches Haarſcheren, ausgeübt an Prieſtern oder auch an Laien. Silius Italicus (III, 28) berichtet, daß die Prieſter des gaditaniſchen Hercules, d. h. des Melkart, geſchorenen Hauptes einhergingen. (Über Haaropfer bei andern Völkern ſ. noch Tylor, Primitive Culture, London 1871, Bd II, S. 364.)

1 Kg 18, 28 ritzen ſich die Baalsprieſter bei ihrem Rufen zu dem Gott mit Meſſern und Lanzen „nach ihrem Brauche", bis ihr Blut fließt. [Dagegen ſcheint Sach 13, 6 nicht von den Malen des Götzendienſtes zu reden, ſ. Hitzig z. d. St.] Ho 7, 14 iſt nach der beſſern LA der LXX ebenfalls von dieſem Sichritzen als einer Gebetsceremonie die Rede (Wellhauſen z. d. St.). Die Ausſage bezieht ſich auf Iſraeliten, aber auf ſolche, die von Jahwe abtrünnig geworden ſind. Nach Lucian (Syria dea § 50) verwundeten Gallen und andere Geweihte zu Hierapolis ſich an beſtimmten Tagen die Arme und geißelten ſich gegenſeitig unter Muſik und Geſang der Umſtehenden. Dagegen iſt Jer 5, 7 unter dem התגודד im Hauſe der Hure, d. h. im Götzendienſt, ſchwerlich Selbſtverwundung zu verſtehen (C. J. Ball), ſondern das Wort hat hier wohl die denominativ aus גְּדוּד entſtandene Bedeutung „ſich zuſammenſcharen" (gegenſätzlich zu יִזָּבֵרוּ) wie ebenſo vielleicht auch Mi 4, 14 (wo freilich Wellhauſen und Nowack, von den Worten בת־גדוד abſehend, die Bedeutung „ſich ritzen" annehmen).

Auch dieſe Verwundung des eigenen Körpers im Kultus iſt zu verſtehen als eine Art Opfer. Die Sitte der gottesdienſtlichen Darbringung von Blut aus Einritzungen in den menſchlichen Körper findet ſich noch ſonſt bei andern Völkern des Erdkreiſes (ſ. Tylor a. a. O., S. 364 f.), aber auch die Sitte der Selbſtverwundung in der Trauer, ohne daß dabei an eine Opfervorſtellung zu denken wäre. Von den Armenierinnen erzählt Xenophon (Cyrop. III, 1, 13) einen Fall, wo ſie ſich zum Ausdruck der Trauer zerkratzen, ohne daß ſich in dem beſtimmten Falle, da der Betrauerte in dem Augenblick jener Vornahme noch lebt, an eine Opferhandlung denken läßt. Das aus dem AT als Trauerſitte bekannte Zerreißen der Kleider, das Xenophon in eben jenem Falle von dem armeniſchen

Königsſohn berichtet, iſt, wenn nicht von Haus aus lediglich Geſtus der Verzweiflung, eine Abſchwächung der Verwundung des eigenen Körpers, wobei von einer Opferhandlung nicht die Rede ſein kann. Von den Weibern der „Aſſyrer“, d. i. Babylonier, erzählt an anderer Stelle Xenophon (Cyrop. III, 3, 67), daß ſie ſich zerkratzten und die Gewänder zerriſſen in einer Situation, wo es ſich überhaupt nicht um Trauer für Tote ſondern nur um einen auf anderes Unglück ſich beziehenden Akt der Verzweiflung handeln kann. Indeſſen eine Sitte, die ſich urſprünglich ſpeziell auf die Totentrauer bezog, kann in umgewandelter Bedeutung zum allgemeinen Ausdruck der Betrübnis geworden ſein. Auch im AT kommt das Sichritzen und das Kahlſcheren als Ausdruck der Trauer überhaupt, nicht nur derjenigen um einen Toten vor. In fanatiſcher Ausführung wird das Blutigritzen und Blutigſchlagen des eigenen Körpers, verbunden mit Ausreißen der Haare, geübt von den Schiiten in Perſien und Indien (Eerdmans, Der Urſprung der Ceremonien des Hoſein-Feſtes, in der Zeitſchrift für Aſſyriologie, Bd IX, 1894, S. 285), auch bei Damaskus (Violet, Das Huſſein-Feſt am 29. April 1901, in: Der Chriſtliche Orient 1902, S. 12). Keinenfalls liegt hier nur eine mimiſch-andeutende Darſtellung der an dieſem Feſte beklagten Tötung Huſeins, des Enkels des Propheten, vor, ſondern ein unabhängig von dieſer geſchichtlichen Erinnerung beſtehender Trauergeſtus. Er könnte ſehr wohl auf eine alte Opferſitte zurückgehen, da es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß ſich in dem Huſein-Feſt auch ſonſt noch alte heidniſche Bräuche erhalten haben und zwar ſolche, die der alten Religion ſemitiſcher Völker entlehnt ſein mögen. — An weit entlegener Stelle, bei Indianern Nordamerikas, findet ſich die Selbſtverwundung mit Meſſern und andern Gegenſtänden ebenfalls als Trauerſitte. Hier ſcheint Opfercharakter dieſes Brauches nicht erſichtlich zu ſein (ſ. J. G. Kohl, Kitſchi-Gami, 1859, Bd I, S. 153; weitere Belege für dieſelbe Trauerſitte noch anderer Völker ſ. bei Grundt S. 36 f.).

Eine Parallele der Selbſtverwundung durch Einritzungen iſt auf altteſtamentlichem Boden und anderwärts die Sitte der Selbſtverſtümmelung durch die Beſchneidung. Dieſer Ritus iſt zweifellos urſprünglich eine Opferhandlung, d. h. der abgeſchnittene Teil eine Gabe, die der Gottheit dargebracht wird. Wie das bei der Selbſtverwundung hingegebene Blut als der Sitz des Lebens gilt, ſo wird in der Beſchneidung ein Teil des Gliedes geopfert, welches der Erzeugung neuen Lebens dient.

Daß 1 Kg 18, 28 das Blut der Baalsprieſter nicht an den Altar kommt, entſcheidet nicht gegen die urſprüngliche Bedeutung der Handlung als eines Opfers; ſie iſt hier aber ſchon verwiſcht. Da die Darbringung des eigenen Blutes als eine Selbſtentäußerung erſchien, trat hinter dieſer Auffaſſung die Opferbedeutung zurück und kam die eigentliche Libation in Wegfall. Die Selbſtpeinigung erſchien als eine Verſtärkung des an die Gottheit gerichteten Bittens; bei den Baalsprieſtern iſt ſie parallel dem Rufen „mit lauter Stimme“: die Aufmerkſamkeit und das Mitleid der Gottheit ſoll erweckt werden.

Das Opfer des eigenen Blutes iſt doch wohl zu erklären als ein Geſchenk des Blutes an die Gottheit. Dabei muß nicht gerade notwendig an einen Reſt des Menſchenopfers gedacht werden. Das Blut gilt dem Hebräer und ſo wohl auch andern Völkern als der Sitz des Lebens. Die Dahingabe dieſes wichtigſten Teiles der eigenen Perſon kann für ſich allein als die Darbringung eines wertvollen Geſchenkes angeſehen werden. Dieſe Auffaſſung der Sitte des Blutigritzens verweiſt ihr Aufkommen nicht notwendig erſt in eine relativ ſpäte Periode. Es iſt kaum richtig, daß in der älteſten Zeit die Opfergabe lediglich bezweckt habe, dem Gott etwas zu ſchenken, was für ihn den Wert des Nutzbaren hätte wie eben dieſelbe Gabe für den Menſchen. Allerdings gilt das Opfer in älteſter Zeit zumeiſt als Speiſe der Gottheit. Daneben wurde der heilige Stein geſalbt, wie die Menſchen ſich zu ihrer Annehmlichkeit ſalbten. Aber es wird doch nicht die Meinung geweſen ſein, daß die Gottheit der Speiſung oder der Salbung von ſeiten der Menſchen bedürfe. Indem man ihr Gegenſtände darbrachte, von denen man annahm, daß ſie dieſelben nach Art der Menſchen gebrauchen könne, wollte man ihr lediglich eine Sache von Wert ſchenken. Ebenſo konnte man ihr etwas darbringen, was ſich nicht nutzbar verwenden ließ ſondern nur irgendwelchen perſönlichen Wert für den darbringenden Menſchen hatte. Man wollte damit die Verehrung zum Ausdruck bringen. Die Sitte der kultiſchen Blutdarbringung darf alſo in alter Zeit entſtanden gedacht werden, ohne daß man die Vorſtellung eines Bluttrinkens oder urſprünglich eines Verzehrens von Menſchenfleiſch ſeitens der Gottheit als zu Grunde liegend anzunehmen braucht. Die gottesdienſtliche Ceremonie der Selbſtverwundung müßte in der That bei den Hebräern uralt ſein, wenn wirklich הִתְפַּלֵּל „beten“ urſprünglich bedeutet: „ſich Riſſe machen“ (Wellhauſen, Reſte^{2}, S. 126 Anmkg. 5).

Man hat aber von anderer Seite bei der Blutdarbringung an einen Ausdruck der Verbündung mit der Gottheit gedacht, indem nämlich als Ausgangspunkt eine Sitte der Bundſchließenden angenommen wird, gegenſeitig ihr Blut zu lecken (Wellhauſen, Reſte^2, S. 125f.; R. Smith S. 247f.; vgl. auch Marti S. 35ff., der aber vorſichtiger in der Blutdarbringung den Gedanken an ein Geſchenk nur „zurücktretend" findet). Mir ſcheint dieſe Zuſammenſtellung nicht zutreffend zu ſein, da doch bei der kultiſchen Blutdarbringung einſeitig der Gottheit Blut dargeboten wird, ohne daß ſie von ihrer Seite jener Sitte der Bundſchließung entſpräche. Dazu kommt, daß die Sitte der kultiſchen Darbringung des eigenen Blutes gewiß in derſelben Weiſe zu verſtehen iſt wie das Darbringen des eigenen Haares, wenn es ſich nämlich bei dem Haarabſchneiden wirklich von Haus aus um ein Opfer handelt, was doch der Fall zu ſein ſcheint (ſ. unten § 4). Bei dem Haarabſchneiden iſt ſicher an eine Ceremonie der Bundſchließung nicht zu denken, da hier nicht, wie es für das Blutlecken gedacht werden kann, die Vereinigung mit einem Andern vollzogen wird. Darbringung des Haares kann vielmehr wohl nur verſtanden werden als das Geſchenk eines Teiles der eigenen Perſon und zwar auch hier eines beſonders wertvollen Teiles. Der Haarwuchs gilt im AT als ein Zeichen der Lebensfülle, wie das Blut der Sitz des Lebens iſt.

Auch dem Toten gegenüber iſt das Sichritzen und das Haarſchneiden ein Geſchenk. Die urſprüngliche Sitte wird auf ſemitiſchem Boden die ſelbe geweſen ſein, welche anderwärts vorkommt, daß man nämlich das Blut auf den Toten träufelte und das abgeſchnittene Haar auf ihn legte (letzteres z. B. Ilias 23, 135). Beides ſoll nicht eine Vereinigung, wohl aber eine bleibende Verbindung mit dem Toten herſtellen, die dadurch bewirkt wird, daß man ihm einen Teil des eigenen Körpers überläßt oder ſchenkt. Ebenſo will jedes der Gottheit dargebrachte Opfer in der Form eines Geſchenkes eine Verbindung mit der Gottheit zu Wege bringen. Zum Verſtändnis dieſes Zieles iſt das Ausgehen von einer Bundſchließungsceremonie nicht erforderlich.

Ich bezweifle auch für die wirklichen Bundſchließungsceremonien, daß der Gedanke des Ineinanderübergehens der Bundſchließenden zu Grunde liegt. Gen c. 15 und Jer 34, 18, wonach die Bundſchließenden zwiſchen den Teilen mitten durchgeſchnittener Tiere hindurchgingen, ſcheinen mir den Gedanken einer Gabe nicht auszuſchließen. Allerdings durch das Hindurchgehen durch die zerteilten und blutenden Tiere wird eine Gemeinſchaft begründet, aber doch wohl kaum lediglich dadurch, daß in jenem Akt die Bundſchließenden mit dem ſelben Tierblut in Berührung kommen. Die zerteilten Tiere ſind offenbar, wie die zugleich dargeſtellten aber nicht zerlegten Vögel, als ein Opfer gedacht; jeder der bundſchließenden Parteien gilt eine Hälfte ein und desſelben Opfertiers. Was je nach dem beſondern Falle dies Opfer zum Ausdruck bringen ſoll (nämlich, wie jedes Opfer, als eine Gabe an die Gottheit), beziehen die Bundſchließenden durch die Halbierung und das Hindurchgehen auf ſich und ihre gegenſeitige Stellung. Eben denſelben Gedanken finde ich in der von Herodot (III, 8) beſchriebenen Bundſchließungsceremonie der Araber: von dem Blut aus den angeſchnittenen Händen der Bundſchließenden wird an die zwiſchen ihnen liegenden ſieben Steine, die Repräſentanten der Gottheit, geſtrichen. Was hier die Gewinnung des Opferblutes aus den bundſchließenden Perſonen ſelbſt zum Ausdruck bringt, das gemeinſame Hinzutreten vor die Gottheit, wird in dem altteſtamentlichen Ritus dargeſtellt durch das (gemeinſame) Hindurchgehen durch die Opferhälften: das eigene Blut aber wird vergoſſen oder das Tier geſchlachtet, um eine Gabe an die Gottheit zu erlangen, und nicht um das Zuſammenfließen der Bundſchließenden darzuſtellen. Die ohne eine Opferdarbringung vollzogene Bundſchließungsceremonie des beiderſeitigen Blutgenießens, die im AT nicht bezeugt wird, iſt wohl, ſoweit nicht (was gewiß angenommen werden muß) eine ergänzende und erklärende Opferhandlung nur außer Brauch gekommen iſt, als eine gegenſeitige Beſchenkung zu verſtehen, nämlich als eine Beſchenkung mit dem wichtigſten Teile der eigenen Perſon und als An- und Aufnahme der Schenkung von der andern Seite. Ebenſo wird der altteſtamentliche Salzbund, d. h. das gemeinſame Eſſen von Salz, zu verſtehen ſein als Gabe und Annahme eines zum Leben unentbehrlichen Gegenſtandes. Die Annahme findet in beiden Fällen ſtatt in der denkbar intenſivſten Weiſe, durch Trinken und Eſſen. Auch Ezechiel ißt die Buchrolle, die er entgegennehmen ſoll. Überall bei den Völkern, ſo viel ich ſehe, verbrüdert nicht das gemeinſame Eſſen als ſolches ſondern inſofern in irgendwelchem Sinne der eine Teil als Wirt, d. h. als der Gebende, der andere als Gaſt, d. h. als der Empfangende, angeſehen werden kann. Der Gedanke der Gabe und ihrer Annahme liegt für die altteſtamentlichen Bundſchließungsceremonien beſonders deshalb nahe, weil auch ſonſt im hebräiſchen

Altertum wie anderwärts durch das Geben und Nehmen von Geſchenken Verträge feſt gemacht werden.

In dem ungleichen Verhältnis des Menſchen zur Gottheit genügt zur Verbündung die einſeitige Darreichung von Blut an die Gottheit: indem dieſe das Blut als Geſchenk annimmt, geht ſie auf den Vertrag mit dem Darbringenden, d. h. auf ſeine Bitte um dieſen Vertrag, ein. Sach 9, 7 ſpielt aber doch wohl an auf eine Sitte (es iſt von den Philiſtern die Rede), wonach die das Opfer Darbringenden von deſſen Blute tranken, wie ſie von ſeinem Fleiſch aßen. Sie nahmen alſo gewiſſermaßen von der Gottheit, der das Opfer gehörte, wieder ihrerſeits ein Geſchenk entgegen. Vielleicht iſt dazu Pſ 16, 4 zu vergleichen. Es wäre aber immerhin möglich, daß Sach 9, 7 nur, ebenſo wie Ez 33, 25, das heidniſche Opfer überhaupt bezeichnet werden ſoll als ein ſolches, das man, im Unterſchied von dem altteſtamentlichen geſetzlichen, blutig aß (ſo Wellhauſen z. d. St.).

Überall, wo ein Vergießen von Blut im Kultus ſtattfindet, ſoll damit, wie mir ſcheint, ein Geſchenk dargebracht werden, ſo auch bei dem Blutigritzen. Das Geſchenk bezweckt zweifellos eine Verbindung mit der Gottheit; aber es iſt m. E. nicht die Verbindung, noch weniger eine eigentliche Vereinigung, was in dem Ritus zum Ausdruck gebracht werden ſoll.

3. Kultiſche Stigmata. Verſchieden von der Selbſtverwundung zur Gewinnung des Blutes iſt das Einritzen oder Einbrennen von Zeichen, welche durch ihre Form eine kultiſche Bedeutſamkeit haben. Bildliche Male am Körper kommen im Altertum vor nicht nur als Kennzeichen des Sklaven ſondern auch ohne irgendwelchen entehrenden Charakter als Abzeichen des Soldaten oder des Dieners einer Gottheit. Lucian berichtet De dea Syria § 59, daß die Verehrer der ſyriſchen Göttin ſich ſämtlich Stigmata an der Handwurzel oder am Nacken eintätowierten, und daß alle „Aſſyrer“, d. h. Syrer, Stigmata trugen. Nach 3 Mak 2, 29 ließ Ptolemäus Philopator die Juden Alexandriens durch Einbrennen eines Epheublattes zu Dienern des Dionyſos ſtempeln. Philo (De monarchia, ed. Mangey II, S. 220 f.) redet von jüdiſchen Apoſtaten, die ihre Knechtſchaft den Götzenbildern gegenüber unwiderruflich machten, indem ſie deren Zeichen ihrem Körper mit feurigem Eiſen einbrennen ließen.

Auf ſolche Sitten ſcheint anzuſpielen Jeſ 44, 5: „Dieſer ſchreibt in ſeine Hand: dem Jahwe“ (anders Geſenius und Delitzſch z. d. St.), ebenſo die Kennzeichnung der Treugebliebenen an der Stirn Ez 9, 4. Auch das Bild in der Anrede Gottes an Zion: „Siehe, in die Hände habe ich dich eingezeichnet“ Jeſ 49, 16 mag darauf beruhen. Ebenſo ſcheinen die bildlich gemeinten geſetzlichen Beſtimmungen im AT, daß gewiſſe Gebräuche oder Gebote zum Zeichen auf der Hand und zum Gedächtnis oder zu Totaphot zwiſchen den Augen ſein ſollen (Ex 13, 9. 16; Dt 6, 8; 11, 18), darauf zurückzugehen, daß man ſich in alter Zeit an dieſen Körperſtellen Zeichen religiöſer Bedeutung eintätowiert hatte (anders Dillmann zu Ex 13, 16). Nach Knobel (zu Ex 13, 16) bedeutet das Wort טוטפת das Stigma, d. h. die Tätowierung, was für den Zuſammenhang, worin es vorkommt, paſſend ſein würde, ſich aber etymologiſch kaum nachweiſen läßt. An Knobel ſchließt ſich in der Auffaſſung des Wortes ṭotaphot unter Andern an G. Klein (Die Totaphot nach Bibel und Tradition, JprTh 1881, S. 666—689, beſonders S. 673). Er findet (anders als Knobel) in Ex 13, 16 eine Anordnung der thatſächlichen Stigmatiſierung (S. 674), eine Beſtimmung, welche der vorausgehenden bezüglich der „Verbrennung“ der Erſtgeburt parallel wäre. Das läßt aber der Zuſammenhang nicht zu, da es ſich auch nach den von Klein in v. 11—16 vorgenommenen Ausſcheidungen nicht um beſtimmte einzelne Zeichen oder Wörter handelt, die zu Totaphot ſein ſollen, ſondern darum, daß die Darbringung der Erſtgeburt zu Totaphot ſein ſoll, d. h. zu immer gegenwärtigen Zeichen der Zugehörigkeit an Jahwe, der Iſrael mit ſtarker Hand aus Ägypten geführt hat. Der Ausdruck iſt alſo zweifellos auch an dieſer Stelle, nicht erſt Dt 6, 8 und 11, 18 (ſo Klein), bildlich gemeint. Die im nachbibliſchen Hebräiſch vorliegende und gewöhnlich auf das AT übertragene Bedeutung „Bänder“ für טוטפת paßt ſchlecht zu etwas „zwiſchen den Augen“ Befindlichem (Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 723) und iſt wohl nur geraten worden aus dem Parallelismus des „Bindens an die Hand“ Dt 6, 8; 11, 16. Vgl. zu dieſem Bilde, das wahrſcheinlich aus einem andersartigen Brauche, dem Umbinden aufgeſchriebener Zauberſprüche, entlehnt iſt, Pr 3, 3; 6, 21; 7, 3. Die wirkliche Ausführung der alten Sitte der Tätowierung verbietet Le 19, 28. Hier wird unterſagt, eingeätzte Schrift auf dem Körper anzubringen; dabei iſt, da das Verbot in Verbindung mit der Unterſagung abgöttiſcher Bräuche gegeben wird, ſicher nicht an bedeutungsloſe Tätowierung ſondern an das Einbrennen eines Gottheitszeichens zu denken. Stade (Das

Kainszeichen, ZatW XIV, 1894, S. 250 ff.) hat wahrſcheinlich zu machen verſucht, daß auch das Kainszeichen Gen 4, 15 nichts anderes iſt als ein Religions- und Stammeszeichen und mit einer Kennzeichnung Kains um ſeiner Sünde willen nichts zu thun hat.

In den Pſalmen Salomos iſt 15, 8 die Rede von dem *σημεῖον τοῦ ϑεοῦ* an den Gerechten und v. 10 von dem *σημεῖον τῆς ἀπωλείας* an der Stirne derjenigen, welche geſetzlos handeln (worauf Deiſſmann in der unten anzuführenden Abhandlung aufmerkſam macht). Auch das NT nimmt Bezug auf die Sitte kultiſcher Malzeichen, ſo mit des Apoſtels Paulus Malzeichen Jeſu (*στίγματα τοῦ Ἰησοῦ* Ga 6, 17), die von den Malen ſeiner Verfolgungsleiden zu verſtehen ſind (2 Ko 11, 23 ff.), noch deutlicher mit dem Zeichen (Siegel) auf der Stirne der Knechte Gottes (Apk 7, 3; 14, 1) und mit dem Malzeichen an der rechten Hand oder auf der Stirne der Anbeter des Tieres (Apk 13, 16 f.).

Die Stigmatiſierung iſt ein Zeichen der Zueigengebung, indem der Name oder das Symbol der Gottheit dem Körper aufgeprägt wird. Die Vornahme ſollte wie zur Ehre der Gottheit, ſo auch zum Schutze des mit dem Zeichen Verſehenen dienen, gerade ſo wie die den Namen, das Bild oder Symbol eines Gottes aufweiſenden Amulete. Etwas ähnliches iſt auch die Inſchrift „Heilig dem Jahwe“ auf dem Diadem des jüdiſchen Hohenprieſters (Ex 28, 36) und, nach einer apokalyptiſchen Darſtellung, auf den Schellen der Roſſe im endzeitlichen Juda (Sach 14, 20). Mit dem Namen oder Zeichen des Gottes iſt dieſer ſelbſt den damit Verſehenen gegenwärtig. Daß derjenige, welcher ein Stigma an ſich trägt, dadurch in den Schutz des Gottes oder der Perſon geſtellt iſt, auf die das Zeichen hinweiſt, iſt, wie Deiſſmann (Bibelſtudien, 1895, S. 262—276: „Die großen Buchſtaben und die Malzeichen Jeſu Gal. 6“) gezeigt hat, beſonders deutlich in Ga 6, 17 zu erkennen, wo Paulus ſeine „Stigmata Jeſu“ als einen Schutz anſieht gegen das *κόπους παρέχειν* von ſeiten der Menſchen. Auch die Beſchneidung, die oben in Parallele geſtellt wurde zu den Einritzungen in den eigenen Körper, iſt auf altteſtamentlichem Boden zum Zeichen des Bundes zwiſchen Gott und Iſrael geworden, d. h. zum Zeichen, daß der Mann, an welchem dieſe Handlung vollzogen worden iſt, unter den Schutz des Gottes geſtellt iſt, in deſſen Dienſt die Handlung geſchah. In Ex 4, 24 f. liegt doch wohl die Anſchauung zu Grunde, daß Jahwe dem Unbeſchnittenen ſeinen Schutz verſagt. So legt die Beſchneidung, die offenbar urſprünglich als Opferhandlung gemeint war, die Annahme nahe, daß auch die Stigmatiſierung, die ebenfalls den Schutz der Gottheit erwirbt, aus einem Opferritus entſtanden ſei.

4. Die Bedeutung des verbotenen Haarverſchneidens und Blutigritzens. Die Stigmatiſierung iſt von dem Blutigritzen und dem Haarverſchneiden der Bedeutung nach verſchieden und in ihrer vorliegenden Form nicht, wie urſprünglich jene Übungen, als eine Art Opfer aufzufaſſen. Alle drei Akte aber haben gemeinſam eine willkürliche Veränderung des eigenen Körpers und alle kommen ſie vor als gottesdienſtliche Leiſtung. Die Vermutung iſt kaum als unwahrſcheinlich abzuweiſen, daß die Sitte der Stigmatiſierung entſtanden iſt aus der andern, das eigene Blut darzubringen. Bei dieſer Darbringung konnte es Brauch werden, die Einritzungen in einer beſtimmten, an die verehrte Gottheit erinnernden Form vorzunehmen, und die Darbringung des Blutes konnte dann über dem Gewichtlegen auf das durch das Ritzen hergeſtellte Bild in Wegfall kommen.

Bei der ganzen Sachlage iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß auch als Trauerbrauch das Abſchneiden des Haares und das Einritzen des Körpers eine kultiſche Bedeutung hatte. Es iſt dann dabei an eine Art Totenopfer zu denken. Für das Einritzen liegt dies ganz beſonders nahe, da durch 1 Kg 18, 28 dieſe Handlung als altkanaanitiſche Kultusſitte bezeugt iſt. Dagegen iſt allerdings das Haarſcheren auf ſemitiſchem Boden durch die von Herodot dem arabiſchen Brauche gegebene Auslegung noch nicht gerade ſicher bezeugt als von Haus aus in dem Sinn eines Opfers gemeint. Es wäre möglich, daß das Haarſcheren in der Trauer „urſprünglich nur eine Milderung des Haarraufens in der Leidenſchaft des Schmerzes“ war und erſt ſpäter den Charakter eines Opfers für den Toten erhielt (Wellhauſen, Reſte^2, S. 182, vgl. jedoch S. 198). Auch außerhalb der Trauerſitte könnte das gottesdienſtliche Abſchneiden des Haares ſakrifizielle Bedeutung erſt erlangt haben aus einer andern irgendwie praktiſchen und dem profanen Leben angehörenden. Aber der Parallelismus des Haarſcherens und des Blutigritzens und die doch einigermaßen erkennbare Bedeutung der letztern Sitte als einer Opferhandlung, ebenſo das Haaropfer in ſolchen Kulten anderer Völker, wo es ſich um einen Trauerakt nicht handelt, ſpricht dafür, daß auch das Haarabſchneiden in der Trauer ſchon urſprünglich als ein Opfer gemeint war. Auch wenn der hebräiſche Naſiräer am Ende ſeiner Gelübdezeit das abgeſchnittene Haupthaar in das

Feuer ſeines Schelamimopfers wirft (Nu 6, 18), ſo iſt das doch wohl eigentlich eine Opferhandlung.

Notwendig iſt es aber ſelbſtverſtändlich für Haarabſchneiden und Blutigritzen ebenſowenig als für andere Bräuche ein und dieſelbe Erſcheinung in den verſchiedenen Fällen ihres Vorkommens überall auf den gleichen Grundgedanken zurückzuführen, ſondern verſchiedenartige Vorſtellungen können die ſelbe Äußerung hervorgebracht haben, welcher dann erſt eine ſpätere Zeit eine einzige beſtimmte Bedeutung als die überall geltende zuſprach.

Wolf Baudiſſin.

Mamertus ſ. Claudianus Mamertus Bd IV S. 132, 28.

Mammäa ſ. d. A. Severus Alexander.

Mammon. — Litteratur: Buxtorff, Lex. chald. talmud. et rabbin., s. v. ממון; Lightfoot, Horae hebr. et talm., zu Lc 16, 9; Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, s. v. *Μαμωνᾶ*; Bennett, Dictionary of the Bible III, 224.

Mammon, griech. *μαμωνᾶς* Mt 6, 24; Lc 16, 9. 11. 13 (nur Minuskeln *μαμμωνᾶς*), in der rabbiniſchen Litteratur hebr. ממון, aram. מָמוֹנָא (aber nicht מאמונא), ſyr. māmūnā, māmōnā, lat. mammon. Die Etymologie iſt ungewiß. Franz Delitzſch und J. Levy, Neuhebr. Wörterbuch, haben מנן = מָנָה „zuteilen“ als Wurzel vorgeſchlagen, Barth, Etymol. Studien 41, erinnert an arab. māl „Vermögen“, Jenſen bei Brockelmann, Lex. Syr., vermutet mānman „quidquid“, Hofmann und Jaſtrow, Dict. of the Targ. etc., מַהֲמוֹן, „Häufung“ von הָמָה. Sachlich würde am nächſten liegen die von Geſenius vertretene Herleitung von מַטְמוֹן „Verwahrtes, Schatz“. Bedenklich iſt dabei aber die aramäiſch und griechiſch bezeugte Ausſprache mit nur einem m und langem Vokal der erſten Silbe. De Lagarde, Mitteilungen I. 229, Ueberſicht 185, hat deshalb ein aus arab. maḍmūn zu erſchließendes aram. maʿmūn (מעמון) zu Grunde legen wollen. Der Unterzeichnete hat es, Gramm. des jüd. pal. Aram. 135, glaubhafter gefunden, daß die Ausſprache māmōn erſt in aramäiſchem Munde entſtanden ſei, und zwar auf Grund irriger Etymologiſierung, weil das Aramäiſche eine Wurzel טמן nicht kennt. Auguſtin (ſ. unten) berichtet puniſche Ausſprache als mammon. Sprachlich iſt indeß am empfehlenswerteſten die alte, ſchon von Druſius vertretene Ableitung von אמן, ſo daß ſowohl מָמוֹן als mammon aus מַאֲמוֹן entſtanden wären. Nur iſt מַאֲמוֹן gewiß nicht urſprünglich gemeint als „das, worauf man ſich verläßt“ (ſo Druſius), ſondern als „das, was man in Sicherheit gebracht hat“. Im Arab. iſt maʾman ein „ſicherer Platz“ und amāne ein „Depoſit“. So wie מַטְמוֹן „Geborgenes“ bedeutet, wird hebr. und phönic. מַאֲמוֹן „Verwahrtes“ heißen. Doch darf nicht unerwähnt bleiben das in den Tell elʿamarna-Briefen vorkommende mimma „Habe“, woraus wenigſtens mammōn ſich erklären ließe, während māmōn ſchwierig bliebe.

Völlig zweifellos iſt die Bedeutung von ממון in der Sprache der Juden in nachchriſtlicher Zeit. Es beſagt „Vermögen“ oder „Geld“ ohne jede üble Nebenbedeutung (ſo richtig Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch). דִּינֵי מָמוֹנוֹת ſind in der Miſchna Prozeſſe, bei denen zu Leiſtungen aus dem Vermögen verurteilt wird, im Unterſchiede von דִּינֵי נְפָשׁוֹת, bei denen der Verurteilte ſein Leben verwirkt („Civilprozeß“ und „Strafprozeß“ ſind analoge, aber nicht ganz gleiche Kategorien). Es heißt davon Miſchna Sanh. IV, 5 in einer Verwarnung an Zeugen: „Wiſſet, daß Vermögensprozeſſe nicht wie Lebensprozeſſe ſind! Bei den erſteren giebt der Menſch [wenn er falſch gezeugt hat] Geld (ממון) und erhält dadurch Sühne, bei den letzteren hängt an ihm ſein Blut und das Blut ſeiner (möglichen) Nachkommen bis an das Ende der Welt (weil falſches Zeugnis hier nur durch den Tod geſühnt werden kann).“ נִזְקֵי מָמוֹן bei Maimonides heißt nicht „der ſchädliche Mammon“ (ſo Leyſer in Aufl. 2 dieſer Encykl.), ſondern „Beſitzſchädigungen“, genauer „Schädigungen, welche der Beſitz jemandes, z. B. ſein Vieh, verurſacht“. Das Onkelostargum hat מָמוֹן Ex 21, 30 und Nu 35, 31 im Sinne von „Geldſtrafe“ für hebräiſch כֹּפֶר, Gen 37, 26 und Ex 18, 21 im Sinne von „Geldgewinn“ für hebr. בֶּצַע. Mit dieſer allgemeinen Bedeutung von מָמוֹן ſtimmt überein, daß nach dem Zeugnis Auguſtins, De Serm. Dom. in monte 2, mammon phöniziſches Wort für „lucrum“ geweſen iſt.

Somit muß *μαμωνᾶς* auch in den Worten Jeſu mit Beſitz, Vermögen oder Geld überſetzt werden. Für *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* bezw. *ἄδικος μαμωνᾶς* Lc 16, 9. 11 hat Lightfoot mit Recht erinnert an das targumiſche מָמוֹן דִּשְׁקַר „Gewinn durch Trug“ 1 Sa 8, 3; Jeſ 33, 15; Ez 22, 27; Hoſ 5, 11; Spr 15, 27. Verwandt ſind die Ausdrücke מָמוֹן דִּרְשַׁע „gottloſer Gewinn“ Hab 2, 9 und מָמוֹן אוֹנֵס „Gewinn durch Erpreſſung“ Ez 22, 13, — auch *χρήματα ἄδικα* Si 5, 8, „Mammon der Ungerechtigkeit“ Hen 62, 10. Dagegen bedeutet מטמון שקר Sir 42, 9 „ein trügeriſcher (leicht entſchwindender) Schatz“ (LXX *ἀπόκρυφος ἀγρυπνία*, ſyr. יקירא סגי). In Jeſu Wort Lc 16, 9 ff. iſt ſchwerlich gemeint, daß mit Sünde erworbenes Vermögen am beſten durch Almoſen ausgegeben wird (ſo Holtzmann), ſondern der irdiſche Beſitz der Kinder der Gottesherrſchaft gilt als „unrechtmäßig“, weil er ihnen eigentlich nicht zuſteht, iſt doch ihr wahrer und rechtmäßiger Beſitz die Gottesherrſchaft. Das „fremde“ Gut ſoll man ausgeben, um den wahren „eigenen“ Beſitz zu gewinnen. Beides zuſammen läßt ſich nicht zum Lebensziel machen. Übrigens iſt auch in Rechnung zu ſetzen, daß der Begriff des „unrechtmäßigen Gutes“ zunächſt dem Gleichniſſe entſtammte und ohne dieſe Veranlaſſung ſchwerlich gebraucht worden wäre. Den Gott *Πλοῦτος* hier heranzuziehen, iſt unveranlaßt. Einen Gott oder Dämon „Mamon“, welcher nach B. Weiß zu Lc 16, 9 den Ausgangspunkt des ganzen Begriffes gebildet haben ſoll, hat es nicht gegeben. **G. Dalman.**

Manaſſe, Gebet des ſ. d. A. Apokryphen des AT Bd I S. 640, 37.

Manaſſe, König von Juda. — Litteratur: Stade, Geſch. des Volkes Iſr. I, 624 ff.; Kittel, Geſch. d. Hebr. II, 314 ff.; Köhler, Bibl. Geſch. des AT II, 2, 271 ff. 450 ff.; Guthe, Geſch. Iſr. 206 ff. Außerdem die Kommentare zum Königsbuch und zur Chronik (Benzinger und Kittel).

Manaſſe iſt der Sohn Hiskias und folgt ihm in der Regierung, wahrſcheinlich ſeit 686. Nach dem Königsbuche kam er 12 Jahre alt zur Regierung und regierte 55 Jahre. Es wird ſich aber aus Gründen der Chronologie (ſ. Geſch. d. Hebr. § 53 ª) empfehlen, ſeine Regierungsdauer etwas kürzer anzuſetzen, ſo daß er etwa 686—641 regiert haben mag. Obwohl ſeine lange Regierung allem nach recht inhaltsreich war, berichtet das Königsbuch nur ſehr kurz über ihn (2 Kg 21, 1—18). Die Chronik (II, 33, 1—20) trägt noch einiges Weſentliche nach. Von dem Berichte im Königsbuch gehört das meiſte, wahrſcheinlich V. 7—15 dem zweiten Redaktor dieſes Werkes an, das übrige mit Ausnahme von V. 5 dem erſten, der aber, wie er ausdrücklich bezeugt, dabei die ältere ſchriftlich vorliegende Königsgeſchichte benutzte.

Um Manaſſes Regierung zu verſtehen, muß man ſich gegenwärtig halten, daß gegen Ende des Lebens ſeines Vaters Hiskia jene tiefeinſchneidenden Ereigniſſe in Juda ſich vollzogen hatten, die in dem Einfall Sanheribs in Juda, der Bedrohung, wo nicht Belagerung Jeruſalems und endlich in der wunderbaren Errettung dieſer Stadt ihren Abſchluß fanden. Natürlich hatte durch die Rettung Judas und Jeruſalems auch der Glaube an Jahve, wie ihn allen voran der Prophet Jeſaja eindringlich und unerſchütterlich gepredigt hatte, einen neuen Sieg über die ihm entgegenſtrebenden Mächte und Kreiſe im Lande errungen. Um ſo befremdlicher kann es ſcheinen, daß mit Hiskias, nicht allzulange nach jenem Ereignis eingetretenen Tode plötzlich wieder eine Wendung nach der entgegengeſetzten Richtung hin eintritt. Es wird von Manaſſe berichtet, daß er die durch Hiskia beſeitigten Höhenheiligtümer wieder zugelaſſen und ſonſt mancherlei heidniſche oder halbheidniſche gottesdienſtliche Sitten in Juda teils neu eingerichtet, teils wieder eingebürgert habe. Im beſonderen wird neben dem kanaanäiſchen Kinderopfer der aſſyriſche Geſtirndienſt namhaft gemacht. Ja wenn ſpäter (2 Kg 23, 7) Joſia, ſein Enkel, eine ganze Menge heidniſchen Unrats aus Jeruſalem und dem Tempel entfernte und die Hierodulen, die in unmittelbarer Nähe des Tempels ihr ſchimpfliches Weſen trieben, beſeitigt, ſo darf man als ſicher annehmen, daß es ſich auch hier um Dinge handelt, die ebenfalls, zum mindeſten was das Maß ihrer Ausbreitung anlangt, der Regierung Manaſſes zur Laſt fallen (vgl. 2 Kg 23, 12).

Es ſcheint alſo, daß nach dem glänzenden Sieg der prophetiſchen Richtung dieſe letztere zwar ihr Anſehen behauptete, ſolange Hiskia, der Männern wie Jeſaja alles dankte, regierte, daß aber nach Hiskias Tode die alte Volksreligion um ſo ungeſtümer ſich wieder geltend machte. Es handelte ſich um ihre Exiſtenz, die durch Hiskias Reform aufs ſchwerſte bedroht war. Weite Kreiſe des Volkes werden trotz allem, was man erlebt hatte, ſich nur ungern von ihr losgeſagt haben. Den frohen Naturdienſt und das leichtlebige üppige Treiben an den Höhenaltären mochte man nicht gerne zu Gunſten des ſtrengen und heiligen Gottes der Propheten aufgeben. Daß der junge König und ſeine Ratgeber den niederen Inſtinkten der Menge mehr Gehör ſchenkten als dem Rate der kleineren Gruppe Ernſtgeſinnter, entſpricht einer Erfahrung, welche die Weltgeſchichte hier weder zum erſtennoch zum letztenmal gemacht hat. Ebenſowenig die Thatſache, daß der jugendliche

Thronerbe einen anderen Weg einzuſchlagen beliebte als ſein durchs Leben gereifter Vorgänger.

Man wird nun aber, wenn man nach den Beweggründen des durch Manaſſe eingeleiteten Syſtemwechſels fragt, jedenfalls noch einen weiteren Faktor mit in die Rechnung einſtellen müſſen, den politiſchen. Aſſur hat in der Zeit nach Hiskia den Höhepunkt ſeiner Macht erſtiegen. Sanheribs Sohn Aſſarhaddon iſt 681 auf den Thron gekommen, alſo ziemlich bald nach Manaſſes vermutlichem Regierungsantritte. Sein erſtes Beſtreben ſcheint geweſen zu ſein, die verlorene Machtſtellung Aſſurs in Syrien herzuſtellen. Allem nach iſt ihm das auch glänzend gelungen. Er erobert die phöniziſchen Hauptſtädte, unternimmt einen Zug gegen Arabien und bringt Ägypten bis nach Theben unter aſſyriſche Botmäßigkeit. Und nach Aſſarhaddons Tode hat ſein Sohn Aſſurbanipal (668—626) die aſſyriſche Herrſchaft hier und in Syrien aufs neue befeſtigt. Unter dieſen Umſtänden blieb höchſt wahrſcheinlich Manaſſe gar nichts anderes übrig, als daß er ſich von der mehr der ägyptiſchen Partei in Juda zuneigenden Politik ſeines Vaters losſagte und ſich der aſſyriſchen Richtung in die Arme warf, ähnlich wie ſchon ſein Großvater Ahas einſt gethan hatte. War, wie es in der That der Fall geweſen zu ſein ſcheint, Juda nach wie vor, trotz Jeſajas Weisſagungen über Aſſurs Untergang und trotz Hiskias zeitweiligem Erfolge, nichts anderes als ein Vaſallenſtaat Aſſurs, ſo mußte außerdem Manaſſes politiſche Erwägung auch durch eine ſtarke dorthin drängende Volksſtimmung getragen ſein. Das Altertum mißt die Macht und Geltung der Götter vielfach an dem Maßſtabe der politiſchen Erfolge der Nation. Hatte Jahve ſich auf die Dauer doch nicht mächtiger erwieſen als die Götter Aſſurs — war es da nicht von ſelbſt das Richtige, ihm den Laufpaß zu geben und ſich den Göttern des Weltreichs anzuſchließen?

So ſcheint denn alles auf die Entſcheidung Manaſſes hingedrängt zu haben. Und ſo verſtehen wir denn auch, wie es zu ſo ſchweren Gewaltakten kommen konnte, wie ſie das Königsbuch erwähnt. Der Erzähler berichtet, das Blut der Jahvetreuen ſei damals in Jeruſalem in Strömen gefloſſen (2 Kg 21, 9. 16). Man darf vermuten, daß die prophetiſche Partei, die beſonders unter dem Einfluß, anfangs vielleicht noch unter der perſönlichen Leitung des unerſchrockenen Jeſaja ſtand, jene durchgreifende Änderung aller gottesdienſtlichen Verhältniſſe nicht ohne Widerſpruch hinnahm. Es iſt ſogar nicht ausgeſchloſſen, daß es zum offenen Widerſtande kam, der nur mit den äußerſten Gewaltmitteln unterdrückt werden konnte. Eine alte Sage weiß davon zu berichten, daß Jeſaja ſelbſt bei dieſem Anlaß den Märtyrertod erlitten habe. Vgl. auch Jer 2, 20. In dieſen mit Gewalt zum Schweigen gebrachten Kreiſen iſt wahrſcheinlich das Deuteronomium entſtanden.

Ueber dieſe vom Königsbuch erzählte Geſchichte Manaſſes hinaus berichtet nun die Chronik noch von der Gefangenführung Manaſſes nach Babel und ſeiner ſpäteren Befreiung 2 Chr 33, 10 ff. Man hat mehrfach gemeint, die Erzählung lediglich als Sage anſehen zu müſſen, die aus dem Bedürfnis entſtanden ſei, dem notoriſch gottloſen König nach den Grundſätzen der Vergeltungslehre ſeine verdiente Strafe zukommen zu laſſen. Andererſeits hat man auch immer wieder mit Recht auf die Analogie hingewieſen, die dieſe Erzählung in der Geſchichte des Pharao Necho beſitzt, der als Gefangener nach Ninive geſchleppt, ſpäter aber wieder freigelaſſen wurde — natürlich nachdem man ſich ſeiner Ergebenheit verſichert hatte. Der Umſtand, daß Manaſſe nach Babel, nicht nach Aſſur geſchleppt wird, darf, wie Winckler, Altteſt. Unterſ. 122 f. mit Recht bemerkt, vielleicht daraus erklärt werden, daß Aſſurbanipal in ſeiner ſpäteren Zeit vielfach in Babylon weilte. Es ſcheint in der That hier die Erinnerung an eine wirkliche Begebenheit, wenn auch in ungenauer Wiedergabe, ſich erhalten zu haben. Wahrſcheinlich war Manaſſe in einen um 650 von Babel aus unternommenen Aufſtand eines Bruders Aſſurbanipals verwickelt geweſen. Auch von einem Mauerbau Manaſſes weiß die Chronik — gewiß richtig — zu berichten. **R. Kittel.**

Mandäer. — I. Quellen u. Originallitteratur. Das Hauptquellenwerk für die mandäiſche Religionsform iſt der umfängliche heilige Codex der Mandäer, genannt Ginzâ (d. h. „Schatz“) oder Sidrâ rabbâ, d. h. „Großes Buch“. Er liegt vor in der metallographierten, die mandäiſchen Originalcharaktere verwendenden Ausgabe von H. Petermann, betitelt: Thesaurus s. Liber Magnus, vulgo „Liber Adami“ appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis; descripsit et edidit H. Petermann. Enthält: Praefatio S. 2–6; dann: tom. I textum continens, zerfallend in die Pars 1 s. Dextra mit 395 SS. in 4. und die Pars 2 s. Sinistra mit 138 SS. in 4., Berolini 1867, metallo excudit Rud. Tietz. Dazu dann tom. II lectiones codd. additamenta et corrigenda continens, 233 SS. in 4 (Lipsiae, T. O. Weigel 1867). Dieſe Ausgabe, die noch keine wirklich kritiſche zu nennen iſt, iſt gemacht nach 4 Pariſer mand. Handſchriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert nach Chr.; ſ. Vorrede zu t. I S. 2—4. Beim Drucke iſt die gewohnte Einrichtung der mandäiſchen Handſchriften wiedergegeben, in welchen der Teil links, für die Toten beſtimmt, dem Teil rechts, für die Lebenden beſtimmt, in umgekehrter Lage angefügt zu ſein pflegt. — Vor dieſer Ausgabe, auf welche ſich jede quellenmäßige Forſchung zu ſtützen hat, lag bereits aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts eine ſolche vor von dem Schweden Matthäus Norberg: Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus, syriace transscriptus latineque redditus . . . a Matth. Norberg tt. I. II. III Hafniae, apud Frider. Brummer (ohne Jahreszahl); t. IV lexidion codicis Nasaraei (ebenſo); t. V onomasticon codicis Nasaraei, Londini Gothorum 1817. Dieſe Ausgabe, die für ihre Zeit ein Werk von imponierender Gelehrſamkeit darſtellt, iſt für genaue wiſſenſchaftliche Forſchung unbrauchbar wegen der ungenauen und willkürlichen Wiedergabe des mandäiſchen Textes, ſtatt in der mandäiſchen Originalſchrift, in ſyriſcher; dieſe iſt zwar an ſich, ebenſo wie jede andere ſemitiſche Schrift, z. B. die hebräiſche, nicht ungeeignet zur Transſkription, hat aber von Norberg mancherlei willkürliche, auf Mißverſtändnis des Textes beruhende Aenderungen erfahren und iſt durch Anwendung der griechiſchen Vokale entſtellt; dazu iſt die Ueberſetzung an ſchwierigen Stellen ſehr frei und kann nur im allgemeinen über den Sinn der mandäiſchen Originaltexte orientieren. Dagegen iſt als ein treffliches, zuverläſſiges Ueberſetzungs-Hilfsmittel beim mandäiſchen Quellenſtudium zu rühmen und deshalb gleich hier zu nennen die Arbeit von W. Brandt: Mandäiſche Schriften aus der großen Sammlung heiliger Bücher, genannt Genzâ oder Sidrâ Rabbâ, überſetzt u. erläutert von Dr. W. Br., Göttingen 1893; deutſche Ueberſetzung von etwa einem Viertel des Ginzâ mit gediegenen ſachlichen und ſprachlichen Anmerkungen und Exkurſen (manichäiſchen Parallelen u. ſ. w.). Siehe in dieſer Schrift S. XIV ff. noch die vereinzelten kürzeren, älteren Proben von Ueberſetzungen mandäiſcher Stücke (von Tychſen, Lorsbach u. ſ. w.) verzeichnet.

Das Ginzâ iſt kein einheitliches Werk, ſondern eine bunt zuſammengewürfelte Sammlung von Schriftſtücken verſchiedenſten Umfanges, aus verſchiedenen Zeiten und von verſchiedenen Verfaſſern; darunter ſind höchſt wahrſcheinlich auch ſolche, welche eigentlich von anderen den Mandäern verwandten babyloniſchen und ſyriſchen Religionsparteien, von den „Kantäern“ und namentlich auch von den Manichäern, als Stücke aus den verlorenen manich. Originalſchriften, herſtammen und im Laufe der Zeit von den ſammelfreudigen mandäiſchen Schriftgelehrten ihrem religiöſen Schriftbeſitze einverleibt und in dem weiten Rahmen des „großen Buches“ aufgenommen ſind. Aeußerlich angeſehen zerfällt der rechte Teil der Ginzâ (hier von jetzt an als GD zu citieren) in 61 zum Teil große und umfängliche Traktate; der Teil links (GS citiert) iſt ein Konglomerat von der Zahl nach faſt 100 kleineren Stücken; die Titel aller Traktate findet man kurz aufgeführt bei W. Brandt, Die mandäiſche Religion, ihre Entwickelung u. ſ. w., Leipzig 1889, S. 207—209. Indeſſen dieſe in den Texten ſelbſt beigegebenen Titel (Ueberſchriften) der einzelnen Traktate ſind nur ſelten wirkliche Bezeichnungen des Inhalts, öfter nichtsſagend, und finden ſich nur bei den größeren Traktaten und zwar entweder im Anfang oder am Schluſſe derſelben. Der letzte große Abſchnitt des GD iſt betitelt sĕfar malachê d. i. Königsbuch (bei Petermann I, S. 373—395), mit wichtigen hiſtoriſchen Reflexen aus der Geſchichte der Mandäer.

Außer dem Ginzâ giebt es noch folgende mandäiſche Religionsſchriften: 1. Das Ḳolastâ (d. i. das entlehnte arab. Wort ḫulâṣat „Quinteſſenz“, summa, mit der mand. Endung —â) oder Geſänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele (mand. 'enjânê ûdĕrâšê dĕ maṣbûthâ wĕmasektâ). Herausgegeben unter dieſem Titel: Qolasta oder Geſänge u. ſ. w. als mandäiſcher Text mit ſämtlichen Varianten nach Pariſer und Londoner Manuſkripten . . . autographiert und herausgegeben von Dr. J. Euting, Stiftsbibliothekar in Tübingen, Stuttgart 1867. Ein Prachtwerk in 74 doppelten Großfolioſeiten, links der Text, rechts in mehreren Parallelkolumnen die Varianten (1a 1b u. ſ. w.); äußerlich in 103 Abſchnitte zerfallend. Das Werk dient liturgiſchen Zwecken, der Inhalt iſt eben dem entſprechend mannigfaltig: Geſänge, Gebete, Rituale, Hochzeits- und Taufliturgien, Gebrauchsanweiſungen 2c. In Eutings Ausgabe ſind die wichtigeren und älteren Texte, wie die Hymnen und Gebete, in größerer Schrift, die jüngeren und minder heiligen (Gebrauchsanweiſungen u. dgl.) in kleinerer Schrift gedruckt. — Eine vollſtändige Ueberſetzung fehlt bis jetzt; einzelne Stellen findet man überſetzt bei Brandt, Mand. Religion 1889, z. B. S. 221, einzelne Anweiſungen an den Prieſter betreffs Vollziehung der Taufceremonien. Kol 9 (p. 5a Eut.) teilweiſe überſetzt bei K. Keßler, Mani, Bd I (Berlin 1889) S. 249 und 250. Vorausſetzung für das Verſtändnis des Kol. iſt Vertrautheit mit dem Ginzâ. — 2. Das „Buch des Johannes“, nämlich des Täufers (maṣbâuâ mand.), Sidra dĕ Jahjâ, auch genannt „Vorträge der Könige“, dĕrâšê dĕ malachê. Dieſes Buch iſt ſchon recht jung, vielleicht (mit Brandt) jünger als die jüngſten Teile des Ginzâ. Das Ganze iſt noch nicht publiziert, nur eine kurze Inhaltsüberſicht der Traktate und Ueberſetzung eines Stücks, das eine Unterredung Jeſu mit Johannes dem Täufer darſtellt, hat G. W. Lorsbach mit hebräiſcher Transſkription des Textes gegeben in C. F. Stäudlins Beiträgen zur Philoſophie u. Geſchichte u. ſ. w. Bd V, (1799) S. 1—44. Handſchriftlich in Paris und in Oxford. — 3. Der ſogenannte Dîwân, eine Darſtellung des von den Prieſtern bei Sühnung religiöſer Vergehungen einzuhaltenden Verfahrens, noch nicht ediert; Handſchriften in Paris. — 4. Das „Buch der Zeichen des Tierkreiſes“, Asfar malwâšê, ein aſtrologiſches Werk mit zum Teil ſehr jungen Beſtandteilen, enthaltend Anleitung zum Stellen des Horoſkops und Mitteilungen über alles was die Planeten und die Zodiakalzeichen den Menſchen an Glück und Unglück bringen; vorliegend u. a. in einer Berliner aſtrologiſchen Handſchrift, einem Sammelwerk von Stücken, die zum Teil auch aus dem Arabiſchen und Perſiſchen überſetzt ſind, aus verſchiedenen Zeiten.

Zu dieſen Buchtexten, auf denen das eigentliche gelehrte Studium des mand. Glaubens beruht, kommen nun jetzt ſeit kurzem eine Anzahl von neu aufgefundenen mandäiſchen Inſchriften, die einen intereſſanten Einblick in den Volksglauben und Aberglauben des niederen Mandäers eröffnen, nämlich die mandäiſchen Inſchriften auf Zauberſchalen, bei Ḫawâbir am unteren Euphrat in großer Zahl aufgefunden, in deren Innerem in flüchtigem Kurſiv die Inſchriften zur Abwendung von Zauber und Fluch angebracht ſind. 31 ſolcher Inſchriften ſind ediert in mand. Originalſchrift mit Ueberſetzung und Kommentar, von dem gelehrten franzöſiſchen Konſul in Aleppo H. Pognon in dem Werke: Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir. Texte, trad. et comment. philol. avec quatre appendices etc. par H. P. t. I. II, Paris, H. Welter, 1898 und 99; vgl. die ausführlichen Recenſionen dieſes Werkes von Th. Nöldeke in WZKM XII, 1898 S. 141 ff. und 353 ff. und von M. Lidzbarski in der ThLZ 1899. Zu den Pognonſchen Inſchriften ſind als inhaltlich nahe verwandt zu vergleichen die jüdiſchen und babyloniſchen Aufſchriften auf Thongefäßen, behandelt von Wohlſtein in der Zeitſchr. für Aſſyriol. Bd VIII u. IX und von R. Stübe in der Schrift: Jüdiſch-babyloniſche Zaubertexte, Halle 1895. Auch iſt zu beachten H. Pognons frühere Abhandlung: Une incantation contre les génies malfaisants en Mandaite. Extrait des Mémoires de la Société linguist. de Paris t. VIII, Paris 1892. — Andere mandäiſche Inſchriften ähnlicher Art auf Thonſchalen des Berliner Muſeums, des Louvre und des British Museum teilt in hebräiſcher Schrift transſkribiert und mit deutſcher Ueberſetzung mit Mark Lidzbarski in ſeiner Ephemeris für ſemitiſche Epigraphik, Bd I Heft 1 (Gießen, J. Ricker, 1900) S. 89—106.

Von erheblichem Intereſſe iſt endlich ein gleichfalls von Pognon in demſelben Werke zuerſt veröffentlichter ſyriſcher Text über die Mandäer, der u. a. über ihren angeblichen Stifter Ado bis dahin völlig Unbekanntes mitteilt, nämlich der Abſchnitt des Neſtorianers Theodoros bar Chônî in ſeinem Ende des 8. Jahrh. geſchriebenen großen Werke ’Eskoliôn (d. i. Σχολιων sc. βιβλος) Buch XI, herausgeg. von Pognon l. c. S. 154 u. 155, überſetzt S. 224—227; Theod. nennt die M. „Häreſie der Dôstâjê“, der Doſtäer, wofür er nachher als andere Namen Mandâjê und Naṣorâjê, alſo die üblichen, anführt. Der Text iſt wertvoll, denn er verrät deutlich wörtliche Kenntnis der mand. Originalſchriften, iſt aber ſtellenweiſe ſchwer verſtändlich und wohl auch verderbt.

Auf die „Dostaeer“ gehen wohl auch die kurzen arabiſchen Notizen im Fihriſt (ed. Flügel, Roediger und Müller 1871), S. 340 Zeile 13—17 und S. 341 Z. 16—18, da dort für الرشّيين mit Nöldeke (in der Wiener Zeitſchrift f. Kunde des Morgenl. Bd XII 1898, S. 357) herzuſtellen ſein wird الدشتّيين.

Für die Kenntnis der heutigen Mandäer, des kümmerlichen Reſtes der einſt viel größeren Genoſſenſchaft, haben einen Wert erſten Ranges zwei auf Autopſie beruhende neuere Werke, nämlich das unten zu nennende Reiſewerk von H. J. Petermann Bd 2, 1861 (mit deſſen anderen Arbeiten über dasſelbe Thema), und das Werk des früheren franz. Vizekonſuls in Moſul M. N. Siouffi: Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs, Paris, Ernest Leroux, Imprimerie Nationale 1880. Beide Arbeiten zeigen uns, daß eine gründliche gelehrte Tradition bei den mand. Prieſtern nicht mehr vorhanden iſt, ſind aber unſchätzbar als Schilderungen des heutigen religiöſen Lebens der Sekte.

II. Litteratur: Außer den im Vorſtehenden genannten Quellenwerken und -Texten und unter Abſehen von den Notizen in den älteren Reiſebeſchreibungen aus dem 17. u. 18. Jahrhundert (ſ. unten) ſind folgende auf Quellenſtudien beruhende Arbeiten über die Mandäer hervorzuheben. H. J. Petermann, Reiſen im Orient, Bd 2, Leipzig 1861, S. 82—137 und der Anhang in Anm. 46, S. 447—465 (Pet. beſuchte Januar bis Mai 1854 die Mandäer in dem Orte am unteren Euphrat Sûḳ eššijûḫ). Dazu von demſelben die Abhandl. in der Deutſch. Zeitſchr. f. chriſtl. Wiſſenſchaft u. chriſtl. Leben 1854 Nr. 23 u. 1856 Nr. 42 und deſſen Art. „Mandäer“ in der 1. Aufl. der RE. In neueſter Zeit iſt die mandäiſche Religion durch gründliches Quellenſtudium der gedruckten Texte eingehend, zuverläſſig und zum großen Teil grundlegend erforſcht worden von dem gelehrten holländ. Theologen Dr. A. J. H. Wilhelm Brandt, Prof. der Theol. in Amſterdam. Seine Arbeiten ſind: Die mandäiſche Religion, ihre Entwickelung und geſchichtliche Bedeutung. Erforſcht, dargeſtellt und beleuchtet von Dr. W. Br., Leipzig, J. C. Hinrichsſche Buchhandl. 1889. Br.s Hauptverdienſt in dieſem Buche bleibt, daß er zuerſt es war, der die verſchiedenen Entwickelungsſtufen der mand. Religion analytiſch ſcharf und klar geſchieden und charakteriſiert hat, nur leidet durch ſeine Gruppierung des Stoffes und die breite kritiſche Diskuſſion etwas die Ueberſichtlichkeit der Darſtellung. Ferner: Mandäiſche Schriften, aus der großen Sammlung heil. Bücher genannt Genzâ oder SR. überſetzt u. erläutert v. Dr. W. Br., Götting. 1893; über dieſe Arbeit oben unter „Quellen“. Endlich: Das Schickſal der Seele nach dem Tode nach mandäiſchen und parſiſchen Darſtellungen von Dr. theol. W. Brandt in JprTh, herausgeg. von Lipſius, Pfleiderer und Schrader, Jahrg. XVIII, 1892, S. 405—438 und S. 575—603. 8 Jahre vor Brandt erſchien der Art. Mandäer des Unterzeichneten (K. K.) in der zweiten Aufl. der RE 1881 S. 205—222. Dieſer Art. beabſichtigte nicht, durch litterariſch-kritiſche Analyſe der mand. Quellenwerke die zeitlich verſchiedenen und daher untereinander ſich widerſprechenden Formen der mand. Religionsform im Kontraſte nebeneinander zu ſetzen, wie Brandt thut, ſondern wollte und that dies zum erſtenmal, vor allem endlich einmal das religionsgeſchichtliche Fundament, wie der „Gnoſis“ überhaupt, ſo ſpeziell des Mandäismus nachweiſen, in der alten, durch die Keilſchriftforſchung wieder neu aufgedeckten einheimiſchen Religion Babyloniens, und iſt damit wohl durchgedrungen, indem u. a. auch Brandt (beſ. in ſeinem Werke von 1889 S. 177 ff.) ſich dieſer Auffaſſung im weſentlichen durchaus anſchließt. Eine engliſche Bearbeitung dieſes Artikels mit einigen Aenderungen iſt ferner des Unterzeichneten Art. Mandaeans in der Encyclopaedia Britannica Bd XV, 1882; ferner zu vgl. von demſ. die Abhandlung „Ueber Gnoſis und altbabyloniſche Religion“ in den „Verhandlungen des 5. internationalen Orientaliſtenkongreſſes zu Berlin“ Th. II (ſemit. Sektion) 1. Hälfte, S. 288—305, Berlin 1882; — W. Anz, Zur Frage nach dem Urſprung des Gnoſticismus, Leipzig 1897, S. 70—78 (die mand. Lehre von der Auffahrt der abgeſchiedenen Seele gut ſkizziert und quellenmäßig belegt).

Aus älterer Zeit wäre noch jetzt auf folgende Abhandlungen hinzuweiſen, die freilich größtenteils auf der im einzelnen unbrauchbaren Ausgabe des Ginzâ von M. Norberg beruhen: W. Geſenius in der Jenaiſchen Litteraturzeitung 1817 Nr. 48 (Anzeige von Norbergs Ausgabe) und derſelbe Art. Zabier im Probehefte zur Allg. Encyklopädie von Erſch und Gruber S. 95—100, eine für damals ſehr gelehrte und lichtvolle Darſtellung, jetzt in religionsgeſchichtlicher Hinſicht veraltet; J. Matter, Histoire du gnosticisme, Paris 1828, tom. 2, p 394—422; L. E. Burckhardt, Les Nazoréens ou Mandai-Jahja (disciples de Jean), Thèse de théologie historique, Strasbourg 1840 (113 SS. 8°), eine ſehr ſorgfältige Zuſammenſtellung, aber nur nach der lateiniſchen Ueberſetzung Norbergs; D. Chwolſohn, Die Sſabier und der Sſabismus, Bd 1 (1856, St. Petersburg), S. 100—138; J. M. Chevalier Lycklama, Voyages en Russie . . . dans la Mésopotamie etc. 1868 t III liv. 3 chap. 4; Babelon, Les Mendaïtes in den Annales de philosophie chrétienne 1881. S. auch Nöldeke in GGA 1869 (Rec. von Peterm. und Euting).

Philologiſche Hilfsmittel zum Studium des Mandäiſchen. Eine vortreffliche umfaſſende Grammatik nach ſprachvergleichender Methode und damit die Baſis für jedes ſtichhaltige Quellenſtudium der Mandäerſchriften verdanken wir Th. Nöldeke: Mandäiſche Grammatik von Th. N., Halle 1875; vorher bereits, ehe Petermanns Ausgabe exiſtierte, von demſelben die Abhandlung: Ueber die Mundart der Mandäer, AGGW 1862. Ein zuverläſſiges Gloſſar, zunächſt zum Wortſchatze der Schaleninſchriften, aber auch mit Belegen aus dem Ginzâ verſehen, iſt beigegeben dem oben citierten Werke von H. Pognon, Inscriptions des coupes etc., S. 257—308. Ein umfaſſendes mandäiſches Lexikon dürfen wir von M. Lidzbarski erwarten. Es iſt ein Bedürfnis, da Norbergs Lexidion 1817 noch unbrauchbarer iſt als ſein Text.

Von der großen Zahl der gnoſtiſchen Sekten, in deren Beſtreitung ſich die Kirchenväter von Juſtinus dem Märtyrer an ergehen, ſind die Originale ihrer h. Schriften in extenso nicht erhalten. Zu den Ausnahmen, die darum für die chriſtliche Kirchen- und Dogmengeſchichte doppelt wichtig ſind, gehören die ſehr umfänglichen Schriften der merkwürdigen Religionsgenoſſenſchaft, welche unter dem Namen der Mandäer (ſo zu ſchreiben, nicht Mendäer oder gar Mendaiten) noch heute in ſpärlichen Reſten in Südbabylonien und hier und da in dem angrenzenden Teile von Perſien fortvegetiert. Schon dieſes ihr Beſtehen bis auf den heutigen Tag, welches dieſe in hohes Altertum hinaufreichende Sekte allein mit den Samaritanern unter den Feinden der alten Kirche teilt, muß das Intereſſe des Kirchenhiſtorikers auf ſie ziehen. Im allgemeinen der Kategorie der älteſten Form der Gnoſis, der ophitiſchen, zugehörig, hat dieſe Religionsform viele heterogene Elemente aus dem Judentum, mehr noch aus dem älteſten Chriſtentum und am meiſten aus dem ſaſanidiſchen Parſismus in vielfach ausgearteter Geſtalt auf der urſprünglichen (babyloniſchen und altaramäiſchen) Unterlage ſich anlagern laſſen und ſteht dadurch unter den gnoſisartigen Gebilden einzig da. Soviel aber ſteht auch gegenüber dieſer jetzt ſo buntſcheckigen Geſtalt des Mandäismus feſt, daß die Erforſchung keines gnoſtiſchen Syſtemes die wahre Abkunft des ganzen Gnoſticismus ſo deutlich lehrt wie die des mandäiſchen, nämlich die Abſtammung aus der jetzt durch die Erforſchung der Keilſchriftlitteratur immer genauer wieder bekannt werdenden einſtigen hochausgebildeten ſemitiſchen Landesreligion von Babylonien und Aſſyrien, der Religion des Sardanapal und des Nebukadnezar.

Das chriſtlich-theologiſche Intereſſe an den Mandäern, von dem allgemein religionsgeſchichtlichen einmal abgeſehen, beruht ſchon darauf, daß man in ihnen, und zwar nicht ganz mit Unrecht, Verwandte der alten Jünger von Johannes dem Täufer, die ſich ſpäter häretiſch geſtaltet hätten, geſehen hat. Dazu kommt noch ein anderes Intereſſe, nämlich ein gewiſſer Zuſammenhang der M. mit der Urgeſchichte des Islams, der Religion Muhammeds, der doch auch in der chriſtlichen Kirchengeſchichte wegen ihrer Entlehnungen aus dem Judentum und dem orientaliſchen Chriſtentum eine Stelle gebührt. Im Koran nennt nämlich Muhammed Sure 5, 73; 2, 59; 22, 17 neben den Juden und den Chriſten als dritte Klaſſe die Sabier als Vertreter duldbarer Religionsformen. Der Name „Sabier“ bedeutet ganz unzweifelhaft „Täufer“ *βαπτισταί* und iſt die arabiſierte Form eines aramäiſchen Namens aus einem Dialekte, der wegen der in dem Namen ſich zeigenden charakteriſtiſchen Schwächung des ʿAjin zum quiescierenden ʾAlef ein ſüdbabyloniſcher mit dem mandäiſchen nächſt verwandter oder identiſcher geweſen ſein muß, الصابئون aus צְבַאֲיָא oder (mand.) צַבְּיָא für צְבַעְיָא von צְבָא für צְבַע „taufen“. Geſchichtlich Genaueres über dieſe dem arabiſchen Propheten zeitgenöſſiſchen Sabier-Täufer, die er den Juden und den Chriſten als unterſchiedene Religionsform ſo ſelbſtſtändig und ebenbürtig an die Seite ſtellt, wiſſen wir leider weder aus islamiſchen noch aus griechiſch-römiſchen Quellen und werden wir wohl nie erfahre. Soviel aber ſteht feſt, daß ſie die Repräſentanten einer einſt und noch zu Muhammeds Zeiten weit verbreiteten theurgiſch-myſtiſchen Richtung geweſen ſein müſſen, von der ein kümmerliches Überbleibſel in der Gegenwart eben dieſe ſüdbabyloniſch-perſiſchen Mandäer ſind.

In ihrem heiligen Grundcodex, dem Ginzâ, heißen die M. gewöhnlich Nâsôrâjê נאצוראיא. Dies bedeutet „Nazarener“ und dies iſt bekanntlich die alte umfaſſende Bezeichnung für „Chriſten“ überhaupt, die noch in der Sprache des Islams herrſcht, wo arabiſch an Naṣârâ النصارى (Singul. Naṣrânî ein Chriſt) allgemein „Chriſten“ bedeutet. Dieſe Thatſache nimmt ſich wunderlich aus gegenüber der anderen, nämlich der ausgeprägten Chriſtenfeindlichkeit der Mandäer, die aus dem Ginzâ ſo ſcharf hervortritt. Sie giebt für die älteſte Geſchichte der mandäiſchen Religionsform und ihre genetiſchen Beziehungen zum Chriſtentum viel zu denken. Nach der Angabe von Petermann ſteht übrigens jetzt dieſe Bezeichnung Nasôrâjê bei den M. nur von den durch Wiſſen und Wandel Ausgezeichneteren von ihnen. Für den umfaſſenden Gebrauch des Namens N. von allen Mandäern von Ginzâ vergleiche man unter vielen Stellen nur z. B. GD237,9 ff.: „Sage ihnen, den Naſoräern, die zurückgeblieben ſind in der Welt der Finſternis ibid. Z. 10: jeder naſoräiſche Mann כול גאברא נאצוראיא der das Kuśṭâ — den heiligen Bundeshandſchlag — für ſeine Perſon vollzieht, wie Mânâ Rabbâ der Große u. ſ. w.“. Ebenſo umfaſſend iſt die Bezeichnung Mandäer, z. B. GD 285, 9 ff. 18 ff. „die Mandäer und Mandäerinnen אנאשיא מאנדאייא ועבשיא מאנדאיאתא und ihre Söhne, die ſich ſelbſt kennen und eine klare Einſicht haben, die nicht am Sonntage und angeſichts des Tages zum Tempel gehen und nicht in Ordnung ſich aufſtellen und auf ihre Prieſter nicht hören u. ſ. w.“, wo alſo von der ganzen mandäiſchen Gemeinde die Rede iſt. Der Name „Mandäer“ iſt direkt abzuleiten von מאנדא mandâ (im Mand. die übliche lautliche Veränderung aus מַדְּעָ „Erkenntnis“, hier perſonifiziert), bedeutet alſo *Γνωστικοί*. Daſſelbe Wort in Verbindung mit הייא „Leben“, מאנדא דהייא Mandâ dĕ hajjê, d. i. *Γνῶσις ζωῆς*, „Lebensverſtand“ bezeichnet auch den mandäiſchen Mittler und Erlöſer, die Centralfigur der ganzen mandäiſchen Religion, doch iſt der Name „Mandäer“ nicht erſt von dieſem Kompoſitum, ſondern von dem einfachen Worte abzuleiten. Jetzt erfahren wir nun mehr durch Theodoros bar Chônî (ed. Pognon l. c. S. 154 Z. 15 ff.). Indem er die Namen „Mandäer“ und „Naſoräer“ beſtätigt: ܡܬܩܪ̈ܝܢ ܕܝܢ ܒܡܝܫܢ ܡܢܕ̈ܝܐ . . . ܘܕܒܝܬ ܐܪܡ̈ܝܐ, ܢܨܪ̈ܝܐ „ſie heißen aber in der Landſchaft Maišân (Meſene) Mandäer“ „und die Bewohner der Landſchaft Beth Armâjê nennen ſie Naſoräer“, giebt er noch andere Namen, nämlich Maškĕnâjê d. i., abgeleitet von dem üblichen mandäiſchen Worte für die mandäiſchen Kirchen maškĕnâ, „Beſucher der Gotteshäuſer“; ſodann „Anhänger des oder der Wohlthätigen“ ܕܒܝܬ ܥܒܕ̈ܐ ܛܒ̈ܬܐ, d. i. dĕ bêth ʿâbĕdê ṭâbhâthâ; ferner Doſtäer, ſyr. ܕܒܝܬ ܕܘܣܬܝ, dĕ bêth Dôstî („Anhänger des Dôstî“; dieſes nom. propr., bei den Perſern nicht ſelten, iſt wohl das perſiſche dôst „Freund“, mit dem Affix; ſ. für den perſiſchen Eigennamen die Belege bei F. Juſti, Iraniſches Namenbuch, Marburg 1895, S. 86a. Theod. ſelbſt in ſeinem Werke wendet „Doſtäer“ als Titelbezeichnung dieſer Häretiker in der Ueberſchrift des Artikels „Häreſie der Doſtäer“ S. 154 Z. 3 an, alſo war ſie für ihn die gebräuchlichſte. Endlich bemerkt er, daß der Name, der am beſten zu ihnen paſſen würde, der Name „Adonäer“ ſei, nämlich abgeleitet von ihrem angeblichen Stifter Adô oder Adû (l. c. S. 154 Z. 3 und Z. 17. 18). Dieſe Mitteilungen ſind völlig neu, müſſen aber, ſo intereſſant ſie ſind, mit Vorſicht aufgenommen werden. Die angeblichen „Stifter“ Dôstî und ʾAdô brauchen nur hervorragend thätige Mitglieder, etwa „Reformatoren“, einer ſchon länger und zahlreich vertretenen Religionspartei geweſen zu ſein. Es handelt ſich bei den Mandäern, ſoviel iſt jetzt aus Theod. b. Chônî gewiß mit Sicherheit zu entnehmen, um eines von mehreren unter einander nahe verwandten Gebilden mit gemeinſamem Grundcharakter, wie namentlich die ganz neuen Mitteilungen des neſtorianiſch-ſyriſchen Autors über die bisher ganz unbekannte Sekte der „Kantäer“ ܟܢܛܝ̈ܐ S. 151 ff. und ihren angeblichen Stifter Baṭṭas S. 152, 12 ff. ergeben (dieſer Name iſt wohl gleich dem Baddas oder Baiddas der manichäiſchen Vorgeſchichte, in den „Acta Archelai“, ob aber auch dieſelbe Perſon, iſt ſehr fraglich, ſ. den Art. Mani und Manichäer). Der angebliche Stifter der „Doſtäer“ führt bei Theod. b. Ch. den Namen Adô. Die Herkunft des Namens iſt dunkel, doch ſcheint er feſtzuſtehen ſchon wegen der Ableitung Adônâjê, die Th. b. Ch. ſelbſt als Bezeichnung ſeiner Anhänger giebt und iſt vielleicht aus ʼAdôni *ʼΑδωνις* gekürzt, jedenfalls wohl nicht, wie Nöldeke l. c. zuerſt meinte, aus ܐܕܡ Adam einfach verſchrieben. Er ſoll aus Adiabene ſtammen (ܚܕܝܐܒ 154, 4) und als „Bettler“ mit einer Anzahl von Anhängern nach der Landſchaft Maiˢân (griech. *Μεσήνη*) am unteren Euphrat und Tigris gekommen ſeien, wo er das Leben als „Bettler“ fortſetzte. Bei dem „Bettler“ könnte an einen brahmaniſchen oder buddhiſtiſchen Bhikshu, umgeben von einer Schar von Verehrern, gedacht werden, wenn man indiſche Einflüſſe auf die Euphrat-Tigrisländer in den erſten nachchriſtlichen Jahrhunderten mit größerer Sicherheit als hiſtoriſch annehmen könnte. Er ſoll dann nach der ſyriſchen Quelle am Fluſſe Eulä͏us (Ŭlâi, dem öſtlichen Zufluß des vereinigten Euphrat-Tigris, heute Kârûn) einen Mann namens Pâpá (häufiger Männername im Mittelperſiſchen, dem ſog. Pahlawi, der auch in Mânîs Genealogie vorkommt) kennen gelernt und ihn um eine Gabe angeſprochen, dann ſpäter ihn um Unterkunft gebeten haben, da er wegen Krankheit nicht bettelnd weiterziehen könne. Pâpâ brachte ihn zunächſt bei der Zunft der „Palmenhüter“ zur Beſchäftigung unter, als dieſe aber ihn wegen ſeiner Trägheit als unbrauchbar von ſich wieſen, baute ihm Pâpâ eine Hütte (ſyr. ma ṭaltâ, das Wort erinnert an die Bez. maškĕnâ d. i. „Wohnung“ für die mandäiſchen kleinen „Kirchen“) an der Landſtraße, damit er von da aus die Vorübergehenden anbetteln könnte. Seine Anhänger ſammelten ſich dort um ihn und halfen ihm durch Klingeln mit Schellen die Vorübergehenden auf ſich aufmerkſam zu machen. Auch erfahren wir die Namen ſeiner Verwandten. Sein Vater hieß angeblich ܕܒܕܐ (ob Dâbdâ auszuſprechen? vielleicht verſchrieben für ܒܕܕܐ Baddâ = (Baddas) gleich jenem „Baṭṭai“ der „Kantäer“), ſeine Mutter Em Kušṭâ (mandäiſcher Name, „Mutter der Wahrheit“ oder „des heiligen Handſchlages“ t. techn.), ſeine Brüder Šelmai, Nedbai, Barhajjê („Sohn des Lebens“), Abîzĕchâ („mein Vater war rein“) Kušṭâi (vom t. tech. Kusṭâ) und Šitil. Letztere Namen haben alleſamt Beziehungen auf die religiöſe Nomenklatur der Mandäer; drei davon, nämlich Šelmai, Nedbai und Šitil, ſind bei den Mandäern wohlbekannte Genien oder Engel, reſp. Großengel; Bar hajjê „Sohn des Lebens“ kann jede heilige Perſon der mandäiſchen Religion heißen. Eben darum iſt aber ihre Geltung als hiſtoriſche Perſonen ſehr verdächtig, wie Nöldeke mit Recht betont, und wird durch die Begleitung dieſer ſcheinbar konkreten Geſtalten die geſchichtliche Realität des angeblichen Adô weniger gekräftigt als vielmehr abgeſchwächt. Immerhin aber zeigt ſich hier, daß Theodor bar Chônî aus einer Quelle ſchöpft, die mit der mandäiſchen Terminologie wohl bekannt war; wie ja auch ſonſt das thatſächliche Vorkommen einzelner mandäiſcher Vokabeln in ſeinem Texte und der ganze Wortlaut einzelner Stellen darin auf ſeine Bekanntſchaft mit den heiligen Büchern der Mandäer hinführt, deren Sprache ihm, dem Manne gebürtig aus dem Diſtrikte Kaškar am unteren Tigris (Pognon l. c. S. 106), ſehr wohl verſtändlich ſein mußte, oder gar ſeine Mutterſprache geweſen iſt.

Vor Andersgläubigen, namentlich den Muslimen, nennen ſich die Mandäer Subbâ, d. i. arabiſch صُبّاء, Plural von صَابِئ gleich mandäiſchem צאבויא von צבא für צבע

„taufen“, alſo „Täufer“, jedenfalls um von den Muhammedanern als die Sabier des Korans angeſehen und weiter geduldet zu werden, nach dem Rezepte, das ſchon im 9. Jahrhundert nach Chr., die ſyriſch-babyloniſchen Heiden in Ḥarrân mit Erfolg anwandten. Die Sekte hieß daher bei den älteren abendländiſchen Gelehrten (de Sacy, Tychſen, Geſenius) mit unkorrekter Transſkription: Zabier.

Ihre Wohnſitze ſind jetzt nur die ungeſunden Sumpfgegenden des unteren Euphrat und Tigris und des Schatt el Arab in Südbabylonien, die Gebiete der Städte Wâsit und Baṣra (Sûḳ eśśijûḫ, wo Petermann die Mandäer kennen lernte, liegt am unteren Euphrat oberhalb Baṣra), und ferner nur einzelne Orte der gegenüber am öſtlichen Ufer des Tigris und des Schatt el ʿA. liegenden perſiſchen Provinz Chuzistân (wie Muḥammara, Ḥuwaiza), alſo der alten Landſchaften Mesene und Characene, die immer ein Schlupfwinkel für Sekten unter dem Islam und ſchon vorher unter den Saſaniden geweſen ſind. Wegen der Verehrung, die bei ihnen Johannes der Täufer יוהאנא מאצבאנא genießt, nannte man ſie ſonſt auch Johanneschriſten, Chrétiens de Saint Jean, obwohl ſie in ihrer Praxis nur Weniges und in ihrer Glaubenslehre gar nichts Chriſtliches haben; ihre Erlöſungslehre, welche ſie ſehr betonen, geht in letzter Linie direkt auf einen heidniſchen, uralt babyloniſchen Mythus zurück, denn ihr Erlöſer Mandâ dĕ hajjê reſp. Hibil Ziwâ iſt der babyloniſche Gott Marduk (hebr. Merodach).

Die erſte Kunde von der Exiſtenz dieſer „Johanneschriſten“ verdanken wir einem Karmeliter, Ignatius a Jeſu, welcher als Miſſionar in der Mitte des 17. Jahrhunderts mehrere Jahre in Baṣra lebte und auch Angehörige dieſer Richtung zum Chriſtentum bekehrte. Er berichtete über ſeine Erlebniſſe in ſeinem Buche Narratio originis, rituum et errorum Christianorum Sancti Joannis. Cui adiungitur discursus per modum dialogi ... auctore P. F. Ignatio a Jesu Carmelita discalceato Missionario ... in Bassora Mesopotamiae. Romae typis Sac. Congreg. propag. fidei 1652, 192 Seit., 16⁰. Ignatius nennt ſie Christiani S. Joannis, weil „taufen“ (was der Mandäer ſo viel thut) und „zum Chriſten machen“ im Orient dasſelbe ſei. Er hält ſie wegen ihres Ritus, nur allein in einem Fluſſe zu taufen, und wegen ihrer mancherlei Legenden über Johannes den Täufer für Abkömmlinge der einſt von Joh. d. T. im Jordan getauften Juden, die vor Verfolgungen von dort weggezogen ſein. Er giebt ihre Zahl (jedenfalls zu hoch) auf 20—25000 Familien an und läßt Leute ihres Glaubens, außer in Babylonien und Perſien auch in Goa und Ceylon, alſo in Indien, vorhanden ſein, er rechnete alſo wohl die indiſchen ſog. Thomaschriſten (in Wirkl. Neſtorianer) zu ihnen. Als ſeine Quelle über ihren Glauben nennt Ig. das mand. Buch „Diwân“. Bald darauf folgten weitere Nachrichten durch den Maroniten Abraham Ecchellenſis in ſeinem Buche Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus, Rom. Propag., 1660, wo in p. II „de origine nominis Papae“ S. 310—336 von den Sabaei gehandelt wird; dann durch den Miſſionar Angelus a Sancto Joſepho; dieſe Miſſionare wußten ſich auch einige Codices von den hl. Schriften der Mandäer zu verſchaffen, und von dem letzteren rühren die zu Colberts Zeit in die Pariſer Bibliothek gelangten Exemplare her. Ferner findet man Nachrichten über die die Aufmerkſamkeit des Reiſenden erregende Sekte in den Reiſewerken von Pietro della Valle (Reiſebeſchreibung, 4. Teil, Genf 1674), Jean Thévenot (Voyage au Levant, Paris 1664), ſpäter von Kämpfer (Amoenitates exoticae, Lemgo 1722), Chardin (Voy. en Perse 1686); Carſten Niebuhr, der im Jahre 1765 in Baṣra die „Sabier“ kennen lernte. Die Nachrichten in dieſen älteren Reiſewerken, wenn auch nicht ſo zuverläſſig wie die in den neueren von Petermann und Siouffi (ſ. oben), ſind zu einer Zeit an Ort und Stelle geſammelt, wo die Sekte noch relativ zahlreich war und behalten daher ihren unſchätzbaren Wert.

Die eigentliche Quelle für die Kenntnis der mand. Lehre bleibt aber trotzdem das Studium ihrer eben charakteriſierten hl. Schriften ſelbſt. Sie ſind, ſo umfänglich einige ſind wie z. B des Ginzâ, doch alles nur Fragmente eines einſt viel reicheren religiöſen Schrifttums. Die älteren Stücke des Ginzâ gehen ohne Zweifel in die erſte Zeit der muslimiſchen Herrſchaft über Babylonien hinauf, in die Zeit zwiſchen 700 und 900 n. Chr., denn z. B. im „Königsbuch“, dem letzten Teile des Ginzâ, werden (ed. Pet. GD 387, 9) „die perſiſchen Könige und die arabiſchen Könige“ erwähnt und die Grundbeſtandteile dieſer Stücke können auch dem Texte nach mit Nöldeke recht gut bis in die frühere Saſanidenzeit hinaufgehen. Übrigens giebt es außer den größeren Religionsbüchern noch manche einzelne Traktate, von der Art etwa der einzelnen, die zuſammengewachſen die großen jetzigen Konvolute bilden, und zwar beſondere für Prieſter wie Laien, namentlich praktiſche Anweiſungen zur Abwehr von allerlei Krankheiten und Unfällen, die die böſen

Geiſter herbeiführen, durch Zauberformeln; ſolche Blätter werden als Amulette auf der Bruſt getragen.

Wir gehen zur Darſtellung des Glaubens der Mandäer über.

Die heutigen Mandäer haben, wie die Mitteilungen des Konvertiten Siouffi's (ſ. oben bei Quellenlitteratur) zeigen, eine monotheiſtiſch geſtaltete Glaubenslehre mit „Gott", Allâhâ, an der Spitze. Das iſt alſo die Geſtalt, welche die Religion bei ihnen unter dem beſtimmenden Einfluſſe der umgebenden monotheiſtiſchen Glaubensformen, beſonders des Islams mit ſeinem Allâh, ſchließlich angenommen hat und annehmen mußte.

Indeſſen die mand. Religion hat in den vielen Jahrhunderten ihres Beſtehens viele Entwickelungsſtufen durchgemacht. Dies ergiebt unbeſtreitbar das Studium des Ginzâ; und dieſe verſchiedenen Formen in aller Schärfe voneinander getrennt und nebeneinander geſtellt zu haben, iſt das bleibende Verdienſt von W. Brandt in dem Buche „Die mandäiſche Religion" 1889 (hier von jetzt an als: Brandt, MR zu citieren).

Es ſteht feſt, daß die älteſte Form eine rein polytheiſtiſche war, baſiert auf zwei Unterlagen, nämlich erſtens der alten babyloniſch-aſſyriſchen und zweitens der babyloniſch-aramäiſchen Religion. Die Geſtalten und Gedanken dieſer Religionsformen kehren zuerſt unverhüllt, auf einer ſpäter folgenden Stufe aber meiſtens, wenn auch nicht durchweg, unter jüdiſch-chriſtlichen bibliſchen Namen verhüllt hier wieder. In einzelnen Punkten iſt anſcheinend die älteſte Form auch von indiſchen Vorſtellungen beeinflußt. Dieſe älteſte und ältere Stufe der mand. Theologie beſchäftigt ſich namentlich mit den Anfängen der Welt, der Theogonie und Kosmogonie.

Es folgt nun eine Epoche des überwiegenden perſiſchen Einfluſſes; dieſer betrifft vor allem die Eſchatologie, die Lehre vom Ende des einzelnen Menſchen, vom Jenſeits und von dem Ende der Welt. S. Brandt in JprTh 1892.

Er folgt nun eine Zeit der Vermiſchung der verſchiedenen Stufen, die „Verwirrung der mandäiſchen Theologie" von Brandt MR S. 48 ff. genannt.

Aus dieſem Chaos ringt ſich ſchließlich auf dem Wege zum Monotheismus die jüngere Religionsform der Lichtkönigslehre, die Lehre von Einem oberſten Gott, genannt „großer König des Lichtes מאלכא רבא ד̌ נהורא los. Sie iſt ſchließlich die kanoniſche, orthodoxe geworden, wie ſich ſchon darin zeigt, daß mit einem langatmigen und überſchwenglichen Lobpreiſe dieſes Lichtgottes das „Große Buch", das Ginzâ, beginnt S. 1 Z. 4 ff.

Von hier bis zur Erhebung des in den älteren Stufen kaum vorkommenden Wortes Alâhâ zum Eigennamen „Gott" iſt dann nur ein kleiner und letzter Schritt.

Mit dem Parſismus iſt es, wenn wir den monotheiſtiſch abgeblaßten Glauben der jetzigen Parſen in Indien betrachten, in der Entwickelung vom polytheiſtiſchen Dualismus zum Monotheismus ebenſo gegangen. —

Wir unterſcheiden alſo im Mandäismus 1. Urform: babyloniſch-heidniſch und aramäiſch-heidniſch, dieſe Grundelemente in gegenſeitiger Durchdringung, dazu vereinzeltes Indiſch.

2. Halbchriſtliche Form: Die Urform amalgamiert mit alt- und neuteſtamentlichen Beſtandteilen, und von daher dauernd von der Bibel ſtark beeinflußt in der Nomenklatur — eine Folge der beginnenden Bekehrung der Mandäer zum alten Chriſtentume Babyloniens.

3. Parſiſch beeinflußte Form, nach Abwendung der aufdringlichen neſtorianiſchen Miſſion und als Rückſchlag gegen dieſe;

4. Lichtkönigslehre, ſie wird die abſchließende kanoniſierte Orthodoxie.

5. Monotheismus, in der Gegenwart.

Die älteſte Form der prieſterlichen Religion der M. beſchäftigt ſich nach Art aller anderen ſemitiſchen Naturreligionen, z. B. der phönikiſchen und beſonders der babyloniſchen, vorwiegend mit der Frage nach der Entſtehung und der Anfangszeit der Welt, iſt alſo Theogonie und Kosmogonie. Hier ſtehen, urſprünglich getrennt voneinander, dann vereinigt nebeneinander, an der Spitze zwei Geſtalten, jede den Urgrund alles Seins bezeichnend; der Pîrâ Rabbâ (d. iſt der Große P.) und der Mânâ Rabbâ (d. i. der Große M.), letzterer ſpäter „das Erſte Leben" genannt. Pîrâ Rabbâ פירא רבא iſt das All, das Univerſum, der alles umfaſſende Urgrund und ſpätere Inbegriff aller Dinge der, alles in ſich faſſend, nur von ſich ſelbſt begrenzt iſt. Daher wird vom Anfang aller Dinge GD 68, 22 geſagt: als da war Pîrâ im Pîrâ [d. h. nur von ſich ſelbſt umſchloſſen] und als da war Ajar im Ajar, mandäiſch כד̌ הוא פירא בגו פירא וכד̌ הוא איאר בגו איאר.

Wie dieſes „Umfaſſen" im eigentlichſten Sinne räumlich gemeint iſt, erſieht man daraus, daß es ebenda alsbald weiter von ihm heißt (GD 69, 1. 2): „Die großen herrlichen Manas, deren Glanz überreich iſt, vor denen niemand war im Großen Pîrâ, der da groß iſt und ohne Grenze, deſſen Glanz größer iſt als irgend eines Mundes Rede. Dieſer ſelbe Ausdruck P. R. kehrt wieder z. B. GD 193, 3, im Traktat von Johânâs Ausgang, wo ſteht: „gieb ihm Offenbarung über die Geheimniſſe der Könige und über den Pîrâ Rabbâ des Lichtes und über die Fundamente כאדאנביא und „Früchte" (פירייא pîrê im Plural) der Erde" u. ſ. w. In GD 70, 22. 23 leſen wir ſogar: „das Leben pries den Mânâ Rabbâ, der in dem Großen Pîrâ wohnt", ſo daß alſo auch die oberſte Potenz, Mânâ Rabbâ, von dem Pîrâ R. umſchloſſen iſt. Dadurch iſt die Bedeutung des Pîrâ entſcheidend klar geſtellt. Weniger ſicher iſt die Herkunft und Grundbedeutung des Wortes Pîrâ. Als nom. appell. bedeutet es im Mandäiſchen „Frucht", gleich mit dem Hebräiſchen פְּרִי, z. B. im Plural GD 26, 1. 2: „gleichet nicht den ſchlechten Pflanzen, die da Waſſer trinken und Früchte פירייא ihrem Herrn nicht geben"; oder ibid. 33, 4, wo פירייא pîrê „Früchte" verbunden iſt mit den ſynonymen עמביא und mit עלאניא „Bäume"; — oder 248, 2: alle Früchte oder Werke, die P$_e$tâhîl gemacht hat, hat er für Adam geſchaffen. An dieſer Bedeutung halte ich jetzt auch für den Sing. Pîrâ (Rabbâ) gegen meine frühere Auffaſſung (in dieſem Art. in der 2. Aufl. der RE Bd IX S. 208 oben) feſt und erkläre den Namen: „Große Frucht". Sprachlich wäre ja freilich auch möglich die Ableitung von der W. פאר, wovon hebr. פְּאֵר „Schmuck, Glanz", und תִּפְאָרָה „Schmuck, Schönheit", letzteres im Neuhebr. Name einer der kabbaliſtiſchen Sephiroth; pîrâ verhält ſich zu hebr. pe'êr wie z. B. aram. dîbâ „Wolf" zu ze'êb; ſ. m. Abh. „über Gnoſis u. babyl. Rel." l. c. S. 297. Dagegen wäre auch begrifflich wenig Bedenken, denn „Schönheit", „Herrlichkeit", „Glanz" ſind ja die ſtehenden epitheta ornantia der mandäiſchen Äonen. Sprachlich zuläſſig wäre auch und ſachlich nicht unpaſſend die Ableitung von der W. פער „geſpalten ſein", nämlich פירא nach mandäiſchem Sprachgeſetz für פְּעָרָא oder beſſer פְּעִירָא wie בירא „Vieh" für בְּעִירָא GD 33, 5; 12, 19, wo der Plur. ביריאתא; alſo dann eigentlich: Spalt, Kluft, Abgrund, Abyſſus (ſo früher der Verf. in der Encycl. Britann. XV, 468), was ja der valentinianiſche *Βυϑος* eigentlich bedeutet. Nicht zu denken iſt an das (entlehnte) perſiſche pîr „das Alte" (Encycl. Britann. l. c.) oder gar mit Norberg an ſyr. perchâ „Vogel" (was mand. פיהרא wäre, welches aber kaum gegen Brandt MR S. 23 vor E. zu פירא verkürzt werden konnte), Vogel Phönix (ſ. N.s Onomasticon 124 s. v.), letzteres von Norb. nach ſeiner gewaltſamen Weiſe ohne weiteres ſtatt פירא in den ſyriſch transſkribierten Text geſetzt. — Zwar erſcheint (wie mir ſelbſt in der 2. Aufl. S. 208 oben) ein Name, der etymol. „Frucht" bedeuten ſoll, als Bezeichnung des Urgrundes alles Werdens ſo unpaſſend wie nur möglich, aber der Ausdruck iſt wohl ſchließlich von der phantaſtiſch gedachten Geſtalt des Pîrâ gemeint und beruht dazu wohl auf einer von den Mandäern entlehnten fremden, aber nicht griechiſchen ſondern indiſch-philoſophiſchen Vorſtellung. Die Frucht iſt das „Goldei" der brahmaniſch-philoſophiſchen Kosmogonie, das Hiranyagarbha, das zuerſt geſchloſſen iſt, dann aber ſich ſpaltet zu Himmel und Erde; ſo auftretend zwar erſt in der alten ind. Philoſophie, doch kann die Vorſtellung eine uralte mythologiſche ſein. Sie begegnet uns ſo z. B. im Anfang von Manus Geſetzbuch. Zu vgl. (instar omnium) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeſchichte (2. A.) Bd II 1897 S. 51ff. und dort die einſchl. Litteratur.

In dem Goldei ruht vor ſeiner Spaltung auch Brahma oder Purusha, der Gottesgeiſt, der Atman, wie Mânâ Rabbâ (= Atman) im Pîrâ. So dürfte ſich alles am beſten erklären. Das „Goldei" wird auch bei den Indern, wie P. R. bei den Mandäern, als ſelbſtſtändige und ſelbſtthätige Gottheit, als Weltſchöpfer, wie Brahma eingeführt und beſchrieben, aber nicht oft; ganz ebenſo tritt „die Große Frucht" Pirâ Râbbâ als perſonifizierte Gottheit nur ſelten auf, z. B. 72, 19ff., wo er dem Lebensboten Mandâ dĕ Hajjê Auftrag erteilt; vgl. auch Uranus gegenüber von Zeus. Bereits Petermann hatte PRE. 1. A. IX 319; „Reiſen" Bd 2 S. 448 Mitte das W. als „Frucht" erklärend, an den orphiſchen Mythus von dem großen Weltei, worin demnach alles andere ſchon im Keime vorhanden war, gedacht, ſachlich alſo ganz richtig, nur daß die orphiſche Theologie doch ſelbſt eine ſpätere in ihren Grundgedanken unhelleniſche, vom Orient her beeinflußte, alſo eher eine der mandäiſchen gleichaltrige Bildung iſt, die eher von babyloniſchen Gnoſtikern, wie den Mandäern, entlehnt ſein könnte, als umgekehrt. Von Indien aus waren ja die althergebrachten Wohnſitze der Mandäer in nächſter Nähe des perſiſchen Meerbuſens zur See ſehr leicht zu erreichen; des alten Babylons Handel ging gerade am meiſten ſtromabwärts nach Indien.

Mit dem Pîrâ R. iſt in der alten mandäiſchen Kosmogonie GD 68 ff. eng verbunden der Ajar Zîvâ Rabbâ איאר זיוא רבא d. i. der Große Glanz-Äther; „Pirâ im Pîrâ und Ajar im Ajar“, d. h. „nichts als Pîrâ P. und nichts als A.“ war zu Anfang der Dinge 68, 22. Ajar iſt gewiß wie das ſyriſche ܐܐܪ das früh in das Aramäiſche aufgenommene griechiſche Ἀήρ „Luft“; Ajar iſt alſo die Luft oder vielmehr der feine Äther, der als Inhalt den Umfaſſungsraum des Pîrâ erfüllt. In dem Paſſus GD 69, 10—70, 5 kommt zu Pîrâ und Ajar noch hinzu Jôrâ Rabbâ (יורא wohl von der W. יהר im hebr. יָהִיר „hoffärtig, arab. istaihara „raſen“, alſo eig. Prunk, Pomp, dann Glanz) d. i. „der Große Glanz“, von welchem dann entſtand der Große Jordan der lebenden Waſſer, von welchem das Leben ſelbſt entſtand. Der „Große Jordan“, alſo hier der Himmelsſtrom, in dem ſich der „Glanz“ des Ajar oder Jorâ verdichtet, gehört natürlich erſt der jüd.-chriſtl. Einflußperiode an. In dem räumlich-ſtofflichen Pîrâ-Ajar = Jôrâ aber waltet als perſönlicher Geiſt, der Mânâ Rabbâ dĕ ekârâ, der Große „Geiſt der Herrlichkeit“, gewöhnlich kurz Mânâ Rabbâ genannt. Die Grundbedeutung und Herkunft dieſes Namens iſt dunkel. Man iſt zunächſt geneigt (ſo ſchon Geſenius, ſpäter auch Nöldeke), ihn für iraniſch, perſiſch, von der Wurzel man denken (in manas etc.), zu halten, von der ein Wort für „Geiſt“ wohl ſtammen kann. Ich halte an der ſemitiſchen Abkunft des W. feſt, denn iraniſche Wörter kommen unter den Perſonen dieſer alten mand. Theogonie, etwa von Jâwar falls es perſ. يار „Freund“ iſt, abgeſehen, nicht vor, wenn auch die direkte Ableitung von ענא vgl. arab. maʿnâ „Sinn, Bedeutung“, Schwierigkeit hat, da man davon mindeſtens מינא ſtatt מאנא erwartet. Als Männername kommt Mânâ noch im Fihrist in den Adreſſen der Briefe von Mani und ſeinen Anhängern vor. — Mânâ R. entſpricht, wenn der Begriff des Pîrâ richtig aus Indien abgeleitet werden darf, begrifflich dem Pûrusha oder Atman der Inder, dem perſönlichen Großen Urgeiſte, dem urſprünglichen, noch transſcendentalen Lebensprinzip. In der ſpäteren mand. Theologie fließt Manâ Rabbâ mit dem „Lichtkönig“ zuſammen. Als weibliche Potenz erſcheint neben Manâ Rabbâ manchmal z. B. GD 134, 15 ff. Dᵉmûthâ (d. i. Ebenbild sc. des Mânâ, urſprünglich nom. appell. z. B. 135, 18 D. Ḳadmaitâ „das Erſte Ebenbild“ genannt; ihr entſpricht in der indiſchen Kosmogonie: Das „Weib“ des Pûrusha, welches aus der Sehnſucht des ſich einſam fühlenden Pûrusha entſteht — (wie die Ἔννοια der valent. Gnoſis): „da ward es — das Ur-Eine, das Selbſt — ſoviel wie ein Mann und ein Weib, die ſich umſchlungen haben“, vgl. Chantepie de la S. l. c. S. 52 aus Brihad-Aranyaka-Upanishad. Entferntere Ähnlichkeit hat die Dreiheit Pîra-Ajar-Mânâ Rabbâ (mit Dĕmûthâ) mit der babyloniſchen, gleichfalls von Haus aus kosmiſchen oberſten Göttertrias Anu (Himmel) Bêl (Luftraum) und Ea (Waſſer) mit deſſen Gattin Damkina (= Dᵉmûthâ). Soweit iſt noch keine ſichtbare Welt, kein Leben, vorhanden, noch kein Diesſeits, ſondern nur Jenſeits, nur Transſcendentales. Jetzt tritt uns aber weiter entgegen als Urpotenz das „Erſte Leben“, Hajjê Kadmâjê, welches von M. R. geſchaffen wird, mand. eig. „hervorgerufen“, aber קרא „rufen“ nimmt im Mand. geradezu die Bedeutung „ſchaffen“ an. Dies will ſagen, daß nun aus der unlebendigen die eigentliche lebendige Schöpfung ihren Anfang gefunden hat. Ganz ähnlich geht bei den Indern, aus dem noch nicht im gewöhnlichen Sinne lebendigen (unkörperlichen) Âtman der Gîvâtman, der Lebens-Atman (gîva Leben wie hajjê, alſo der individuelle, perſönliche A.) hervor durch das „Begehren“ (Kâma) des Erſteren. Dieſem „Erſten Leben“, das mit dem jenſeitigen M. R. ſo eng zuſammenhängt, werden daher auch dieſelben Prädikate wie dem großen Urgeiſte beigelegt, beide werden geradezu miteinander verwechſelt. Das „Erſte Leben“ wird in allen Gebeten zuerſt angerufen, und jedes religiöſe Buch, jeder Abſchnitt des Ginzâ wird mit den Worten „im Namen des großen Lebens, des Wunderbaren“ בשומאיהון דהייא רבייא begonnen. Aus dem „Erſten Leben“ gehen dann zahlloſe Emanationen von Göttern, Äonen, Engeln hervor, und deren Werk iſt ſchließlich die Schöpfung dieſer ſichtbaren Welt.

Dieſe Theogonie iſt im 6. Traktat des GD (S. 68—175) und zwar in drei in Einzelheiten etwas abweichenden Berichten (ſo Brandt MR S. 24—29) überliefert.

Indeſſen dieſe Theogonie iſt keineswegs die einzige, welche die mand. Religion (im Ginzâ) kennt. Ihr Syſtem war aber jedenfalls, wie Brandt mit Recht ſagt, das einflußreichſte und wohl auch das älteſte unter den ſonſt vorliegenden. Es giebt aber theogoniſche Abſchnitte, in denen von Pîrâ und Ajar keine Rede iſt, und dafür andere Potenzen eingeführt werden. So tritt im 8. Traktat des GD S. 133—173 (handelnd vornehmlich von der Höllenfahrt des Hibil Zîvâ) neben M. R. und ſeinem „Ebenbild“ Dĕmûthâ noch auf die „große verborgene erſte Nituftâ“ (etym. „Tropfen“, wohl Samentropfen, Stoff des Lebens gemeint), die alſo dem „Erſten Leben“ des Hauptſyſtems entſpricht und als die vergröberte, ſinnliche Form desſelben zu begreifen iſt. Ferner im Tr. 28 GD 291 heißt das Urprinzip „der große Nĕbât, der hervorkam und aufleuchtete und aufblühte“. Das Wort in der Grundbedeutung „Sproß“ iſt annähernd dem Sinn nach mit Pîrâ „Frucht“ zu vergleichen. Der Nĕbât „ruft hervor“ (= ſchafft) 800 Äonen (Utrâ's) darunter Jâwar; dann in einem zweiten Rufe Jošamin und Šar Ziwa, in einem dritten mit anderen Utrâs den Sĕmîr Ziwâ. Obwohl in der ganzen Art der emanatiſtiſchen Spekulation natürlich miteinander verwandt, ſind dieſe letzteren kosmogon. Gebilde doch mit dem oben entwickelten und ebenſo untereinander verſchiedene und nicht vereinbare; die gleiche Verſchiedenheit beſteht auch unter altbabyloniſchen und unter phönikiſchen (bei Sanchuniathon) Kosmogonien. Von einer Einheit der alten mand. Religion, von einem „Syſteme“ aller Gedanken, kann alſo keine Rede ſein, nur das gilt, daß von einer Vorſtellung (der im 6. Traktat) die anderen endgiltig zurückgedrängt und jene damit zur Herrſchaft gelangt iſt.

Von dem „Mânâ R. der Herrlichkeit“ gehen nun in phantaſtiſcher Fülle andere Mânâs hervor, auch Pîrâs genannt GD 69, 4 ff., gewöhnlich aber Utrâs עותרייא. Dies bedeutet (W. עתר = hebr. עָשַׁר reich ſein) „Herrſchaften“ und „Mächte“. Nach 69, 22 ff. iſt das „Erſte Leben“ alſo aus dem „Großen Mânâ“ entſtanden, und dieſes alſo „ſtellte ſich auf“ עתקַאים und ſprach eine Bitte בותא (für בְּעוּתא) für ſich aus, nämlich um Geſellſchaft und Fortpflanzung. Zu dieſem Gedanken iſt wieder auf indiſcher Seite der Kâma des Atmàn zu vergleichen. Auf dieſe erſte Bitte entſtand der Utrâ Meḳajjĕmâ, d. i. der aufſtellende, weltſchaffende Utrâ, den „das Leben“ (= das „Erſte Leben“) „Zweites Leben“ הייא תיניאניא 70, 3 nannte. Nur ein anderer bibliſcher Name für dieſe Potenz iſt wohl das häufige Jôšamin יושאמין, der Name offenbar die aramäiſche Umformung eines hebräiſchen יְהוֹ שָׁמַיִם stat. cstr. „Jahwe des Himmels“, ſtatt des üblichen אֱלֹהֵי הַשׁ׳; vgl. auch *Βεελσαμιν* = בְּעַל שְׁמַיִן bei Sanchuniathon. Und dieſes „Zweite Leben“ rief wieder Utrâs hervor, richtete „Wohnſitze“ שכינאתא ein und rief einen „Jordan“ hervor. Drei von den Utrâs des „Zweiten Lebens“ teilen nun dieſem ihrem Vater den Wunſch mit, eine Welt zu ſchaffen. GD 70, 15 ff.: „gieb uns von deinem Glanz und von deinem Licht und dem was in dir iſt, daß wir hingehen (האב לאן מן זיואך ומן נהוראך · · · ד ניזאל) und hinabfahren unter die Waſſerbäche — und dir eine Welt ſchaffen“ ונעהית אתראיא האפיקיא מיא . . . ואלמא נישאוילך. Das „Zweite Leben“ iſt auch damit einverſtanden, aber dem „Erſten Leben“ gefiel es nicht, dieſes wendet ſich vielmehr an „den Großen Mânâ, der in dem Pîrâ wohnt“ und dieſer ſchafft („ruft hervor“ 70, 24 קיריה) den Kĕbâr Rabbâ, der da iſt Kĕbar Zîvâ, und heißt Nĕbaṭ Jawar Bar Jofîn Jôfâfîn Sâm Mânâ Sĕmîrâ, „der Weinſtock der da ganz Leben iſt, der geliebt wird von der Utrâs im Prunk der Herrlichkeit“ und ſprach zu ihm: O du, ſei erhöht über die Utrâs und ſieh, was ſie machen . . . und wie ſie ſagen: eine Welt wollen wir ſchaffen, wie die Gross = Utrâs, die Söhne des Lichtes“. Und dann wird er weiter angeredet: „Du, Mandâ dĕ Hajjê, d. i. „Vertrauter (eig. Kenntnis) des Erſten Lebens“, gefiel es dir?“

Dieſer Mandâ dĕ Hajjê, die perſonifizierte *Γνῶσις τῆς Ζωῆς* iſt, möchte ich ſagen, die Centralperſon in dem ganzen weitverzweigten Komplexe der mandäiſchen religiöſen Vorſtellungen. Er iſt der präexiſtierende Chriſtus des Mandaismus, mit dem ſpäter als wirkende Kraft innerhalb der Erdenwelt, als Erlöſer, ſowie als erhöhter Chriſtus, der gefeierte Hibil Zîvâ identiſch iſt. Wie ſchon in dem A. „Mandäer“ in der 2. Aufl. der RE. S. 209 von mir entſchieden betont wurde, und wie auch ſpäter W. Brandt in ſ. Buche „Mandäiſche Schriften überſetzt 1893“ S. VIII zu meiner vollen Zuſtimmung ausſpricht, hat dieſe Figur des Mandâ dĕ Hajjê (und ebenſo alſo die des Hibil Zîvâ) gar keinen chriſtlichen Charakter, vielmehr hat „die mand. Anſchauung von der Schöpfung, der Offenbarung und dem Weſen des Menſchen . . . mit dem chriſtlichen Erlöſungsglauben nichts zu ſchaffen“ (Brandt l. c. S. VIII), vielmehr „begegnet uns hier eine vom Chriſtentume unabhängige und — ſetze ich hinzu — ihrem Beſtehen nach weit ältere, nicht jüdiſche ſondern heidniſche Gnoſis“, die ſich erſt viel ſpäter (Brandt l. c. S. XII zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt) mit dem Glauben an den im jüdiſchen Lande erſchienenen Heiland befreundete“, Mandâ dĕ H. iſt ohne Zweifel ſeinem Weſen nach der große Gott der alten Babylonier Marduk (Merodach), der alte babyloniſche Mittler zwiſchen Licht und Finſternis, Weltſchöpfer und Erlöſer von der Macht der böſen finſteren

Urmacht, des Chaosungeheuers Ti'amat, Sohn des großen Gottes Ea (= Mânâ Rabbâ), und urſprünglich Stadtgott von Babylon. Mandâ dĕ H. heißt wie Marduk „Geliebter Sohn“ nämlich des Mânâ R., auch „guter Hirt“, „Wort des Lebens“, Epitheta die in den babyloniſchen Hymnen auch Marduk führt, der Erſtgeborne בכרו bukru der Götter (Jenſen, Aſſyr.-bab. Mythen und Epen 1900 S. 22 V. 20). Mandâ dĕ H. iſt nun ſogleich ein wichtiger Faktor bei der Weltſchöpfung, zu deren Ausführung im Sinne der oberſten Gewalten Pirâ und Mânâ R., aber entgegen der Abſicht der „Söhne des Zweiten Lebens“, er geſchaffen iſt. Vor Antritt ſeiner Sendung gegen die niederen ſchöpfungslüſternen Utrâs, wird er von Mânâ R. (GD 72, 8 ff.) ermutigt: die oberſten Götter würden während ſeiner Expedition „bei ihm ſein“, „er würde nicht von ihnen getrennt werden“; ſanfte und recht handelnde (eig. aufrecht ſtellende מקאימיא) Utrâs würden ihn als Genoſſen begleiten (wie den Urmenſchen des Mânî bei ſeinem Kampfe mit dem Urteufel) und die Finſternis השוכא Hešûchâ, die böſe Welt, deren „Ort er vom Sitze des Erſten Lebens aus ſieht“, ſei (GD 76 Z. 14) mit allen zu ihr gehörenden Mächten geringer und auch jünger (השוכא הוא האסיר ובציר) als die Lichtwelt. Er wird nun (p. 79) mit Kleid, Stab, Krone und Gürtel ausgerüſtet und tritt nun (p. 80 ff.) ſeine Höllenfahrt an (wie im Traktat des GD 133 ff. Hibil Zîvâ der Sohn des Mandâ dĕ Hajjê). Es treten ihm mehrere finſtere Gewalten (mand. בוריא bûrê) entgegen und werden von ihm bezwungen. Zunächſt die große Teufelin, die als ein Weib perſonifizierte Finſternis, benannt mit dem bibliſchen Namen Ruhâ רוהא (d. i. רוּחַ, aram. רוחא, „Geiſt“, der „Heilige Geiſt“, weltſchöpferiſche Kraft Genes. I, 2, durch den Chriſtenhaß der Mandäer zum böſen Prinzip geworden); ſie hat die Epitheta die „heilige“, die „betrügeriſche“ Kadištâ, Kadabtâ, und führt noch einen anderen Eigennamen, nämlich Namrûs נאמרוס d. i. wahrſcheinlich das perſiſche Nîmrûz نيمروز „Tagesmitte“, „Mittagsglut“, die alles verſengt. Ihr Sohn iſt der Großteufel Ur עור (von der W. אור, hebr. leuchten, aſſyr. und mand. brennen, glühen), der „König der Finſternis“ GD 86, 10 ſonſt auch „der Rieſe, der Held“ גאבארא Gabârâ, S. 94 Z. 11 Karabtânâ d. i. „Krieger“ genannt. Er wohnt in dem „Schwarzen Waſſer“ מייא סיאויא majjê sejâwê (letzteres perſiſch), wie ſein Element im Gegenſatz zu dem „Weißen Waſſer“ d. i. Aether- und Glanzmaterie, den מייא היואריא (= Ajar und Jôrâ) heißt, in dem Mânâ Rabbâ thront. Er wird vom Mandâ dĕ H. beſiegt und auf das „Schwarze Waſſer“ geworfen und eingekerkert, brennendes Feuer ſoll ſeine Speiſe, ſchwarzes Waſſer, durch Staub mit „lebendem Waſſer“ gemildert, ſoll, wenn ihn dürſtet, ſein Getränk ſein (GD 87, 14 ff. 89, 19). Neu beſchließen das „Leben“ und Mandâ dĕ H. ihrerſeits eine Welt zu ſchaffen (92, 18 ff.); die Ausführung ſoll (93, 21) Gabriel der Geſandte, der vom „Leben“ dazu geſchaffen wird (גאבריל שליהא Gabrêil Šelîhâ, eig. der Apoſtel, ein Wort der ſyriſchen Kirchenſprache), übertragen erhalten. Auch in einem bereits der Lichtkönigslehre zugehörigen Stücke GD S. 13, 7. 8 iſt Gabriel der ausführende Weltbildner: „Gabriel richtete den Himmel in die Höhe und ſpannte ihn aus ארים שומיא וניגדה und verdichtete die Erde zum Erdkreiſe und ſtellte ſie feſt.“ Hier zeigt ſich natürlich ganz deutlich die Figur des Gabriel in ihrer naturaliſtiſch-heidniſchen (heidniſch-aramäiſchen) Urgeſtalt, im fremdartigen Kontraſt nicht allein zu dem chriſtlichen, ſondern auch zu dem jüdiſchen Gabriel, obwohl der letztere in der jüdiſchen Theologie ein böſer Engel iſt. Gleichzeitig mit der „Hervorrufung“ des Gabriel wird vom „Leben“ der Abatur אבאתור, ſpäter zum Vater des Petahil gemacht, hervorgerufen (GD 81). Indeſſen gewöhnlich heißt in Ginzâ der Demiurg Petâhîl פתאהיל, „eröffnet hat Il“, ein echt aramäiſcher Name. Er iſt wohl bei den Aramäern dieſelbe Geſtalt und nur ein anderer Name wie Gabriel, was ja auch aramäiſch iſt „mein Mann iſt Il“. Nach 93, 5 ff. gab das „Zweite Leben“ ſeinen Engeln von ſeinem „Glanz“ und von ſeinem „Licht“, die Söhne des Zweiten Lebens, unter ihnen hervorragend der Utrâ Behak, ſtiegen nun hinab zum „Ort der Finſternis“ und riefen hervor den Pĕtâhîl Utrâ. Dieſes iſt urſprünglich gewiß ein guter Gott, aber da die alte mandäiſche Spekulation die Weltſchöpfung bald als ein Werk der guten, bald als eines der böſen Gewalten erſieht, welchen letzteren dann die Guten die Arbeit durch ihre Mitwirkung abnehmen, ſo „ſchwankt ſein Charakterbild jetzt in der Geſchichte“. Er beginnt ſein Werk auf Betreiben der Mächte des „Zweiten Lebens“, ohne die Aufforderung des „Vaters der Utrâs“, der ihn „nicht gegürtet und nicht belehrt hat“ S. 93, 19 ff. Zunächſt will er das „Trübe Waſſer“ zu einer feſten Erde verdichten, aber das Werk will ihm nicht gelingen (S. 94 ff.). Indeſſen Mandâ dĕ Hajjê waltet über dem Ganzen mit ſeinem „Glanze“.

Während das Werk nicht recht vorwärts will, kommt die Ruhâ auf den böſen Gedanken, ſich der Herrſchaft auf der Oberfläche des „Schwarzen Waſſers“ zu bemächtigen. Sie ſagt zu den gefeſſelten Ur: „der Glanz des Fremden Mannes זיוה̄ ד̌גאברא נוכראיא 94, 12. 13, d. i. des Mandâ dĕ H. hat ſich vermindert בצאר“ und fordert ihn auf, ihr beizuwohnen, ſo werde er von der Feſſel, von der er gebunden ſei, befreit werden. In dreimaliger Begattung erzeugt das Paar zuerſt ſieben Söhne (die ſo oft im G. genannten שיביאהיא Sibjahê, die Siebener, Brandt „Siebenlinge“, gemeint die ſieben Planeten), dann zwölf (die Tierkreiszeichen) und zuletzt fünf Söhne, aber ihre Geſtalten entſprechen nicht der Erwartung der Ruhâ zu deren Schmerz, erinnern vielmehr an die Lichtwelt; alſo ähnlich wie bei Mânî die böſe Hawwâ die überwiegende Lichtnatur ihrer Geburten wahrnimmt. Pĕtâhîl erhält nun von dem „Leben“ das „Kleid lebenden Feuers“ (alſo Feuer die Weltſeele, die den toten Leib belebend durchdringt; erinnert an die Stoiker). Durch deſſen „Duft“ ריהא ſteigt, ſobald P. in das „Schwarze Waſſer“ (die ſich eben kondenſierende Weltmaterie) zurückgekehrt iſt, Staub aus der Weltſphäre, genannt „Land Sinjâwîs“ (Herkunft dieſes Namens?? wohl ein durch Verſchreibung entſtelltes Fremdwort), in einem fort in die Höhe (סליק סליק 97, 12), ſenkt ſich auf die Maſſe, und „verſtopft wurden alle Meere und zugedämmt alle Abgründe“ ibid. 13. 14. Nun wird auch das Firmament ausgeſpannt und damit die Welterbauung beendet. Jetzt erſcheinen die Ruhâ und ihre Söhne vor Pĕtâhîl und bieten ihm ihre Dienſte für die Regierung der Welt an; er läßt ſie zur Mitwirkung zu „für ſo lange, als ihr gute Werke thun werdet“. Nunmehr erſchaffen, von Pĕtâhîl aufgefordert, die „Sieben“ den Leib des erſten Menſchen, des Adam. Aber ſie vermögen nicht, ihn aufrecht auf ſeine Füße zu ſtellen 101, 16 לאקימוה̄ על ליגרה̄, denn noch fehlt die „Seele“. Auf das Geſuch der Sieben an Pĕtâhîl, „laß uns von dem Geiſte in ihn werfen, den du aus dem Hauſe deines Vaters mit dir gebracht haſt“, geht Pĕtâhîl nun hin und „ſteigt auf zu dem Orte des Lichts לאתאר נהור Z. 17 zu dem Vater der Utrâs“, und teilt dieſem mit „mein Ebenbild und dein Ebenbild ſteht nicht aufrecht“ (101, 19). Darauf geht der Vater der Utrâs an den „verborgenen Ort“ und holt ihm das „große Kleid“ מאנא רבא Z. 21, das „Gewand der Körper“ לביהון פאגריא (χιτώς) V. 22, „welches alle Dinge erleuchtet“ und giebt es dem Pĕtâhîl. Zugleich aber ruft das „Leben“ (הייא Z. 24) ins Daſein, zunachſt alſo, um bei der Menſchenſchöpfung mitzuwecken, die drei großen Helfer, mand. אדיאוריא adjaurê (perſ. Wort, ſ. Nöldeke, Mand. Gr. S. 418 Anm. 2 von der Präpoſ. adhi mit jâwar = jâr „Helfer“), ſie heißen Hibil, Šitil und Anos היביל ושיתיל ואנוש.

Dies ſind natürlich die bekannten bibliſchen Namen Hebel (Abel), Šeth (hier zur Analogie mit den vielen Engelnamen auf îl zu Šitil erweitert) und ’Enôsch, ſtammen alſo aus der Periode der ſynkretiſtiſchen Berührung des Mandäismus mit dem Chriſtentum her. Die drei Helfer erhalten die Obhut über die Seelen נישמאתא S. 102 Z. 2 als Hauptaufgabe: es, das Leben, ſchuf ſie und beſtellte und ermahnte ſie für die Seelen. Pĕtahil ſoll nicht wiſſen, wie die lebendig machende Seele in den Körper gebracht wird. Ein Utrâ, 102, 6 Adakas Zivâ genannt, nimmt, als Petâhil es verſucht, die Seele in den Ständer עצטונא (d. i. die ſteife, lebloſe Form) des Körpers zu werfen (102, 13), dieſe ihm weg שקאלתה̄ von ſeinen Armen, richtete ſeine Knochen auf, bevor Pet. ſeine Hand auf ihn legte, hauchte ihn an mit dem Hauche des Großen ארהאתה̄ בריהא ד̌רורביא; als der Glanz des Lebens in dem Körper redete, ſtieg Adakas Zivâ auf (102, 19) zu ſeinem Orte (nachdem er ſeinen Auftrag ausgeführt) und wurde den „Schatzmeiſtern“, den Utrâ’s, die die Ströme („Jordane“) des Lebens hüten, beigeſellt. Nun ruft im Auftrage des „Lebens“ Mandâ dĕ H. der Seele „eine wunderbare Stimme zu“, d. h. er klärt ſie über die wahre Religion auf (wie Jesus bei Mani dem Adam thut nach dem Fihrist). Hierauf wird Adam durch Manda dĕ H. und deſſen drei „Brüder“ Hibil, Šitil und Anoš mit der Hawâ verheiratet, die „Sieben“ bringen dem Paare Schmuckſachen und Genußmittel, um ſie zur Sünde zu verführen, was aber die himmliſchen Perſonen, Mandâ dĕ H. und die anderen drei, verhindern. Noch weiter verſuchen die Ruhâ und ihre Söhne nach einer Beratung auf dem Berge Karmel (110, 3) den „Fremden Mann“ wie den ihnen weſenswidrigen Adam zu töten. Sie zaubern Verderben in die Schöpfung und erſchüttern Himmel und Erde, daß Adam erſchreckt aus dem Schlafe auffährt; aber Mandâ dĕ H. erſcheint ihm und beruhigt ihn. Doch behalten die böſen Geiſter ihren Einfluß auf die Welt; die Zwölfe (Malwâšê, die Zodiakalgeſtirne) verteilen die Zeitalter der Welt unter ſich, die Siebener ſtiften falſche Religionen, und alle rufen gefährliche Tiere und ſonſtige böſe Gewalten in der Welt ins Daſein.

Vielſach anders ſehen nun die göttlichen Figuren des ſpäter auf dem Wege zum Monotheismus ausgebildeten Lichtkönigslehre aus. Da iſt von Pira, Ajar, Jora, Mana, keine Rede mehr, ſondern in der Lichtwelt waltet allein der „große König des Lichtes", dem ſich dann allerdings eine große Menge von guten und böſen Weſen der älteren Stufen unterordnen. Die Schilderung der Lichtwelt, in welcher der mandäiſche Lichtkönig thront, iſt von Haus aus dieſelbe, welche im Manichäismus von dem „Könige der Paradieſe des Lichtes" entworfen wird, nur außerordentlich phantaſtiſch ausgemalt und erweitert. Wir heben nur einiges heraus. Die eigentliche Anrede an den Lichtgott zu Beginn des großen Buches lautet (S. 1 Z. 4 vor Ende ff.): Geprieſen ſeieſt du und geſegnet und verherrlicht und gefeiert und hochgeehrt, o Gott der Wahrheit (אלאהא דכושטא), deſſen Stärke groß iſt, und der keine Grenzen hat, der reine Glanz und das große Licht, das nicht abnimmt; gnädig und verſöhnlich und ein geiſtiges Weſen (S. 2, 1 ff.) und barmherzig und ein Erlöſer aller Gläubigen, der da aufrecht hält alle Guten, ſtark und weiſe". Er heißt weiter „Herr aller Lichtwelten, der oberen, mittleren und unteren" — „großes Antlitz der Herrlichkeit, unanſchaubares, unermeßliches" — „er hat keinen Genoſſen der Krone und keinen Teilhaber der Herrſchaft" I, 2, 5 — „es leuchtet ſein Licht und feſt gegründet ſteht ſein Glanz über allen Welten und Königen, die vor ihm ſtehen und leuchten von ihrem Glanze und von dem großen Lichte, das über ihnen lagert (l. c. 2, 9—11)" — „der Schöpfer aller Geſtalten, der da verwahrt iſt in ſeiner Weisheit und verborgen und nicht offenbar" — „Licht der oberen Lichter, das da iſt ohne ein fehlerhaftes und unvollkommenes Merkmal, Licht, in dem kein Dunkel iſt, Lebendiger, in dem Tod nicht iſt" — 3, 6—8; Ruhe, in welcher Erregung und Zorn nicht iſt" ibid. 9; „ſitzend im hohen Norden Z. 11 יאתיב בגירביא עלאייא, gewaltig, herrlich"; „König der Stadt des Lebens" ib. 14.

Im folgenden geben wir nun ein Geſamtbild der weiteren mandäiſchen Gedankenwelt, ohne im allgemeinen die verſchiedenen Stufen ſtrikt zu ſondern, vielmehr mit Zugrundelegung der Lichtkönigslehre. Den Übergang zur Schöpfung der ſichtbaren Welt bildet zunächſt eine Selbſtentfaltung des Lichtgottes in ſeinem Glanzäther. „Es gehen aus von ihm fünf große Zweige. Der erſte und größte iſt das Licht, das über allen Emanationen, Engeln, aufgegangen iſt; der zweite iſt der ſanfte Wind, der über ihnen weht, der dritte iſt die Süßigkeit der Stimme, mit der ſie alleſamt frohlocken; der vierte das Wort des Mundes ihrer aller, das ſie aufrichtet und bekennt, das fünfte die Schönheit der Geſtalt ihrer aller, die ſich immerfort vergrößert, wie Früchte an der Sonne". Der Geſamtname für die zahlloſen Äonen, welche von dem Urleben ausgehen, iſt ʿUthrê, עותריא, Herrlichkeiten. Gott heißt deshalb 3, 12 „Vater aller Uthrê", doch giebt es nach I, 10, 8 ff. viele Klaſſen der oberſten, den Lichtkönig umgebenden Emanationen: „die Engel עותריא und Könige und Boten und Hypoſtaſen פארצופיא und Geſtalten und Firmamente und Herrlichkeiten, Erden und Gebäude und Jordane und Bäume und der Glanz, der über ihnen ruht — dieſe Engel und Könige haben vom Könige des Lichtes ihren Urſprung" (I, 10, 8—21). Das Weſen des Urvaters iſt aber bei ſeiner unermeßlichen Erhabenheit auch den „Königen des Lichtes" unfaßbar; „ſie ſagen zu einander: „was iſt der Name des großen Lichtes?" Und ſie erklären: es giebt nichts von der Art eines Namens, und es giebt Keinen, der es mit einem Namen ehren könnte", I, 5, 4—6. So geht denn aus dem „erſten Leben" weiterhin das „zweite Leben" hervor, הייא תניאניא, oft auch Jûšamîn, יושאמין, genannt. Der Name iſt offenbar die aramäiſche Umformung eines hebräiſchen יְהֹ־שָׁמַיִם Jahwe (= Gott, im st. cstr. hier wie ſonſt gew. אֱלֹהֵי) des Himmels, cf. *Βεελσαμίν* (בְּעֵל שְׁמַיִן) bei Sanchuniathon. Nächſt dieſem emaniert der Lebensgeiſt, Mandâ d'hajjê, מאנדא דהייא, eig. *γνῶσις τῆς ζωῆς*. Dieſes iſt, wie geſagt, der mandäiſche Mittler und Erlöſer, und zwar in jeder der Beziehungen des *Λόγος* in der jüdiſch-gnoſtiſchen Theologie, die wichtigſte Geſtalt im ganzen mandäiſchen Lehrſyſteme, der Chriſtus der Mandäer. Nur ein anderer, der gewöhnlichen gnoſtiſchen Terminologie mehr adäquater Ausdruck für dieſelbe Figur muß von Haus aus die Bezeichnung „Urmenſch" oder „Erſter Menſch", גאברא קאדמאיא, gabrâ ḳadmâjâ (vgl. אָדָם קַדְמוֹן der Kabbala, *Ἀδάμας* der ophitiſchen Gnoſis, der أنسان قديم insân ḳadîm des Mani nach dem Fihriſt) geweſen ſein, wird dann aber auf die wichtigſte Erſcheinungsform des Mandâ in der ſichtbaren Welt, den Hibil Zîvâ, übertragen, und z. B. Ḳolasta S. 1 Z. 11 neben dem „Leben" ſchlechthin und dem Mandâ dĕ hajjê als dritte Perſon angerufen. — Das „zweite Leben" wollte ſich über das „erſte Leben" erheben, dies gelang ihm jedoch nicht, und es wurde zur Strafe aus der Welt des reinen Aethers ausgeſtoßen und in die Welt des geringeren Lichtes verſetzt, welche von der oberen Lichtwelt durch die הפיקיא מייא, d. i. Waſſerkanäle getrennt iſt (derſ. Ausdruck als אַפִּיקֵי מַיִם in der Kabbala). Dagegen weilt der Mandâ d'hajjê bei dem Urvater, dem „Erſten Leben“, reſp. dem Mânâ rabbâ, deſſen „geliebter Sohn“ er heißt. Nach Mandâ d'h. kommen nun in dem weiteren Verlaufe eine Reihe von Lichtemanationen, deren letzte Johannes der Täufer iſt, die erſten aber die erwähnten drei Brüder, Hibil, Sitil und Anôś (היביל, שיתיל, אנוש, von Abel, Seth und Enos). Sie heißen Söhne oder gar Brüder des Manda d'h., doch wird auch gelehrt, daß nur Hibil ſein Sohn, Schithil ſein Enkel und Anoſch ſein Urenkel ſei. Der Gefeiertſte der drei iſt Hibil, gewöhnlich der Glanzvolle, היביל זיוא, Hibil Zîvâ genannt. Er erhält dieſelben ehrenden Namen, wie der Mandâ d'h., dieſelbe Thätigkeit, wie von dieſem, wird von ihm prädiziert, er wird mit ihm überhaupt verwechſelt. Iſt Mandâ der Chriſtus, ſo iſt Hibil der Jeſus Chriſtus der Mandäer.

Aus dem zweiten Leben emanieren weitere „Söhne“, der letzte genannt „Drittes Leben“, הייא תליתאייא. Hajjê t'lîthâjê, gewöhnlich אבאתור Abâtûr, d. i. אב אתור „Vater des Uthrâ“ genannt. Seine Beinamen ſind „der Alte, der Verborgene, der Wohlbewachte. Er iſt als die Grenzgeſtalt zwiſchen Jenſeits und Diesſeits jedenfalls der geheimnisvolle *Πρεσβύτης*, deſſen Sichtbarwerden aus der Verborgenheit bei Mânî (z. B. Acta Archelai ed. Routh p. 67) das Signal zum Weltende giebt. Er ſitzt nämlich an der äußerſten Grenze der Lichtwelt, dort, wo das große Thor nach den mittleren und unteren Regionen führt, mit der Wage in der Hand, um die Thaten der abgeſchiedenen Geiſter, welche bis zu ihm hinaufkommen, abzuwägen und ſie, wenn ſie zu leicht befunden ſind, wieder zurückzuſchicken; genügte der Befund, ſo öffnet Abatur den Seelen (נישמאתא neśmâthâ) den Weg in die höheren Lichtregionen. Sein Sitz wird deshalb zuweilen unter die maṭartâ's, die Strafſtationen, eig. Aufbewahrungsorte oder Gefängniſſe, der aus den Leibern abgeſchiedenen, zum Leben aufſteigenden Seelen, gerechnet.

Unter dem Abatur war anfangs nur eine ungeheure Leere und ganz unten in der Tiefe das trübe, ſchwarze Waſſer, majjê s'jâwê, מייא סיאויא. Ab. ſah hinunter, und als ſich ſein Bild in dem ſchwarzen Waſſer der Tiefe widerſpiegelte, entſtand P'tâhîl, פתאהיל, alſo hier als der Sohn des Abatur, dem aber die materielle Natur des Chaoswaſſers, aus dem er entſtand, inhäriert — der Demiurg der Mandäer, dem Jaldabaoth, d. i. Chaosſohn, der Ophiten genau entſprechend. Er erhält von ſeinem Vater den Auftrag, die Erde und die Menſchen zu bilden. Er thut dies nach einigen Stellen allein, nach anderen im Vereine mit den böſen Dämonen, beſonders den ſieben Planetengeiſtern (letzteres wie bei Mani). Gerade über die Weltbildung durch Ptahil und das Hereinwirken der Dämonen giebt es mehrere höchſt verworrene und einander widerſprechende Berichte; ſ. Brandt, Mand. Rel. S. 48—55: „Die Verwirrung der mandäiſchen Theologie“. Nach Theodor bar Chônî ed. Pognon S. 154 und 155 erhält Petâhîl von ſeinem Vater „Abitur“ den Auftrag zur Weltbildung, entledigt ſich deſſen aber nicht zu Abiturs Zufriedenheit und wird von letzterem gefangen geſetzt bis an das Ende der Welt, bis zur Auferſtehung der Toten und dem Gerichtstage, „bis der Meſſias kommt und die Erlöſung“. „Er richtete den Himmel in die Höhe und ſpannte ihn aus, und verdichtete die (flüſſige) Erde zum Erdkreiſe und ſtellte ſie feſt (Sidr. rabb. I, 13, 7. 8).“ Ebenſo erſchafft er Adam und Eva, vermochte aber nicht, ihnen eine aufrechte Stellung zu geben, weil der Geiſt (Lebenshauch) ihm fehlte. Da erhielten Hibil, Schitil und Anôś vom „Erſten Leben“ den Auftrag, einzugreifen. Sie brachten den von Mana Rabba ſelbſt geholten Geiſt und flößten ihn dem Menſchen ein, damit dieſer nicht den P'tâhîl als ſeinen Schöpfer verehren ſolle. Hibil Zîvâ erteilt auf Anweiſung des höchſten Gottes dem Adam und der Eva Belehrung „über den großen König des Lichtes“, deſſen Stärke groß, der ohne Grenze und Zahl iſt, über die Lichtnaturen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen ſind“ u. ſ. w. I, 13, 18 ff. Er gebietet den erſten Menſchen: nehmt ein Weib und ſchließt die Ehe, damit von euch die Welt belebt wird; doch wenn ihr euch euren Weibern genähert habt, ſo waſcht euch mit Waſſer und reiniget euch“ I, 14, 3 ff. — P'tâhîl wird darauf, weil er die Macht über die Protoplaſten verloren, von ſeinem Vater Abatur aus der Lichtwelt verſtoßen und ihm unterhalb derſelben ſein Platz angewieſen, wo er bis zum Tage des Weltgerichts bleiben muß. Dann wird ihn Hibil Ziva erheben, taufen, zum Könige der Uthrê machen und göttlich verehren laſſen.

Die Unterwelt wird eingehend beſchrieben in dem Traktat 8 des Rechten Ginza S. 133 bis 173 ed. Petermann, überſetzt von Brandt, „Mand. Schriften ... überſ. und erläutert“ S. 137 ff. Sie beſteht alſo aus 4 Vorhöllen und 3 eigentlichen Höllen. In jeder der Vorhöllen thront ein Herrſcherpaar. Die erſte iſt die Welt des Zartaj und Zartanaj die zweite die von Hag und Mag (jedenfalls Gog und Magog, bei den Muhammedanern Jâgûg und Mâgûg), die dritte die von Gaf und Gafan, die vierte von Anatan und Kin. Dann erſt kommt das eigentliche Reich der Finſternis, geteilt in drei übereinanderliegende Stockwerke, in deren jedem ein greiſer König einſam thront. Sie heißen S'dûm, der „Krieger“, Enkel der Finſternis, Giv, „der Große“ und in der unterſten Hölle Krûn oder Karkûm, der älteſte und mächtigſte von allen; ſein gewöhnliches Epitheton iſt „der große Fleiſchberg“, טוּרָא רבא דְבִיסרא, tûrâ rabbâ dĕ besrâ; daneben „Erſtgeborener der Finſternis“. In den Vorhöllen iſt noch ſchmutziges, ſchlammiges Waſſer, in der eigentlichen Hölle hört auch dieſes auf, im Bereiche des Krûn iſt nur Aſche, Staub, Leere. Krûn ſelbſt iſt „ohne Knochen der Aſche ähnlich“. Brennendes Feuer erfüllt dieſe Regionen, in den Vorhöllen wie in den Höllen, aber es iſt nicht das leuchtende, wohlthätige, ſondern nur das verzehrende Feuer (wie bei Mani dieſes unter den Elementen des Urteufels genannt wird). In dieſe Gebiete „der drei Könige, die das Feuer nicht verzehrt, den Ort, wo ſtatt Waſſers Aſche, den Ort, der vor Glut nach Waſſer dürſtet, den Ort, den vollkommenen Sitz der Finſternis, der von keinem der Sterblichen bebaut iſt“, ſtieg Hibil Zîvâ, mit der Kraft des Mânâ rabbâ ausgerüſtet, wie bei Mani der Urmenſch mit den Elementen des Lichtkönigs bekleidet iſt, herab. Sein helfender Begleiter heißt Râzâ Rabbâ. Nach längerem Verweilen in jeder der Vorhöllen, wo er ſeine Macht entfaltet, durchſchreitet er die Thore der eigentlichen Hölle und langt ſchließlich, von den beiden erſten Höllenkönigen immer tiefer gewieſen, bei Karkûm an. Dieſen zwingt er, nachdem er ſich von ihm ohne Schaden bis zur Hälfte ſeiner Geſtalt hat verſchlingen laſſen, die Übermacht des Lichtgottes Mânâ rabbâ anzuerkennen und nötigt ihm das höchſte Geheimnis, den verborgenen Namen der Finſternis, ab. Mit dieſem als Vollmacht des oberſten Höllenfürſten ausgerüſtet, durchzieht er nun aufſteigend nochmals die Höllenräume, nimmt den Herrſchern alle Gewalt, entreißt alle Geheimniſſe und verſchließt die Thore der einzelnen Regionen.

Über den Vorhöllen iſt die Wohnſtätte der Ruhâ, רוהא, der gewaltigen Teufelin, Tochter der Kin, der Herrſcherin der vierten Vorhölle. Hibil Ziva hatte ſie durch Liſt herausgebracht und von der Unterwelt abgeſchloſſen. Nirgends zeigt ſich die chriſtenfeindliche Ausprägung der Mandäerlehre deutlicher als hier in dem Charakter der Ruhâ. Sie iſt von Haus aus eben das ſyriſche רוּחָא דְקוּדְשָׁא, der heilige Geiſt, Gen I, 2 weltſchaffende Kraft, aber die Mandäer benennen mit dieſem Ausdrucke der ſyriſchen Kirche für die dritte Perſon der Trinität den Muttergeiſt des Betruges, der Lüge, der Gaukelei und Giftmiſcherei, der Hurerei. Sie entſpricht der Ḥawwâ (Eva) in der manichäiſchen Kosmogonie. Ein anderer Name der Ruhâ iſt Namrûs, über deſſen Herkunft ſ. oben. Die Ruhâ iſt die Mutter des Ur, אוּר, des fürchterlichſten aller Teufel; dies iſt das perſonifizierte Höllenelement, das verzehrende Feuer, was auch der Name (אוּר, Feuer) bedeutet. Er entſpricht dem Urteufel (Iblîs ḳadîm im Fihrist) des Mani. Wie dieſer wollte Ur die Lichtwelten voll Wut und Übermut ſtürmen. In GD 134 heißt die angreifende böſe Macht, gegen die Mânâ R. den Hibil ausſendet, nur „ein Daiwa“ d. i. Dämon aus Sinjawis, dem unteren Lande des Dunkels, ſ. oben; nach Brandt, Mand. Schr. S. 138 A. 1 viell. Serendib, Ceylon, als der Name des äußerſten Südens, wo nach dem 26. Traktate das „Schwarze Waſſer“ lagert. Dieſes Thun wird gewöhnlich alſo den Ur beigelegt. Er ſtürmte an, aber Hibil Ziva warf ihn gefeſſelt auf das „ſchwarze Waſſer“ und umgab ihn mit 7 eiſernen und 7 goldenen Mauern. Während P'tahîl mit der Bildung der Erde und des Menſchen beſchäftigt war, gebar die Ruha von ihrem Sohne Ur zuerſt 7, dann 12 und zuletzt 5 Söhne. Alle dieſe 24 verſetzte P'tahîl (wie die Archonten bei Mânî) an den Himmel, die 7 erſten ſind die 7 Planeten, welche unter die 7 Himmel verteilt worden, die 12 folgenden ſind die 12 Zeichen des Tierkreiſes, die 5 letzten ſind bis jetzt nicht zu deuten. Die Namen der 7 Planeten ſind nach I, 51: 1. die Sonne, auch Jl Jl, Kaduś, Adunaj d. i. der zum böſen Weſen geſtempelte Gott des Alten Teſtaments אֲדֹנָי, wie der Ἀδωναῖος der Ophiten; 2. Venus, Ruhâ d'ḳudśâ (der heil. Geiſt), auch Estērâ (d. i. die chald.-babylon. Ištar), Libat und Amamet (Libat aus dilbat, ein Epitheton der Ištar; zu Amamet cf. Humâma, der Name der finſteren Weltſeele bei Mani nach dem Fihrist und die babylon. Ti'âmat, das Chaos) genannt; 3. Merkur, Enbu; auch „der falſche Meſſias“, Mesîhâ daggâlâ, d. i. Jeſus; 4. Mond, Sîn; 5. Saturn, Kêwân; 6. Jupiter, Bîl; 7. Mars, Nirîg. Die fünf letzten Namen ſind bekannte babyloniſche Götternamen, hier unverändert erhalten, bis auf Nirîg, was das verkürzte Nirgal. Die Sonne iſt der Herr der Planetengeiſter und ſteht deshalb in der Mitte von ihnen, im vierten Himmel. Beſtimmt vom Weltſchöpfer, dem Menſchen zu dienen, ſuchen ſie ihm dagegen durch Verführung nur Böſes zu bereiten und ſind die Urſachen alles Böſen wie alles Unheils auf der Erde. Die 7 Planeten haben ihre Stationen, מאטראתא, Maṭârâthâ, in die ſie ſich begeben, wenn ſie ihren Lauf am Himmel vollendet. Dieſe Planetenſtätten ruhen, gleich der Erde und einer zweiten Welt dieſer zunächſt gegen Norden, auf Amboſen, die von Hibil Ziva auf den Bauch des bewältigten Ur gelegt ſind; ebenſo wie nach der Lehre Manis die Erde auf den Schultern des „Schulterträgers“ Ὠμοφόρος ruht, und von einem „Glanzhalter“, Splenditenens, von oben in der Schwebe gehalten wird.

Den Himmel denken ſich die heutigen Mandäer als gebildet aus dem reinſten, klarſten Waſſer, das aber zugleich ſo feſt iſt, daß kein Diamant es durchſchneiden kann. Auf dieſem Waſſer ſchiffen die Planeten und die anderen Sterne umher. Alle ſind als böſe Dämonen ihrem Weſen nach dunkel, werden aber durch leuchtende Strahlenkreuze von Engeln erhellt. Wegen der Klarheit der Firmamente kann man durch alle ſieben bis zum Polarſtern hindurchſehen. Letzterer iſt die Centralſonne, um welche ſich alle übrigen Sterne drehen, und daher der Ort, nach welchem ſich die Mandäer beim Gebete wenden, ihre Kibla. Ein Strahlenkreuz von unzähligen Juwelen tragend, ſteht der Stern vor dem Thore des Abatur, an der Pforte der Lichtwelten, 12000 Paraſangen über der Himmelskuppel.

Die Erde wird als runde, nach Süden zu mehr abwärts geſenkte Scheibe gedacht, die auf drei Seiten von einem großen Meere umgeben iſt. Im Norden iſt ein hoher, aus lauter Türkiſen beſtehender Berg, deſſen Widerſchein die blaue Farbe des Himmels bewirkt. Hinter dieſem Berge erſtreckt ſich die Welt der Seligen, eine Art niederes Paradies, bewohnt von den Ägyptern, welche einſt mit Pharao im Roten Meere nicht untergegangen ſind, ſondern gerettet wurden. Sie gelten als Vorfahren der Mandäer, Pharao iſt ein mandäiſcher Hoherprieſter und König geweſen. Alle dieſe Verdrehungen aus chriſtenfeindlicher Tendenz, die ſich auch auf das Alte Teſtament erſtreckt. Das große Meer, welches beide Welten umgiebt, wird daher weiter im Anſchluß an die Bezeichnung im Buche Exodus Jammâ rabbâ d’sûf genannt, d. i. urſpr. „Schilfmeer“, von den Mand. aber als „Meer der Grenze, des Endes“, verſtanden.

Der Menſch beſteht aus drei Teilen, dem Körper, pagrâ, der tieriſchen Seele (ψυχή) rûhâ, und der himmliſchen Seele, die von Mana rabbâ geſpendet wurde, nĕšemtâ.

Die Geſamtdauer des Beſtandes unſerer Erde iſt auf 480 000 Jahre beſtimmt und zerfällt in 7 Epochen, in deren jeder ein Planet herrſcht. Das Menſchengeſchlecht hat nach dem Sidrâ rabbâ, letzter Traktat, genannt „das Königsbuch“ GD, S. 378—395, bereits dreimal eine völlige Vertilgung bis auf Ein Menſchenpaar erlitten durch Waſſer, Feuer, Schwert, Peſt. Bis auf Noah (Nû) waren 466 000 Jahre vergangen. Dann traten mehrere falſche Propheten auf. Der erſte Prophet war Abrâhîm, welcher 6000 Jahre nach Noah, als die Sonne das Regiment über die Erde hatte, auftrat, ein Diener des Adunaj, der Sonne. Dann folgte Mîschâ, Moſe. Zu deſſen Zeit waren die Ägypter im Beſitze der wahren Religion. Nach ihm kam Schlîmûn (Salomo) bar Davith, dem die Dämonen dienſtbar waren. Der dritte falſche Prophet iſt Jischu Mĕšîha, ein Zauberer, der Planet Mercur, daher auch Enbu Mĕšîha. 42 Jahre früher als er unter dem Könige Pontius Pilatus war der einzige wahre Prophet Jûhânâ Bar Z’karjâ, auch mit der islamiſchen Form Jahjâ genannt, erſchienen. Seine Mutter heißt bei den M. Enischbai (Eliſabeth); die Geburtsgeſchichte wird phantaſtiſch-wunderbar auseinander getreten. Zu Jahja kam, Demut heuchelnd, der Meſſias; Jahja ließ ſich täuſchen und taufte ihn. J. iſt eine Inkarnation des Hibil Ziwâ, welcher letztere ſchon zu Nu’s Zeiten den Unbußfertigen gepredigt hatte; nach vollbrachter Miſſion kehrt daher Jahja, mit Licht bekleidet, ins Lichtreich zurück. Zugleich mit dem Meſſias und Johannes dem Täufer war Anôš Uthra, der jüngere Bruder des Hibil Ziva, vom Himmel herabgeſandt auf die Erde. Er ließ ſich von Jahja taufen und wirkte als Wunderthäter, heilte Krankheiten, erweckte Tote; den falſchen Meſſias brachte er durch ſeine Anklage zum Kreuzestode, verkündigte die wahre Religion und ſandte vor ſeiner Rückkehr in die Lichtwelten 360 Propheten aus, um ſeine Lehre zu verbreiten.

Die Stadt Jeruſalem, die einſt auf Befehl des Adunaj erbaut worden war, von den Mandäern Uraschlam, d. i. „der Teufel Ur hat vollendet“, genannt, vernichtete Anusch und zerſtreute die Juden in alle Weltgegenden. Was die Mandäer den Chriſten und ihrem Propheten, dem Meſſias beſonders vorwerfen, iſt das Faſten, das eheloſe Leben und unnütze Askeſe. Charakteriſtiſch für ihren Chriſtenhaß iſt die Stelle des „Buches des Johannes bei Stäudlin, Beiträge zur Geſchichte der Sittenlehre, V, S. 43: „Hütet euch vor dem Gott-Zimmermann! Dem Zimmermann (naggârâ) gebührt die Axt, aber kein Weihrauch!". 240 Jahre nach dem Auftreten des Lügenmeſſias waren ſämtliche Mandäer von der Erde ausgerottet, es kamen deshalb ihrer 60000 aus der Welt des Pharao, und ihr Oberprieſter nahm ſeinen Sitz in Damaskus. Dort in der Kuppel der Umajjaden-Moſchee, glauben die Mandäer, ſeien ihre heiligen Schriften verborgen.

Der letzte falſche Prophet, nach welchem keiner mehr kommen wird, iſt Muhammed, von den Mandäern M'hamad oder Ahmat bar Bisbat genannt, mit dem Beinamen כאהרא „der Verkehrer" GD S. 29 ff. In deſſen und des Chalifen Ali Umgebung weilte Anuś und verhinderte beide an Feindſeligkeiten gegen die Gläubigen. Unter den Abbaſiden wollen die Mandäer in Babylonien 400 Gotteshäuſer gehabt haben, während ihr Oberhaupt in Bagdad reſidierte. Dann wurden ſie verfolgt, ihre Heiligtümer zerſtört und die Glaubensgenoſſen genötigt, ſich nach Ammâra bei Wâſit am Tigris und dann noch weiter ſüdwärts nach Chuziſtan zurückzuziehen. 4—5000 Jahre nach Ahmat wird die ganze Menſchheit durch einen gewaltigen Sturm von neuem vernichtet, die Erde aber durch ein neues Menſchenpaar aus der Oberwelt von neuem bevölkert, deſſen Nachkommen 50000 Jahre in Frömmigkeit und Tugend auf der Erde bleiben werden. Dann wird Ur die Erde mit ſamt den mittleren Oberwelten verſchlingen, hierauf, zerplatzend, in den Abgrund der Finſternis ſtürzen und mit allen Welten und Mächten der Finſternis vergehen. Das Weltall wird von da ab nur Eine Lichtwelt ſein, die ewig dauert.

Wir gehen über zur Beſchreibung des religiöſen Lebens der Mandäer und beginnen mit den Feſten.

Die Mandäer halten wie die Chriſten im Gegenſatz zu dem Sabbat der Juden den Sonntag heilig. Er heißt bei ihnen האבשאבא habĕśabâ, ſyr. ḫadbĕšabbâ. Z. B. GD 288, 9, wo es heißt, daß wie das Leben älter קאשישיא iſt als der Tod, das Licht älter als die Finſternis und der Tag älter als die Nacht, ſo iſt der Sonntag älter als der Sabbat שאפתא. Er wird durch Enthaltung von aller Arbeit und durch Gottesdienſt, bei dem die Prieſter aus den heil. Schriften vorleſen, gefeiert. Außerdem iſt nach den neueren Reiſenden Petermann l. c. Bd II S. 459 und Siouffi S. 143 der Donnerstag dem Hibil Zîwâ geweiht (ähnlich wie bei den Perſern z. B. der Mittwoch dem Mithra heilig war und ſonſt jeder Wochentag ſeinen Gott hatte).

Andere Feſtzeiten werden zwar im Ginzâ nicht erwähnt, ſind aber von Petermann (II, 460 ff.) und Siouffi (S. 100 ff.) einſtimmig bezeugt und müſſen alſo doch wohl ſchon von länger her in Übung ſein. Im Ginzâ wird, worauf Brandt MR S. 90 aufmerkſam macht, nur einmal GD 228, 7 ff. des Neujahrstages יומא קאדמאיא דשידתא האדיתא gedacht und davor gewarnt, an ihm Waſſer aus einem fließenden Waſſer („einem Jordan" יארדנא) zu ſchöpfen, von ihm zu trinken und damit ſein Geſicht zu beſtreichen נימשיא; denn „jeder naſoräiſche Mann, der das thue, werde ein Anteil der Ruhâ und ein A. des Mĕšîhâ ſein und die Siebener in ſeinem Anteil gefunden werden". Der Grund dieſes Verbotes iſt nach Peterm. II, 460 Brandt MR S. 909 A. 1 der, daß am Neujahrstage die das Waſſer hütenden Engel zur Teilnahme an der Feier des „großen Feſtes des Pirâ rabba und des Mâna r." in die Lichtwelt aufgeſtiegen ſind und daher die Ruhâ und die böſen Mächte die hüterloſe Welt beherrſchen; deshalb dürfen die Mandäer an dem Tage überhaupt nicht aus dem Hauſe und beſ. nicht an das Waſſer gehen.

Außerdem alſo bezeugen Pet. und Siouffi nach eigener Erkundigung folgende Feſte:

1. Naurûz rabbâ נאורוז רבא, das „Große Neujahrsfeſt" (perſ. نوروز), beginnend am erſten Tage des erſten Wintermonats, 6 Tage oder mit Einſchluß des letzten Tages des alten Jahres, der nach Siouffi ein Feſt für ſich bildet, 7 Tage dauernd. Die Prieſter und Gelehrten unter den Mandäern ſchlagen am erſten Tage die aſtrologiſchen Bücher nach, um den Verlauf des folgenden Jahres, namentlich ob es ein fruchtbares oder ein trockenes ſein wird, voraus zu erfahren. Ganz deutlich zeigen ſich hier wohlerhaltene alte babyloniſche, heidniſche Gebräuche. Man denke an das babyloniſche Neujahrsfeſt, an welchem die Götter ihre Verſammlung mit einem Feſtmahle (puḫru) hielten, um die „Loſe" für die Geſchicke der Menſchen im kommenden Jahre zu ziehen, wahrſcheinlich das alte mythologiſche Original des jüdiſchen Pûrîm, vgl. W. Erbt, Die Purimſage in der Bibel, Berlin 1900, S. 68 ff. 2. Das mand. Himmelfahrtsfeſt, Dehwâ h'nînâ, דיהוא הנינא,

zur Feier der Rückkehr des Hibil Zîwâ aus dem Bereiche der Finſternis in ſein Lichtreich; dauert 5 Tage und beginnt am 18. des erſten Frühlingsmonats. 3. Das fünftägige große Tauffeſt, das Hauptfeſt der Mandäer, an den 5 Schalttagen, welche nach dem zweiten Sommermonate in den Kalender eingefügt werden. Der Name iſt nach Siouffi פאנשא, zu ſprechen Pantscha, vom perſiſchen پنجگاه d. i. „Fünfzeit“ auch טאנשא geſprochen. Während dieſer Tage müſſen ſich alle Mandäer, Männer wie Weiber, täglich dreimal, vor jeder Mahlzeit, im Fluſſe baden und ſich ganz weiß kleiden. Der erſte Tag des P. iſt nach Siouffi dem Anôš Utrâ, der vierte dem Nebâṭ Rabbâ geweiht. Die beiden übrigen Feſte ſind 4. das Dehwâ dĕdaimânâ, דיהוא דידימאנא, zu Ehren eines der 360 Uthra's, der aber im G. und ſonſt nicht vorkommt, Namens Daimânâ, eintägig am erſten des elften Monats, des zweiten Herbſtmonats. Brandt vergleicht zu dem Namen das altperſiſche (aweſtiſche) nmâna „Wohnung“, was bekanntlich auch in garônmâna „Garôtman“, N. für die Wohnung des Ahuramazda, vorkommt; aber dies kann doch nicht dĕmâna, mit d, geſprochen worden ſein. Ich möchte eher an das entlehnte dîwân denken; w und m gehen ſehr oft, z. B. auch im Babyloniſchen, ineinander über. 5. das eintägige Feſt am erſten Tage des fünften Monats, des zweiten Frühlingsmonats, zur Erinnerung an die im Roten Meere untergegangenen Ägypter des Pharao. Der mand. Name iſt מארואנא,Marwânâ; 6. Die Vorfeier des Neujahrsfeſtes am letzten Tage des Jahres, כאנשיא זאהלא, Kanschê zahlâ.

Das mandäiſche Jahr (שיתא) iſt ein Sonnenjahr, verteilt in 12 Monate von je 30 Tagen, dazu die 5 Schalttage zwiſchen dem 8. und 9. Monat, alſo zuſammen 365 Tage. Die Monate (יאהרא, jahrâ) werden auf dreifache Weiſe benannt. Einmal als der erſte, zweite, letzte Monat des Winters, Frühjahrs, Sommers, Herbſtes, z. B. der erſte Frühlingsmonat, Jahrâ awwal d'bahâr; der beſtimmende Zuſatz iſt meiſt perſiſch. Zweitens gebraucht man die alten babylon.-jüdiſchen Namen, Nîsân, Ijjar, Sivan u. ſ. w. Drittens benennt man die Monate nach den Bildern des Tierkreiſes, jedoch ohne daß deren Zeit mit der abendländiſchen übereinſtimmt; z. B. heißt der erſte Frühlingsmonat Nisân auch Embrâ, עמברא, d. i. Widder. Die 7 Tage der Woche (haftâ, האפתא, perſiſch هفته) ſind jeder einem Planeten geweiht. Der erſte Tag, der Tag der Sonne, iſt eben der vorher beſprochene Habĕšaba, האבשאבא.

Das Gebet heißt mandäiſch Buthâ בותא (für בִעותא), tušbehtâ תושביהתא (ſyr. tešbohtâ), auch ראחמיא rahmê, eig. Gnadengeſuch. GD 14 wird geboten: „lehre ſie Bittgebet und Lobpreis, daß ſie aufſtehen und den Herrn aller Welten preiſen dreimal am Tage und zweimal in der Nacht“; alſo wie die Muslime. Dagegen wird 300, 2 geſagt: . . . nicht ſollen ſie es beten לא ניבונה in der Nacht und dem Dunkel und zu der Zeit, da er (der dazu beſtellte „Mann“ GD 222, 4, der die Strahlen zurückhält) die Gebete verbirgt (d. h. nicht zum Lichtort emporſteigen läßt, ſondern ſie zurückhält), denn ſonſt müſſen die Gebete im Hauſe des Abatur verweilen, bis daß die große Pforte des Abatur geöffnet wird und ſie in das „Haus des Lebens gelangen können“. Alſo gebetet ſoll nach dem Ginza überhaupt nur werden, wenn Helligkeit herrſcht, alſo beim Aufſtehen vom Schlafe, ſobald es hell iſt; und am Abend (פאינא 222, 3) „ſo lange als die Strahlen ſtehen“.

Faſten als körperliche Kaſteiung wird in den mandäiſchen heil. Schriften, offenbar aus Abneigung gegen die chriſtliche, einſt den M. aufgedrungene Faſtenpraxis, direkt verworfen, und heute üben ſie es nach Peterm. S. 459 lediglich zum Schein, aus Furcht vor den Muhammedanern. Im Ginzâ GD 16, 12 ff. wird ein geiſtiges Faſten geboten: faſtet das große Faſten, das nicht ein Faſten (Sichenthalten) von dem Eſſen und Trinken der Welt iſt צום צאומא רבא ד̂ לאו מן מיכלא ומאשקיא דאלמא הוא, faſtet eure Augen vom Hinſchielen nach etwas (מירמאז רימזא Z. 14) und ſeht keine Schlechtigkeiten; faſtet eure Ohren vom Horchen an Thüren die nicht die eurigen ſind מן מאצותא על באביא דלאו דילכון, euren Mund vom Sprechen der Lügen, denn Unrecht, Betrug und Täuſchung ſollt ihr nicht lieben; faſtet eure Herzen vom Denken der Bosheit und Haß; Eiferſucht und Zwietracht ſoll in euren Herzen nicht ſein; faſtet eure Hände . . . eure Leiber von Gattinnen die euch nicht gehören . . . eure Knie vom Anbeten des Satans und der Götzenbilder . . . eure Füße . . . faſtend ſolches große Faſten, und laſſet nicht ab bis daß ihr ausgeht aus euren Leibern (cf. die Überſ. von Brandt, MR S. 93 und von Petermann l. c. S. 459). Das Faſten der Chriſten „die hungern nach Brot und nicht eſſen . . .

und die in Trauer und Klagen daſitzen . . . GS (links) S. 35 und Z. 9 ff. iſt verwerflich, die Faſtenüber kommen in die Maṭartâ (das Gefängnis, der Strafort) den Ruhâ.

Dagegen bezeugt Siouffi (S. 103 ff.), daß die M. zwar kein wirkliches Faſten (le jeûne naturel est défendu chez les Soubbas) halten, aber ſie haben einige Pauſezeiten מבאטאל Mĕbaṭṭal (geſprochen nach S. Mbottol etymol. „was zur Ruhe geſetzt iſt“, „feiernd“) genannt, an denen die Prieſter nicht ſchlachten und zum Teil überhaupt kein Fleiſch genoſſen werden darf, von verſchiedener Dauer, von je 1 Tag bis zu 14 Tagen.

Speiſegeſetze. Verboten iſt nach GD 18, 3 ff. das Eſſen von Blut der Tiere, von Totem, Trächtigem, von ſolchem „was ſich noch regt“, alſo worin noch Leben iſt ד̌ נאפצא, und von ſolchen, was ein Raubtier überfallen hat (wie das hebr. טְרֵפָה, Zerriſſenes) — alſo doch wie die Iſraeliten im Prieſterkodex und noch die alte chriſtliche Kirche AG 15, 20. Gegeſſen ſoll werden „was mit Eiſen geſchlachtet iſt“; dies ſollen ſie abſpülen, abwaſchen und reinigen (ibid.). Verboten iſt das Eſſen von Speiſen, die Fremde (בניא תיביל Söhne der Erde, Profane, GD 307, 12) und Andersgläubige („vom Hauſe der Zwölf Pforten“ מן באביא תריסר GD 288, 5 ff.) zubereitet haben, denn ſolches iſt unrein טנפא 307, 12; namentlich 300, 20, 21 „wer Wein trinkt in der Bude“ (בהאנותא = chald. חנותא خانوت), „den wird man mit Sägen des böſen Feindes קיבלא zerſägen“. Ja noch jetzt darf der Mandäer nach Siouffi 115 mit Fremden nicht zuſammen ſpeiſen, und auf der Reiſe des fremden Landes Brot und Butter nicht eſſen. Alſo nur Geſchlachtetes, was zuvor abgewaſchen und nachher gekocht iſt und über welches das Tiſchgebet (im Namen des Lebens und im Namen des Manda di H., Siouffi S. 86) geſprochen iſt, darf gegeſſen werden. Aber auch gekaufte Eßwaren, „die ihr heimbringt von Märkten und Straßen, die ſpült mit Waſſer ab und eßt“, alſo auch hier ſchon an den Objekten ein Vollzug der „Taufe“, des beherrſchenden Sakraments der Mandäer. Unter den Gaben der Natur iſt aber im übrigen kein Unterſchied zwiſchen Rein und Unrein zu machen: GD 248, 2, „alle Früchte und Werke, die Petâhil gemacht hat, hat er für Adam geſchaffen; eſſet davon und gebt Almoſen אביל בינאיהון ו זידקא האב, und „es ſoll ihm kein Schaden erwachſen in dieſer Welt wegen der Früchte . . . und Vögel und Fiſche im Meere, des männlichen und des weiblichen, die Petâhîl für ihn gemacht hat. — Eine Abwaſchung mit Waſſer und Reinigung (נאפשאיבין ידאבין 14, 3) iſt auch vorgeſchrieben nach der ehelichen Beiwohnung GD 14, 3; wer dies unterläßt, „wird ſich im Bauche des Liwjathan wieder finden“ בגיותא דלויואתאן נישתכא GD 300, 22. 23.

Von eigentlichen Kultusceremonien haben die Mandäer folgende. Zunächſt die drei Hauptſakramente: 1. Die Taufe מאצבותא Maṣbûthâ; 2. das der chriſtlichen Euchariſtie entſprechende Pehta פיהתא mit dem Mambûhâ מאמבוהא; 3. das Kuṣṭâ כושטא mit dem Laufâ לאופא. Die Taufe iſt das allerwichtigſte und das ganze Leben beherrſchende Sakrament, und iſt mit der Kommunion (mit Pehtâ und Mambûhâ) verbunden. Als eine Art Sakramente können ferner betrachtet werden das Salben mit Öl מישא Mišâ (von משא ſalben), die Trauung, die Prieſterweihe und das Leichenbegängnis und gewiſſermaßen als Vorbereitung auf letzteres die Seelenmeſſe Masiktâ (מאסיקתא „das Aufſteigen“, von סלק, bei Siouffi Massakhto ausgeſprochen). Die Taufe iſt (GD 18, 13) „das Zeichen des lebenden Waſſers, durch das ihr aufſteigt zum Lichtort“; ſie iſt das Kennzeichen der Zugehörigkeit zum „Geſchlechte des Lebens“, שורבא ד̌הייא 333, 17, d. h. „der Gemeinde der Rechtgläubigen auf Erden und im Jenſeits am Orte des Lichtes“. Noch nicht getaufte Kinder gelten nicht für zur mandäiſchen Gemeinde gehörig. — Vollzogen darf die Taufe nur werden in „lebendem Waſſer“, d. h. in Flüſſen und Bächen, nicht nach chriſtlicher Praxis „mit abgeſchnittenem Waſſer“ GD 57, 1 בניא פסיקיא; gegen die Taufe der Chriſten „die GD 226, 5 ein Waſſerbecken in die Erde graben und Waſſer aus dem Jordan ſtehlen . . . und über den Hineingeſtiegenen den Namen des Mešiha nennen“, wird ſcharf polemiſiert, ſie wird GD 362, 1 die Taufe der Schande genannt, מאמידותא ד̌הזודא mit abſichtlicher Vermeidung des heiligen Wortes maṣbûthâ und Verwendung des als Fremdwort angeſehenen t. t. der ſyr.-chriſtl. Kirche maʿmodîthâ ܡܥܡܘܕܝܬܐ. Die Taufe wirkt bei den Gemeindegliedern Vergebung der Sünden GD 17. Die Taufe iſt auch in der Lichtwelt üblich; nach GD 166, 9 ſagt Hibil Ziwâ: „mein Vater legte mir ſelbſt, dem Hibil Jawar, die Hand auf, er der mich emporſteigen ließ (sc. aus dem Taufwaſſer) mit dem Namen Jawar; und nach 17, 20 ff., einer der wichtigſten, grundlegenden Stellen im G. über die Taufe, werden in den Lichtwelten alle Vollkommenen (Salmânâs) und Gläubigen getauft. Die mandäiſche Taufe beſteht in völliger Untertauchung. In der Taufpraxis ſind nun näher zu unterſcheiden die Selbſttaufe, ſodann die Taufe durch den Prieſter nach dem Vorbilde des GD 191, 1 ff. geſchilderten Verfahrens Johannis des Täufers, der urſprünglich mit ſeinem Prieſterſtabe, margnâ, Waſſer auf die Eingetauchten herabfließen ließ, dann aber dieſen in der Linken behielt und zum Taufen die rechte Hand gebrauchte, wie auch im Kolasta ed. Euting fol. 10 vorgeſchrieben iſt, was nach Peterm. und Siouffi noch heute geübt wird; endlich die Kindertaufe, welche grundſätzlich an dem Kinde, ſobald es den Akt vertragen kann, vollzogen werden ſoll, jetzt wegen der Gefahr für Leben und Geſundheit erſt nach einigen Monaten bis zu einem Jahre und wenn irgend möglich zur Sommerszeit vollzogen wird. Die Taufe wird durch drei Untertauchungen vollzogen. Bei der Taufe durch den Prieſter ſtreicht dieſer dazu noch (Vorſchrift des Kolastâ) dem Täuflinge dreimal Waſſer über die Stirn und „zeichnet“ (Verb. רשאם) ihn damit; hierauf tritt der Täufling aus dem Waſſer, wird vom Prieſter mit dem Rauchfaß beräuchert und dann über die Stirn mit Seſam dreimal beſtrichen (Verb. בשא). Näheres über die Taufpraxis, wie die Taufformeln u. ſ. w., ſiehe bei Brandt S. 101—107.

Hier ſei nur noch folgendes hervorgehoben. Die Taufe der Erwachſenen erfolgt beſonders in einer großen Zahl von Fällen, wo es ſich um eine Weihe oder eine Sühne handelt, ſo an allen Sonntagen und Feſten; nach der Rückkehr von der Reiſe in ein fremdes Land; nach der Berührung eines Leichnams; wenn der Mandäer von einer Schlange oder einem wilden Tiere gebiſſen worden iſt; wenn er einen Vogel durch einen Schlag getötet; wenn der Prieſter beim Taufen oder Opfern eine der vorgeſchriebenen Formalitäten verletzt hat u. ſ. w. Eine beſondere Art der Taufe iſt die bloße Beſprengungstaufe, welche einer größeren Zahl von Gläubigen auf einmal, aber nur während des fünftägigen Tauffeſtes, erteilt wird.

Die Mandäer haben ferner auch eine Art von „Eucharistie“, die meiſt mit der Taufe verbunden iſt. Ihre beiden Beſtandteile ſind פיהתא Pehtâ (formell = ſyr. ܦܶܬܳܐ aber ſynonym mit hebr. פת „Biſſen“, „Stückchen“), was die Hoſtie bezeichnet, und Mambûhâ מאמבוהא gleich ſyr. mabbûᶜâ, ein Sprudel, Quelle, hier Name des dazu getrunkenen Waſſers. Der Zweck des P.-M. iſt, den Empfänger durch Mitteilung beſonderer Kräfte zu heiligen. Vorbedingungen ſind: getauft ſein, einen guten Ruf beſitzen und nie von freien Stücken den mandäiſchen Glauben verleugnet haben. Die Euchariſtie, Brot und Wein, wird gewöhnlich an den Feſten genommen. Über die Zubereitung der Hoſtien wiſſen wir folgendes. Die Hoſtien werden aus fein gemahlenem Weizenmehl bereitet, welches zwei Prieſter, die es gemahlen, ohne Zuthat von Salz oder Säuerung zu einem Teige kneten, den ſie dann, in ganz dünne Scheiben geteilt, in einem neuen Ofen backen. Das Gebackene wird in kleine, runde Stücke geſchnitten und dieſe unter Gebeten in kryſtallene Flaſchen geſammelt, die dann im Hauſe der Prieſter aufbewahrt werden. Dieſe Hoſtien gelten für das Himmelsbrot der Bewohner der Lichtwelt. Der Empfänger, dem der Prieſter die Hoſtie in den Mund führt, darf dieſelbe nicht mit den Fingern berühren, weil ſie ſonſt alle Kraft verliert und zu gewöhnlichem Brote wird. Nach Kolastâ 19, 17 (Anweiſung an den Prieſter) hat der Prieſter das Pehtâ in das Mambûhâ zu tauchen (ציבא tauche ein, gleichſam „taufe“). Geſpendet wird das M. vom Prieſter nach dem Kol. fol. 10 entweder (Z. 11) in Form „von drei Handvoll Waſſers תלאת חופניא מיא mit den Worten: „trinke und ſei geheilt und gefeſtigt, der Name des Lebens und der Name des Mand. dĕ H. iſt genannt über dir“, oder nach Z. 28 (derſelben Seite) aus einer Schale קאנינא, die der Prieſter in das „lebende“ Waſſer taucht und füllt und jedem, der am Ufer ſteht, giebt. Petermann ſah ſeiner Zeit, wie der Prieſter das Waſſer aus einem Fläſchchen in eine kleine Schale goß und dem Täufling mit den Worten: „trink deine Mambuha“ überreichte; alſo der alte naturaliſtiſche Brauch, mit bloßem Waſſer, hier etwas zunftmäßig verfeinert.

Ein eigentümlicher in den heil. Texten vorkommender Brauch iſt das Kusṭâ, d. i. „Treue“, fides, πιστις, vollſtändig: das Hinſtrecken, d. h. Darbieten, Darreichen des Kuštâ. Gemeint iſt eine feierliche Art des Handgebens, in der Regel mit der Taufceremonie verbunden. Der Prieſter ſoll nach dem Kolastâ den Täuflingen Kušṭâ reichen פשוט כושטא מנאיהון, was nach Ginzâ D 285 ult. auch die Laien am Sonntage thun ſollen. Auch die Gewaltigen des Himmels thun dies miteinander, wie Mandâ dĕ Hajjê GD 72, 20, Kusṭâ „nimmt“ (ניסבית ich nahm) von den Raurebê, den Großen. Da an anderen Stellen das Verbum פשאט ausſtrecken mit ידא Hand oder יאמינא „rechte

Hand“ verbunden iſt, wie 223, 14 „die Hand ידא ſtrecken ſie miteinander nicht aus“, ſo iſt der Sinn des Gebrauches deutlich. Kustâ iſt der Handſchlag der Treue, der die Beteiligten eng verbindet, denn nach GD 18, 10 „Fleiſchesbrüder אהיא ד̌ ביסרא vergehen, aber Kušṭâ-Brüder אהיא ד̌ כושטא ſind beſtändig“. Ich möchte zur Klarſtellung des Sinnes dieſes mandäiſchen Händegebens an einen verwandten, urſprünglich damit identiſchen manichäiſchen Brauch erinnern. Nämlich nach einer Mitteilung der alten griechiſchen Quelle in den Acta Archelai cap. VII (Bericht des Turbo, ed. Routh S. 50. 51) hat der dem bedrängten „Urmenſchen“ gegen die Teufel zu Hilfe geſandte Lebensgeiſt, zu jenem hinabgeſtiegen, ihm „die Rechte gegeben“, und ihn aus dem Dunkel in die Höhe gebracht, ſonſt wäre der Urmenſch längſt in ſchwere Gefahr geraten; „deswegen geben die Manichäer, wenn ſie ſich begegnen, einander die Rechte, zum Zeichen, daß ſie von der Finſternis erlöſt ſind“. Durch Betrachtung dieſes manichäiſchen Brauches wird nun auch der Sinn des mandäiſchen, mit dem Kusṭâ ſtets verbundenen Laufâ לאופא („L. miteinander geben und nehmen“) klargeſtellt; Belegſtellen ſind GD 20, 4; 257, 21, Kolastâ 18, 31. Laufâ bedeutet, da W. לופ eng verwandt iſt mit אלפ und לפפ und dies bekanntlich „verbinden, verbunden ſein“ iſt, eben einfach „Verbindung“, „Verbindungsbrüderſchaft“, beſonders deutlich aus GD 238, 10 (citiert von Brandt MR S. 112 unten) „Gemeinſchaft ohne Trennung“: לאופא ד̌ ליתלה פסאקא.

Wer ſich für den Fall eines plötzlichen Todes, ohne die üblichen Weihen empfangen zu haben, eine gute Aufnahme in der Lichtwelt ſichern will, läßt ſich bei Zeiten vom Biſchofe eine Art von Seelenmeſſe, מאסיקתא, masiktâ, d. i. „Aufſteigen, ascensio“, leſen, durch die der Geweihte, von da an שאלמאנא טאבא, śalmânâ tâbâ, d. i. der ganz Vollkommene, *τελειότατος*, genannt, zu einem asketiſchen Leben verpflichtet wird. Auf die Götterwelt übertragen erſcheint das Masiḳtâ GD 157, 6, da hat Mandâ dĕ H. für ſeinen Sohn Hibil Z., während er in der Unterwelt weilte, jeden Tag Mas. geleſen מאסיקתא קארילאך. Über das Masiḳtâ handeln die Stücke des Kolasta S. 22—43 und 65—69. S. Brandt MR S. 81. 82.

Die mandäiſchen Kirchen (מאשכנא, maśkĕnâ, d. i. Wohnung) ſind nur für die Prieſter und deren Gehilfen beſtimmt, indem die Laien im Vorhofe bleiben müſſen. Die Kirchen ſind ſo klein, daß nur ganz wenige Menſchen in ihnen ſtehen können. Jede Kirche hat nur zwei Fenſter und eine immer nach Süden zu offene Thüre, damit der Eintretende nach dem Polarſterne blicken kann. Der Bau geht von Weſten nach Oſten und hat ein Giebeldach, aber ſonſt im Innern keinen Altar, keine Verzierung, nur einige Bretter ſind an den Ecken angebracht, um etwas darauf ſtellen zu können. In der nächſten Nähe einer Kirche muß immer fließendes Waſſer „ein Jordan“ zur Taufe ſein. Unter den Einweihungsceremonien bei einer neugebauten Kirche figuriert auch das Opfer einer Taube durch die Prieſter — eine merkwürdige Spur der alten babyloniſchen Verehrung der Astarte = Iśtar, die z. B. als Semiramis die Taube zum heiligen Tiere hat.

Für die Moral der Mandäer, deren Vorſchriften auf einer bemerkenswert hohen Stufe ſtehen, ſind die eigentlichen Quellentexte zwei reichhaltige Abſchnitte des Ginzâ: einmal S. 213 ff., eine dem Jahjâ (Johannes dem Täufer, hier mit dem arabiſchen Namen benannt) zugeſchriebene Spruchſammlung, und ſodann der „Sittenkodex“ (Brandt) GD 14, 1—26, 7, welchem Stücke parallel geht 34 ult. — 48. Verboten ſind Ehebruch, Diebſtahl, Mord, Lüge, beſonders eingeſchärſt zur Ausübung wird die Wohlthätigkeit: „gebt Brot, Waſſer und Herberge den verfolgten Menſchenkindern“. Dann werden Gattenliebe, Kindesliebe (ehrt Vater und Mutter und die alten Brüder wie den Vater), Elternpflicht eingeſchärft.

Bemerkenswert iſt die dringende Empfehlung der Ehe; GD 14, 3 „nehmet ein Weib לגוט זארא und bildet euch einen Stamm, damit die Welt von euch mit lebenden Weſen zahlreich beſetzt werde“; S. 66 ff.: die Fiſche gehen zu zweien im Waſſer — die Vögel fliegen zu zweien im Himmelsraum; 67, 20 werden die chriſtlichen Asketen, Mönche und Nonnen getadelt mit den Bezeichnungen: die eheloſen Männer und Weiber, Männer die nicht Weiber und Weiber die nicht Männer verlangen — wenn ihr euch ihnen zugeſellt, werdet ihr in die Hölle גיהינאם (alſo die muslimiſch-chriſtliche Bezeichnung, die Namensform offenbar nach dem arab. ǵahannam gelautet) fallen. — Die Sklaverei iſt verwerflich, ſoll wenigſtens nicht begünſtigt werden; nach GD 14, 17 iſt geboten: „liefert rechtſchaffene Sklaven nicht aus ihren ſchlechten Herren“ (cf. Brandt MR S. 86).

Intereſſant iſt die mandäiſche Hierarchie. Die Prieſterwürde iſt der Gegenſtand höchſten Reſpekts; der Einfluß der Prieſter und ihre Vorrechte bedeutend. Es giebt bei den Mandäern drei gradus ecclesiastici: 1. der שכאנדא, Sch'kandâ, der Diakonus. Das Wort iſt ein Lehnwort aus dem Babyloniſchen ašgandu (neubabyloniſch, „Bote", in der älteren Sprache šaknu), auch als ἀσκανδης oder ἀσγανδης zu den Griechen gelangt; bedeutet „Bote", „Verwalter", in der Regel aus den Kindern eines Biſchofs oder Prieſters ausgewählt. Er muß ohne körperliche Fehler ſein, weshalb er vor der Zulaſſung genau geprüft wird. Nach der Admiſſionstaufe beginnt für den Aufzunehmenden eine zwölfjährige Vorbereitungszeit bei den Prieſtern, die er auf ihren Reiſen zu begleiten hat. Nach Vollendung des neunzehnten Lebensjahres kann der Aſpirant zum Sch'kandâ ordiniert werden und hat von da an dem Prieſter oder Biſchof bei den religiöſen Ceremonien und den Gebeten zu aſſiſtieren. Eine kleine Sammlung von 40 Gebeten, sidrâ d'nešmâtha genannt, hat der Diakonus auswendig zu lernen und einige von ihnen täglich zu recitieren. — Nach einer Thätigkeit von längſtens einem Jahre wird der Sch'k. befördert zum 2. Tarmîdhâ, תארמידא; der Name ſteht offenbar für talmîda, d. i. תַּלְמִידָא. Dies iſt der eigentliche Prieſter, Presbyter. Ein Biſchof in Gemeinſchaft mit zwei Prieſtern, oder wenn der Biſchof verhindert iſt, vier von ihm bevollmächtigte Prieſter vollziehen die Ordination. Zuvor jedoch wird die Gemeinde befragt, ob der Betreffende des Prieſtergrades würdig iſt; iſt die öffentliche Meinung ungünſtig, ſo bleibt er Diakon. Bei der Ordination beobachtet man folgenden ſymboliſchen Gebrauch. Man errichtet zwei Hütten von Schilf in geringer Entfernung von einander. Der Kandidat bringt in der einen die erſte Nacht im Gebete zu, ohne länger als eine Viertelſtunde zuſammenhängend ſchlafen zu dürfen. Am anderen Tag geht er in die zweite Hütte hinüber, während die erſte ſofort zerſtört wird, und verbringt dort ſechs Tage und ſechs Nächte ununterbrochen, nur wegen dringender Bedürfniſſe hinauszugehen berechtigt. Des Schlafes muß er ſich während dieſer Zeit ſtandhaft erwehren, jeden Tag ein neues heiliges Gewand (rastâ) anlegen und ſeinen Vermögensverhältniſſen entſprechend Almoſen ſpenden. Am achten Tage hält man ihm ſein Leichenbegängnis und führt ihn dann an den Fluß, wo er von vier Prieſtern die Taufe empfängt. Während der 60 Tage, die nun folgen, muß er ſich täglich dreimal mit den Kleidern im Fluſſe baden, und darf, zurückgekehrt, erſt nach vollendetem Gebete ſeine durchnäßte Kleidung wechſeln. Jede Verunreinigung geſchlechtlicher Art, die der werdende Tarmîdâ während der 60 Tage an ſich ſelbſt oder durch ſeine nächſten weiblichen Angehörigen erfährt, veranlaßt Neubeginn der Exerzitien, ſo daß aus den 60 Tagen manchmal 4 bis 5 Monate werden. Dabei darf er nur ſelbſtbereitetes Brot eſſen und von Fleiſch nur das des Hammels und des Wildes genießen. Am Schluſſe dieſer beſchwerlichen Vorbereitungszeit angelangt, empfängt er von neuem die Taufe, und zwar mit ſeiner Frau und ſeiner Mutter, wenn dieſe noch leben. Tags darauf hat er den Prieſtern drei und der Gemeinde vier Hämmel zur Mahlzeit, ſowie den Armen vier Kleider und ſonſtige Almoſen zu ſpenden, worauf er definitiv die Prieſterwürde erlangt hat und namentlich den wichtigſten Ritus, die Taufe, zu vollziehen, berechtigt iſt. — Der höchſte Grad iſt 3. der Ganzivrâ, גאנזיברא, d. h. eigentlich Schatzmeiſter, ein perſiſches Wort, welches auch Esr 1, 8; 7, 21 als גִּזְבָּר gebraucht iſt; der „Schatz" iſt hier wohl das „große Buch", welches der G. innehaben muß. Der G. iſt der eigentliche Biſchof. Er wird aus der Geſamtzahl der Tarmida's gewählt. Zu den Erforderniſſen der Weihe gehört hier außer der üblichen Taufe an drei Sonntagen hintereinander die Erklärung der ſchwierigſten Stellen aus den drei wichtigſten heiligen Schriften, die er vor den verſammelten Prieſtern zu geben hat. Alsdann muß er ſich an das Lager eines ſterbenden frommen Mandäers begeben und ihm in einer feſtſtehenden Formel einen Auftrag an Abatur mit auf den Weg geben. Auch muß er noch die Ehe eines Prieſters einſegnen und ihm aus ſeiner Taſche einen Zuſchuß zur Mitgift im Betrage von deren Hälfte geben. Der G. hat unumſchränkte Jurisdiktion über ſeinen geſamten Klerus. — Außerdem kennen die Mandäer noch über dem Biſchofe nach Petermann eine allerhöchſte prieſterliche Würde, 4. den ריש עַמָּא, Rîsch ammâ, d. i. Volksoberhaupt, alſo mit dem Patriarchen oder Papſte zu vergleichen, dem Weſen nach die Vereinigung der höchſten geiſtlichen und weltlichen Gewalt. Jetzt haben die Mandäer keinen Rîsch ammâ; ſie ſagen, es habe überhaupt nur zwei Inhaber dieſes ſouveränen Pontifikats gegeben, einen vor und einen nach Johannes dem Täufer; der erſte war Pharao, den letzten nennen ſie Adam abu'lfarasch (aus arab. أَبُو الفَرَج), beide waren jedoch nicht von dieſer Welt, ſondern aus der M'schunne Kuschta, d. i. der Oberwelt, gekommen.

Übrigens ſind bei den Mandäern auch Frauen zu geiſtlichen Würden zugelaſſen. Sie müſſen beim Eintritt in das Diakonat Jungfrauen ſein; ſowie ſie aber zur Würde eines Tarmida gelangen wollen, müſſen ſie ſich mit einem Tarmida oder höheren Geiſtlichen verheiraten. Beim Avancieren darf jedoch der Mann nie eine geringere Stellung als ſeine Frau einnehmen.

Die Kleidung der Prieſter bei ihren geiſtlichen Verrichtungen iſt ganz weiß, beſtehend aus weißleinenen, groben Beinkleidern und einem Hemde darüber von gleichem Stoffe, welches mit einem weißen Gürtel zugebunden wird. Von beiden Schultern hängt eine etwa handbreite weiße Stola vorn bis an die Füße herunter, und um den Kopf iſt ein langes weißes Tuch als Turban gewunden, von welchem an der linken Seite nach vorn etwa eine Elle lang herunterhängt. Am rechten Oberarm tragen ſie die „Krone“, tâgâ, תאגא (perſ. تاج), die ſie erſt während des Gottesdienſtes aufſetzen. Sie beſteht aus einem zuſammengelegten, zwei Finger breiten Stück weißer Leinwand, welches an drei Seiten zuſammengenäht iſt und unter den Turban geſchoben wird. Am kleinen Finger der rechten Hand tragen die Prieſter einen vergoldeten, die Biſchöfe einen goldenen Siegelring mit der Aufſchrift שׁום יאואר זיוא, śŭm jâvâr zîvâ, „der Name des Jâvâr Zivâ“, d. i. des hilfreichen (perſ. ياور), Hibil Zîvâ, und in der linken Hand einen langen Olivenſtab. Bei allen gottesdienſtlichen Handlungen müſſen ſie barfuß erſcheinen.

Bei Annäherung des Todes wird ein Mandäer, der bis dahin von einem Sch’kandâ in Gemeinſchaft mit zwei oder mehreren Krankenwärtern bewacht worden iſt, mit Waſſer gewaſchen, zuerſt mit warmem, dann mit kaltem. Hierauf wird ihm die aus ſieben Stücken beſtehende Kleidung, rastâ, ראסתא, angelegt. Iſt der Tod eingetreten, ſo legt man den Leichnam auf eine Matratze, den Kopf nach Süden, die Füße nach Norden gekehrt, ſo daß der Körper den Polarſtern vor Augen hat. In gleicher Richtung, von Süden nach Norden, wird das Grab gegraben, damit aber erſt nach der Ankunft des Leichnams am Begräbnisplatze begonnen, indem der erſte Sch’kandâ die drei erſten Axthiebe führt. Nach der Rückkehr vom Friedhofe folgt das Leichenmahl im Trauerhauſe, bei Reichen an ſechs ausgewählten von den folgenden 60 Tagen wiederholt. Ein Prieſter ſpricht ein langes Gebet für die Seele des Abgeſchiedenen, welches von den Anweſenden wiederholt wird. —

Die Seele des Verſtorbenen ſteigt (nach GD Traktat 10 und GS Traktat 4) allmählich empor und gelangt in die Region der acht Maṭartâ’s, vgl. Brandt in JprTh 1892, S. 409. 10, aber das Zeichen der wahren Religion, das ſie an ſich trägt, ſchützt ſie davor, in einer derſelben zum Strafvollzuge feſtgehalten zu werden. Nach dem Paſſieren der letzten Station, der des Abatur, wird ſie aus der Erdenatmoſphäre in die Sphäre des Lichtes „emporgehoben“. Bei der Auffahrt iſt die Seele nach einigen Stellen der mandäiſchen Schriften von einem aus der Lichtwelt herabgekommenen Utrâ begleitet; dieſer heißt hier und da Sauriêl, der „Befreier“ (šarôjâ), auch mit dem perſiſchen Epitheton parwanḳâ „Bote“, das von den Mandäern im Sinne ihres ähnlich klingenden einheimiſchen Wortes pârôḳâ „Erlöſer“ gefaßt wird. Weiter gelangt die Seele an die „Waſſerbäche“ hafiḳê majjê, die ihrem Eintritt in das „Haus des Lebens“ das letzte Hindernis bereiten; eine Vorſtellung, die Brandt anſprechend mit der parſiſchen vom „Strom der Thränen“, die die Hinterbliebenen vergießen, kombiniert. An der „Thür des Hauſes des Lebens“ ſitzt Abatur und wägt auf ſeiner Wage die Werke des Abgeſchiedenen, ob ſie auch vollgewichtig ſind; genügen ſie nicht, ſo wird die Seele zurückgewieſen. Der Zugelaſſene wird wie Jôhanâ GD 195, 12 ff. von den vier „Friedensſöhne“ genannten Engeln empfangen, mit Lobpreiſungen wird der „Erprobte der Gerechtigkeit“ überhäuft und mit Lichtgewändern umkleidet. Dahingegen werden die, welche ſchwere Sünden begangen haben und die Anhänger falſcher Religionen in den Maṭartâ’s zurückgehalten, „bis ihre Geiſter vollendet ſind“, und erleiden „Schlag auf Schlag ohne Ende“ (Brandt l. c. S. 587).

Das allgemeine Weltende heißt bei den Mand. jômâ dĕ sûf der „Tag des Endes“, auch „der zweite Tod“; die Vorzeichen des Endes und die letzten Dinge werden im „Königsbuch“, dem letzten Teile des Ginsâ, beſ. S. 392 ff. beſchrieben. Der Drache Liwjathan verſchlingt und vernichtet alles nicht der Lichtwelt Zugehörige, alle böſen Geiſter gehen zu Grunde, „werden vom Hauſe des Lebens abgeſchnitten“ und auch die Erde ſelbſt, dieſe „Verdichtung auf dem Schwarzen Waſſer“ (ſ. oben), vergeht.

Ueber alle ihre Lehren und Gebräuche beobachten die heutigen Mandäer vor Fremden ein ſtrenges Stillſchweigen, aus Furcht, die Aufmerkſamkeit und den Fanatismus der ſie umgebenden Muhammedaner zu erregen. Es iſt abendländiſchen Reiſenden bei den Mandäern, ebenſo wie bei den Jeziden, weder durch Liſt noch durch Gewalt gelungen, Mitteilungen zu erhalten. Es war lediglich ein Konvertit, ein zum Katholicismus übergetretener mandäiſcher Prieſterſohn, von welchem der franzöſiſche Vizekonſul in Moſul, M. N. Siouffi, in den Jahren 1874 und 1875 ziemlich ausführliche Belehrungen über die Gebräuche und die Lehren — was die letzteren betrifft jedoch in verworrener und unzuverläſſiger Weiſe — erhielt.

Die Anzahl der Mandäer ſoll noch im 17. Jahrhundert auf 20000 Familien ſich belaufen haben. Jetzt ſind ſie bis auf einen ganz geringen Reſt von 1500 Seelen etwa (nach Petermann) reduziert, welche ſüdlich von Bagdad am Euphrat und Tigris und zwiſchen beiden Strömen, ſowie in dem benachbarten perſiſchen Chuziſtân (in Schuſchter, Disful u. a. Städten) wohnen. Sie ſind Goldſchmiede, Eiſenarbeiter, Schiffbauer, Zimmerleute und Tiſchler. Die Angabe des Germanus Conti, daß es auch im Libanon Mandäer gebe, beruht auf einer Verwechſelung dieſer „Naſoräer" mit der muhammedaniſchen Sekte der Nuṣairijah (Noſairier), über die jetzt die Monographie von René Dussaud, Hist. et religion des Nosairîs, Paris 1900, zu vergleichen iſt.

Äußerlich unterſcheiden ſich die Mandäer nicht von den Muhammedanern, unter denen ſie leben. Sie tragen, da die Muhammedaner die im Ginza z. B. D. 25, 12 gebotene heilige Farbe der Mandäer, Weiß, in der Kleidung ſich allein vindiziert haben, gewöhnlich braun oder braun und weiß geſtreifte Kutten und auf dem Kopfe ein buntes Tuch mit Strick um dasſelbe. Die Abneigung gegen die blaue Farbe, welche ältere Berichterſtatter von ihnen ausſagen, beſteht nach Petermann durchaus nicht, vielmehr tragen viele Ringe von Türkiſen, Kinder Stirnbänder mit Türkiſen und Muſcheln, Frauen und Mädchen dergleichen Naſenringe.

Die heilige Sprache der Mandäer in ihren Religionsbüchern — die heutigen Mandäer ſprechen arabiſch und perſiſch — iſt ein aramäiſcher Dialekt von großer Wichtigkeit für den Sprachforſcher. Das Mandäiſche iſt mit der Sprache des babyloniſchen Talmud grammatiſch wie lexikalich ſehr nahe verwandt und repräſentiert getreu die bei den Arabern „Nabatäiſch" genannte Sprache der aramäiſchen Landbewohner Babyloniens. Es iſt in der Zeit, wo die Schriften entſtanden, gewiß in einem weit größerem Umfange, als die eigentlichen Wohnſitze der Mandäer darſtellen, den Euphrat und Tigris hinauf geſprochen worden, z. B. gewiß auch von der „Kantäer" genannten Sekte bei Theod. bar Choni und deren Verwandten. Es war höchſt wahrſcheinlich auch die Sprache, in welcher Mani redete und meiſtens ſchrieb, und im Ginzâ können recht wohl (Pognon) längere Stücke aus manichäiſchen Originalſchriften enthalten ſein. Zu ſeinen Eigentümlichkeiten gehört die auch in der galiläiſchen und ſamaritaniſchen Mundart vorhandene Vermiſchung der Gutturale und ſonſtige Zuſammenziehungen und Konſonantenverſtellungen, welche das Verſtändnis der Texte erſchweren. Doch iſt die Ausſprache, die in dem Texte zu Grunde liegt, durch die Schrift, alles in allem, recht deutlich ausgedrückt. Die heutigen Mandäer (Siouffis Gewährsmann z. B.) haben eine etwas unrein gewordene Ausſprache. Der Wortſchatz iſt ziemlich rein aramäiſch; die Lehnwörter aus der Zahl der religiöſen termini technici der jüdiſchen und ſyriſch-chriſtlichen Kirche, ſowie der griechiſchen Vokabeln ſind es nur wenige, ſtärker iſt das perſiſche Element zum Teil in der altertümlichen Geſtalt des Mittelperſiſchen (Pehlewî) der Saſanidenzeit; die jüngeren Schriften haben dann auch hin und wieder arabiſche Vokabeln verwendet. — Die mandäiſche Schrift, eine wohl in Babylonien ſelbſt entſtandene Umwandlung der altaramäiſch-palmyreniſchen, hat 22 Buchſtaben und pflegt, wie auch in ſpäteren jüdiſchen Schriften geſchieht, alle Vokale, auch die kurzen, durch Vokalbuchſtaben auszudrücken und mit den zugehörigen Konſonanten zu einem Schriftbilde zu ligieren, ähnlich wie im Äthiopiſchen.

Fragen wir nun ſchließlich nach Urſprung und Heimatſtätte der mandäiſchen Lehre, ſo müſſen wir mit aller Entſchiedenheit daran feſthalten, daß der Mandäismus ein Abkömmling der babyloniſchen Religion, und Babylonien, der Aufenthalt der jetzigen kümmerlichen Reſte der Mandäer, die Heimat der Mandäer von jeher iſt. Nicht zu denken iſt nach näherer Erforſchung und prüfender Vergleichung der Mandäerlehre an eine Abkunft der Mandäer aus Paläſtina, und an eine jüdiſche oder chriſtliche Baſis der Lehre. Die Mandäer ſind nicht die Nachkommen der Jünger Johannis des Täufers, obwohl in ihren Schriften von Johannes und vom Jordan ſo viel die Rede iſt. Wertlos bei Entſcheidung der Frage iſt die Tradition der Mandäer, weil dieſe ſchon für viel näher liegende Zeiten wie die der Chalifen offenbar nur Erdichtetes giebt; es hat alſo durchaus keinen hiſtoriſchen

Wert, daß die Mandäer nach Kämpfer (Amoenit. exot. p. 438) die Überlieferung haben, ſie ſtammten aus Galiläa, ſeien in Jeruſalem verfolgt und erſt durch die Chalifen von da vertrieben worden. Allerdings gehören die heutigen Subbâ (Mandäer), d. i. Täufer mit den Hemerobaptiſten („den täglich Taufenden“) der Kirchenväter (ſ. Hegeſippus bei Euseb. hist. eccl. IV, 22. Epiphan. haer. XVII) und auch mit der zur Sekte gegenüber dem Chriſtentume abgeſchloſſenen Partei der Jünger des Täufers Johannes in Hinſicht auf den Hauptritus und deſſen eigentliche Bedeutung religionsgeſchichtlich in eine Sippe, aber man hat ſich zu hüten, die Mandäer wegen ihrer Verehrung Johannes' des Täufers mit den Johannisjüngern zu identifizieren, welche AG 18, 25; 19, 3 ff. vorkommen und von welchen es in dem Buche der clementiniſchen Recognitionen I, 54 p. 505 ed. Coteler. heißt: ex discipulis Johannis qui videbantur esse magni segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt. Daß der angebliche Stifter der Sekte ebenſo wie alles andere Bibliſche in dem mandäiſchen Lehrenkomplexe lediglich durch ſynkretiſtiſche Entlehnung aus der jüdiſch-chriſtlichen Tradition herein kommt, ſieht man ſchon daran, daß die Mandäer ihn nicht wie ſonſt immer bei einem der Ihrigen nach ſeiner Mutter, ſondern nach ſeinem Vater (J. Sohn des Zacharias), wie im NT, benennen. Näher verglichen wird man außer den Namen und dem Gebrauche des Taufens bei Hemerobaptiſten und Mandäern beiderſeits wenig gemeinſam finden. Die ſo exzeſſiv ſpekulative Ausbildung des Mandäismus, ſeine theoretiſche Seite iſt beim paläſtinenſiſchen Täufertume mit deſſen vorwiegend praktiſcher Tendenz ganz unpaſſend und dazu unbezeugt.

Mit demſelben Rechte, wie von den alten Johannisjüngern und Hemerobaptiſten der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit könnte man die Mandäer wegen des Namens Naſaräer auch von den *Νασαραῖοι* des Epiphanius (haer. 18) abſtammen laſſen. Die ganze Verknüpfung iſt ein Werk der Miſſionare des 17. Jahrhunderts. Wie dieſe wegen der Geneigtheit der Mandäer, ſich taufen zu laſſen, dieſe wirklich für eine Art Chriſten — daher der Name „Johanneschriſten“ — hielten, ſo werden die Miſſionare eben ihrerſeits den Mandäern den geſchichtlichen Zuſammenhang mit dem Täufer und mit Galiläa nahegelegt haben, als ſie hier ſo viel von Johannis d. T. hörten, und die Mandäer werden dieſe ihr Heidentum gut ſchützende Verbrüderung aus gleichem Grunde adoptiert haben, wie einſt die babyloniſchen Heiden in Harran im Jahre 830 unter dem Chalifen Mamun die Identifizierung mit den Sabiern des Korans, ſ. Chwolſon, die Sabier I, 141. Damit ſoll der beträchtliche Einfluß, welchen das Judentum wie das Chriſtentum auf die mandäiſche Lehrbildung ausgeübt hat, nicht geleugnet werden. Die Mandäer ſind, wie Eingangs dieſes Artikels betont iſt, ganz gewiß durch eine Periode der Bekanntſchaft und der Sympathie mit dem alten Chriſtentum, etwa im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., hindurchgegangen, und aus dieſer Zeit ſind als dauernd unablösbare Elemente in ihrem Kultus geblieben: die beiden Hauptſakramente, die wohl ſchon lange vor dem Chriſtentum geübte aber nicht geheiligte Taufe und dann die Euchariſtie. Bei beiden liegt, wie vielleicht auch in den beiden altchriſtlichen Sakramenten, die Umgeſtaltung einer naturaliſtiſchen Praktik aus entſprechender babyloniſcher und aramäiſcher Sphäre zu Grunde, aber die jetzt übliche Form haben die mandäiſchen beiden Riten unmöglich ohne chriſtlichen Einfluß gewonnen. Bibliſche Reminiscenzen begegnen faſt auf jeder Seite des Sidrâ rabbâ, Namen aus dem A wie NT, das ganze heilige Perſonal, ſo zu ſagen, der Mandäer ſteckt in bibliſchem Gewande, die ganze Nomenklatur von Adam, Seth, Enos an, David, Salomo, bis Jeſus und Johannes iſt vertreten, das Schilfmeer des Pharao wie der Jordan des Johannes. Ja noch aus formellen wie ſachlichen Entſtellungen heraus ſcheint die Entlehnung durch; die Namen der beiden Hüter des Taufwaſſers (des Jordans) Nedbaj und Schelmaj werden, wie Nöldeke, Mand. Gramm. S. XXIX bemerkt, wohl nichts anderes ſein als, qui pro quo, die althebräiſchen Opfergattungen, נְדָבָה und שְׁלָמִים. Wie direkt übrigens und eng die Berührungen mit dem Judentum wie Chriſtentum einſt in der Zeit der Ausbildung der Mandäerlehre geweſen ſein müſſen, zeigt gerade der ausgeprägte Gegenſatz, die oft wütende Feindſchaft des jetzt vorliegenden Lehrtypus gegen beide Religionen. Wie beim Religionswechſel das Heilige der alten Religion, auf deren Baſis die neue ſich hiſtoriſch erhebt, allemal zum Dämoniſchen degradiert wird, ſo finden wir hier Moſe, genannt Mîšâ, als falſchen Propheten, Jeſus als den verführenden Planeten Merkur (Enbu), den Heil. Geiſt als die teufliſchſte Teufelin wieder. Die Wunder Jeſu löſt man von dem „falſchen Meſſias“ ab und läßt ſie von dem Äon Anûš verrichtet werden, der gleichzeitig in die Welt gekommen, um dem Meſſias, den er auch ans Kreuz bringt, entgegenzuarbeiten. Die Wahl der Angriffsobjekte aus dem Chriſtentume, wie die heftige Polemik gegen die Anachoreten (נאכריטיא nachrîtâ GD 227, 21; auch עבליא die „Traurigen“), „welche dem Meſſias und dem Geiſte (der Ruhâ) gehorchen und aus Eigenſinn nichts genießen als Kräuter“; gegen die Bilderverehrung, die Muſik beim Gottesdienſte u. ſ. w. geſtattet den Rückſchluß auf eine Zeit der Ausbildung des mand. Religionsſyſtems, wo das orientaliſche Chriſtentum ſchon auf äußeren Prunk und äußere Werkheiligkeit, wie das Mönchsweſen, viel Gewicht legte. — Faſt noch heftiger iſt die Feindſchaft gegen das Judentum. Die Juden ſind Verehrer des Planetengeiſtes Adunaj d. i. der Sonne. Die Beſchneidung namentlich wird auf das äußerſte verabſcheut. Einen Juden laſſen die Mandäer nie zu ſich übertreten, was doch den Chriſten geſtattet iſt, und ein Mandäer, welcher von den Muhammedanern mit Gewalt beſchnitten worden war, wurde nach der Rückkehr zu ſeinen Glaubensgenoſſen von dieſen für ausgeſchloſſen erklärt, von den Prieſtern zwar für ſeine Perſon wieder zugelaſſen, dagegen ſollte ſeine Nachkommenſchaft für ewige Zeit iſoliert daſtehen und ſich mit den gläubigen Mandäern nicht verheiraten dürfen (Siouffi p. 72 Anm. 3).

Bei dieſem Gegenſatze bedarf es vor allem der näheren Erklärung, woher denn das wiederholte Vorkommen des Jordans, ja ſogar des appellativen Plurals „Jordane“ (für „heilige Gewäſſer“ in genere) datiert, wenn nicht davon, daß die Vorfahren der Mandäer wirklich in Paläſtina an dem Waſſer des Jordan gewohnt und ſich getauft haben. Die Antwort hat zu betonen, daß nach dem Berichte der Philosophumena Buch V, S. 148 Ende und ff. der Göttinger Ausgabe 1859, der „große Jordan“, *ὁ μέγας Ἰορδάνης*, gerade ſo in der Bedeutung des vergeiſtigenden, heiligenden Lebenselementes der Lichtwelt bei den Naaſſenern vorkommt. Die Anwendung des bibliſchen Namens „Jordan“ für dieſen gnoſtiſchen, im Grunde heidniſchen Begriff iſt alſo Gemeingut der ganzen älteſten Gattung der Gnoſis, die nach der vergöttlichten Schlange als Lehrmittelpunkte gewöhnlich die ophitiſche oder naaſſeniſche heißt. Zu dieſer Gruppe gehören u. a. die ſog. Peraten (Philosoph. V, 16 p. 190 ed. Gott. benannt von Pĕrât = hebr. פְּרָת d. i. dem Euphratſtrom und der Stadt Pĕrat Maišân, wo die „Peraten“ gewohnt haben, vgl. die angebl. Sektenſtifter *Εὐφράτης ὁ Περατικός* an der St. Philosoph. IV, 2). Bei dieſen „Peraten“ begegnet die allegoriſche Verwendung der Namen „Ägypter“ und „Rotes Meer“ in ähnlichem Sinne wie bei den Mandäern. Die Mandäerlehre aber gehört in die Kategorie der ophitiſchen Gnoſis, das Bibliſche iſt hier ebenſo nur oben auf unbibliſchen, heidniſchen Untergrund aufgetragen wie in der oph. Gnoſis überhaupt, z. B. bei den Sethianern. Wie bei dieſen der Synkretismus, das Formalprinzip der Gnoſis, auf Seth verfiel, um ihn mit Verwendung jüdiſcher Hagada zum gnoſtiſchen Propheten zu erheben, ſo im Mandäismus auf den Täufer Johannes, der, weil die Taufe hier der von alters her geübte wichtigſte Ritus iſt, zum Heros eponymus des gnoſtiſchen Taufens beſtellt wurde.

Die Frage nach dem Urſprung der Mandäerlehre wird alſo zur Frage nach dem Urſprung der älteren, der oph. Gnoſis, und damit der Gnoſis überhaupt. Hier iſt nun eben kein gnoſtiſches Syſtem ſo geeignet, durch die treue Bewahrung und rituelle Ausbildung der gnoſtiſchen Grundgedanken in ihm auf die rechte einzig wahre und unmittelbare Quelle zu leiten wie das mandäiſche. Die Quelle aller „Gnoſis“ und namentlich die unmittelbare Quelle der ophitiſchen Gnoſis iſt nicht die Lehre des perſiſchen Zarathuſtra, nicht phöniziſches Heidentum, nicht die Theorie und Praxis der griechiſchen Myſterien, ſondern die alte, jetzt neu bekannt gewordene, babyloniſch-chaldäiſche Landesreligion, deren Kenntnis ſich in Meſopotamien und Babylonien, den Wohnſtätten der Ophiten, Peraten, Mandäer, bis in die nachchriſtlichen Jahrhunderte hinein erhalten hat und nun von den Gnoſtikern in myſtiſch-asketiſcher Ausbildung dem Chriſtentume gegenübergeſtellt wurde. Ueber den langen Beſtand der babyloniſchen Religion, natürlich der neubabyloniſchen Form (nicht der alten akkadiſch-ſumeriſchen und der älteren Stufe) bis in die nachchriſtlichen Zeiten, ſ. jetzt auch W. Anz, Zur Frage nach dem Urſprunge des Gnoſticismus (Leipzig 1897) S. 59 ff. Wir meinen das ausgebildete polytheiſtiſche Religionsſyſtem, welches wir jetzt aus den Ergebniſſen der aſſyriſch-babyloniſchen Keilſchriftentzifferung neu kennen lernen. Oben haben wir in einigen Beiſpielen die Übereinſtimmung gezeigt, wie mandäiſche Eigennamen aus altbabyloniſchen entſtanden ſind. Alle weitere Ausführung verbietet der Raum, ſ. jetzt auch Brandt, Mand. Rel. S. 182 ff. Schon a priori gewinnt man den Eindruck, daß die mandäiſche Bevölkerung von Himmel und Hölle ebenſo zahlreich iſt wie die altbabyloniſche. — Lehrreich iſt wieder das Faktum, daß die babyloniſche Götterwelt dem Namen nach unter die Dämonen (wie die 7 Planeten mit ihren echt babyloniſchen Namen) reſp. in die Hölle verwieſen iſt (z. B. Anatan der Höllenherrſcher, die altbabyloniſche Anat, Gattin des Anu. Die alten Namen ſind oft bedeutend entſtellt, auch mögen neue

Göttergeſtalten durch Verſelbſtſtändigung von Epithetis alter Götter entſtanden ſein. Aber die Grundgedanken und Hauptgeſtalten der mandäiſchen Lehre ſind durchaus getreu urbabyloniſch; am klarſten iſt dies bei Hibil Ziwas Höllenfahrt, dem Abbilde von Marduks Kampf mit der Tiâmat und dem Kingu, ſ. Jenſen, Mythen u. Epen 1900, S. 5ff., beſ. S. 22. Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895, S. 403ff.

Dieſem Ideenkreiſe iſt auch entlehnt, was man als das Chriſtlichſte im Mandäismus anzuſehen gewöhnt iſt und um deswillen man die Mandäer immer noch für eine Art von Chriſten halten könnte, der Erlöſer, überhaupt die Idee der Erlöſung und — — das Taufen! Die mand. Taufe kann nicht aus der jüdiſchen Proſelytentaufe und kann nicht aus der chriſtlichen als deren Übertreibung abgeleitet werden. Denn die beiderſeitige Tendenz iſt diametral entgegengeſetzt. Die chriſtliche Taufe dient der *πίστις*, die mandäiſche der *γνῶσις*. Die chriſtliche Taufe baſiert auf der *μετάνοια*, der ethiſchen Wiedergeburt und iſt die Inauguration einer ſittlichen Erneuerung des Herzens und Wandels nach dem Muſter des gottmenſchlichen Erlöſers, daher auch ihrem Weſen nach nur einmalig bei jedem Gläubigen. Die mandäiſche, die ſo oft wiederholte, iſt eine theurgiſch-magiſche Handlung und bezweckt eine immer zunehmende Einſicht in die Geheimniſſe des Lichtreiches durch Vermittelung des Elementes des Lichtkönigs, des Waſſers. Sie iſt weſentlich Kultus dieſes Elementes, das den Lichtäther des Lichtgottes bildet. Und woher dies? Daher, daß der mand. Lichtgott Mana rabbâ identiſch iſt mit dem babyloniſchen Gotte Ea, und Mana's wichtigſte Emanation Manda dĕ Hajje oder deſſen „Sohn" Hibil Ziva mit dem altbabylon. Marduk. Ea aber, der Gott der tiefſten Erkenntnis, der Vater des Mittlers Marduk, thront im Weltmeere, das Waſſer iſt alſo ſein heiliges Element, urſprünglich iſt aber Ea der glänzende Himmelsocean, eine Vorſtellung, die im Ajar-Jorâ und dem Himmelsjordan der Mandäer noch ſo deutlich durchſcheint. Marduk erſcheint, wie urſprünglich als Bekämpfer des Chaos und Weltbildner, ſo auch nachher zur Bekämpfung des Böſen in der Welt in verſchiedenen Inkarnationen, deren wichtigſte der Held des altbabyloniſchen Epos Gilgameš, der Löwenkämpfer, iſt. Er kehrt hier als Hibil Ziva und in deſſen Nachfolgern (Johannes z. B.) wieder. Die echt gnoſtiſche und ſchon nachexiliſch-jüdiſche Idee von der unermeßlichen, der Berührung mit der Materie widerſtrebenden Hoheit Gottes, die einen Mittler nötig macht, wird ans dem Verhältnis des Marduk zu Ea einerſeits und zur Weltentwickelung andererſeits geſchöpft. Marduk iſt als der „jüngere Bel" der Geſtalter des Chaos, die Hauptgottheit Babyloniens, weil die Lokalgottheit der Stadt Babylon. Er iſt, als Sohn des Gottes alles Wiſſens, bei den Mandäern zum Mandâ, der hypoſtaſierten Erkenntnis, geworden. — Auch die altbabyloniſche Götterlehre kennt einen Gott der Unterwelt, Mul-ge, und neben ihm eine weibliche Gottheit des Orcus, Allatu, die in der Höllenfahrt der Iśtar ſo deutlich hervortritt. Vgl. Alfr. Jeremias, Die babyloniſch-aſſyriſchen Vorſtellungen vom Leben nach dem Tode, 1887, S. 12ff. Von hier die mandäiſche Vorſtellung, die dann weiter nach dem Muſter des Planetenhimmels die Unterwelt in 7 Stockwerke teilt, wie die babyloniſche in der „Höllenfahrt der Iśtar" 7 Thore hintereinander hat. In Hibil Ziva's Höllenfahrt ſpiegelt ſich Marduks Weltſchöpfung und das Epos von Iśtars Höllenfahrt zugleich wieder. Der Lichtkönig ſitzt im hohen Norden, wie der Schemâl (شَمَال) der babyloniſchen „Sabier" in Harran und wie der Himmelskönig Ea. Darum beten ſowohl die Mandäer wie die Manichäer nach Norden gewandt. Genug der Vergleiche.

Die nächſte Verwandtſchaft mit der mandäiſchen Lehre hat die des Mani, der Manichäismus. Mani iſt ja in ſeiner Jugend ein Anhänger des babyloniſchen Mughtasilah, d. i. Täufer geweſen. Letztere ſind jedenfalls, wenn nicht mit den Mandäern identiſch, doch eine der älteren babyloniſchen Sekten, aus welcher ſich die mandäiſche Gemeinſchaft gebildet hat. Die paläſtinenſiſchen Hermerobaptiſten mit den Spielarten der Elkeſaiten, Nazaräer, Ebioniten ſind Sekten, in welchen die nach Weſten unter jüdiſchem und beſonders nabatäiſchem Einfluß verbreiteten babyloniſchen Ideen, namentlich die Idee des Mittlers und das damit zuſammenhängende heidniſche Taufweſen, ſchon in vorchriſtlicher Zeit Geſtalt angenommen und dann ſpäter im Gegenſatz zum Chriſtentume ſich behauptet haben. Johannes der Täufer gab der verbreiteten babyloniſchen Taufpraxis einen neuen ethiſchen Inhalt durch Verquickung mit der echt altteſtamentlichen Meſſiaserwartung und durch den ahnenden Hinweis auf den gleichzeitig ins Fleiſch kommenden wahren Erlöſer, und ſo wäre es bei dem von alters her regen, um den im Beginn der chriſtlichen Zeitrechnung namentlich durch die mächtigen handeltreibenden Nabatäer von Petra vermittelten Ideenaustauſch zwiſchen dem Oſtjordanlande und Babylonien auch nicht unmöglich, daß die babyloniſchen Täufer und Gnoſtiker von deſſen Wirkſamkeit ſchon in dieſer alten Zeit unmittelbare Kunde erhalten und ihn dann zu den Ihrigen gerechnet hätten, was er doch nicht war. Doch fehlt hier jede ſtichhaltige hiſtoriſche Kunde. Übrigens kann auch das zweite Sakrament der Mandäer, die Euchariſtie, nur als ein auf dem Boden der Naturreligion erwachſener Brauch, Verehrung der reinen Elemente und Gaben der Natur betrachtet werden, nicht als Verkehrung des chriſtlichen Myſteriums ins Heidniſche. Die urſprüngliche Lehre des Mani muß von der mandäiſch-gnoſtiſchen nicht ſehr verſchieden geweſen ſein, wie aus dem ſehr zuverläſſigen Berichte des gelehrten Arabers an-Nadîm in deſſen Fihrist genannten litterarhiſtoriſchen Sammelwerke noch ſo deutlich hervorgeht (ſ. d. A. Mani und die Manichäer). So ſtimmen die Benennungen der Äonen beiderſeits auffallend. Auch Mani benennt die Äonen mit dem hypoſtaſierten „Leben“, auch bei ihm ein „Lebensgeiſt“, روح الحياة rûḥ al-ḥajât, der Spiritus vivens der afrikaniſchen Manichäer bei Auguſtin, der Manda dĕ Hajjê der Mandäer; hier bei Mani kommt ſelbſt ein „finſteres Leben“ als ein Hauptdämon und Gegner des „Urmenſchen“ vor. Man denke auch an die valentinianiſche *Ζωή*. Die Rolle des Mandâ dĕ H. Hibil Ziwâ ſpielt hier der „Urmenſch“, der eigentliche manichäiſche Erlöſer. „Urmenſch“ iſt auch in der That ein mandäiſcher Name für das „erſte Leben“ (ſiehe oben). Der Kampf des manichäiſchen Urmenſchen mit dem Urteufel iſt das Gegenſtück zum Einrücken des Hibil in die Unterwelt, wie letzterer „ausgerüſtet mit der Kraft des Mana“ zu Krun hinabſteigt, ſo der Urmenſch mit den 5 Elementen des Lichtreiches angethan; wie erſterer den Krun in der „tiefſten Tiefe“ beſiegt, ſo ſchneidet der Urmenſch die „Wurzeln der Finſternis“ im Kampfe ab; wie Hibil wird auch der Urmenſch vorübergehend teilweiſe verſchlungen und wieder befreit u. ſ. w. Bei der Weltſchöpfung verwendet die mandäiſche Spekulation in den ihr eigenen mehrfachen und verſchieden alten Verſionen dieſes ſchon bei den alten babyloniſchen Prieſtern ſo beliebten Themas mehr Hilfsperſonen als Mani. Auch die Finſternis hat mehr Vertreter. Repräſentant ihrer Macht iſt bei Mani nur der „Urteufel“, denn der „Sindîd“, der große Archon, leitet nur die Menſchenſchöpfung; aber bei den Mandäern einmal Krûn (Karkum) und dann der Teufel Ur, der das Lichtreich ſtürmen will. Die urſprüngliche mandäiſche Lehre wird hier einfacher geweſen ſein und ſich mit der manichäiſchen noch mehr gedeckt haben. — Zu dieſem mehr gelehrten babyloniſch-chaldäiſchen Kontingent kommt nun im Mandäismus als eine ſehr breite Schicht der Vorſtellungskomplex der alten aramäiſchen Landesreligion, in die beſ. die zahlloſen Namen von Engeln und Teufeln gehören, welche gerade bei den niederen Volksſchichten ſehr gebräuchlich ſein mußten, wie wir aus den von Pognon ans Licht gezogenen mandäiſchen Zauberſchalen erſehen, die meiſten auf —el ausgehend, ſ. K. Keßler, Mani I (1889) S. XVII ff.; W. Anz a. a. O. S. 70 ff.

Das mandäiſche Religionsſyſtem hat, müſſen wir ſchließlich geſtehen, mehr ein allgemein religionsgeſchichtliches als ein ſpeziell theologiſches Intereſſe. Indeſſen ſo lange die „Gnoſis“ überhaupt in der Kirchen- und Dogmengeſchichte abgehandelt werden muß, und dies wird bei ihrer Bedeutung für die alte Kirche immer der Fall ſein, bewahrt die Mandäerlehre ihre hohe Wichtigkeit für die chriſtliche Theologie als dasjenige gnoſtiſche Syſtem, welches, von allen ablösbaren Zuthaten abgeſehen, die Urform der Gnoſis am getreueſten und ausführlichſten zugleich von allen bewahrt hat und die wahre Quelle aller Gnoſis, die hochausgebildete alte babyloniſche Religion, am beſten wieder erkennen läßt. Die Geſtalt der mandäiſchen Sakramente giebt endlich auch dem Forſcher nach der Geſchichte der chriſtlichen Sakramente, namentlich der Taufe, viel zu denken. **K. Keßler.**

Mandata de providendo ſ. d. A. Expektanzen Bd V S. 700, 45 ff.

Mande, Hendrik, geſt. 1431, myſtiſcher niederländiſcher Schriftſteller der Windesheimer Kloſtergemeinſchaft. — I. Quellen und Bearbeitungen — vgl. den A. Gerhard Groot (VII, 185 f.). a) Quellen: außer ſ. erſt ſeit einem halben Jahrh. teilweiſe wieder aufgefundenen Schriften nur die Lebensbeſchreibung von Joh. Buſch, Chronicon Windeshemense ed. Rosweyde 1621, jetzt beſte Ausgabe v. K. Grube in d. Geſchichtsquellen der Provinz Sachſen 1886, c. 43—45, u. andere Stellen im Regiſter. — Daraus ſind entlehnt die kurzen Mitteilungen bei Valerius Andreae bibl. belg. 1643, p. 362, und bei J. F. Foppens bibl. belg. Bruxell. 1739, p. 459. — b) Bearbeitungen. Ungeachtet M. zu den beſten Schriftſtellern in der niederländiſchen Landesſprache gehörte, iſt er doch erſt bekannt geworden, nachdem es W. Moll gelungen war, einige ſeiner Schriften aufzufinden. Letzterer veröffentlichte die von Mande geſchriebenen Traktate in ſeiner Biographie des Joh. Brugmann (Amſterd. 1854) im Anhang des erſten Bandes S. 260f.; derſelbe ſchrieb über ihn im Kalender voor Protestanten in Nederland 1860, und an verſch. Stellen ſeiner Kerkgeschiedenis van Nederl. voor de Hervorming 1867, II^2 208. 366f. II^4 1869, p. 47. 118. 156. 206. — Nach ihm hat J. G. R. Acquoy in ſ. Schrift het Klooster te Windesheim en zijn invloed, Utr. 1875 eine Lebensſkizze I, 260—271 gegeben, und wie Bd III das Regiſter S. 386 zeigt, ihn ſehr oft erwähnt. Später hat O. A. Spitzen im Katholiek 1886 geſchrieben: de Dordtenaar-Windesheimer H. Mande en een gedeelte van een zijner nog niet teruggevonden werkjes. I. Leyd. en Utr. 1886 p. 89f. 160f. — Danach ſchrieb J. C. van Slee de Kloostervereeniging van Windesheim, Leyd. 1874 und ſeinen Art. in AdB XX p. 165. — Das Wetzer-Welteſche K-L. hat ihn nicht behandelt; wohl aber dieſe RE ^{2}II, S. 720 (1878) in den Art. Hirſches Brüder v. gem. Leben. — c) Seine Schriften führt Buſch l. c. mit den ins Lateiniſche überſetzten Titeln auf, und überſetzt ins Lateiniſche eine ſeine Viſion betreffende S. 125f. Handſchriftlich aufgefunden ſind die meiſten der genannten und herausgegeben durch W. Moll a. a. O.; dann gab N. C. K. de Bazel 1886 een verloren geacht werkje van H. Mande, Leid. 1886, worüber Spitzen im Katholiek 91, N. R. d. III 1887, p. 26f. handelt; dann gab letzterer eine Schrift heraus im Katholiek p. 289—315, welche er ihm zuſchrieb, doch zog er daſ. 1887 p. 209f. ſeine Anſicht zurück; derſ. ſchrieb noch über die Abhängigkeit des Thomas v. Kempen von Mande in ſeiner Schrift über Thomas (Utr. 1880, p. 74f.). Noch erwähnt ihn vom litterarhiſtoriſchen Standpunkte Jonebloet in ſ. Geſchichte der Nederl. Letterkunde, Gron. 1889, II, 400f. Die beſte Monographie nebſt Abdruck neuer aufgefundener Schriften iſt die v. G. Viſſer, H. Mande. Bijdrage tot de Kennis der Noord-Nederlandsche Mystiek. 'S Gravenhage 1899 — eine äußerſt gründliche Behandlung aller in Frage ſtehenden Punkte. — Noch ſei erwähnt, daß durch Valerius Andreae l. c. der Schreibfehler Maude aufgekommen iſt; Foppens nennt ihn de Maude, Delprat H. van Maude; noch Leonard Wheatley in ſeiner Story of the Imitation, London 1901, giebt mit gänzlich falſchen Angaben S. 41 den Namen Maude.

II. a) Leben. Wenig iſt von Buſch (l. c.) über Henricus Mande de Dordraco, wie er ihn nennt, erwähnt. Als Buſch 1419 ins Kloſter Windesheim eintrat, lernte er Heinrich als Greis kennen; doch da er 1430 noch eine Reiſe nach Holland gemacht hat, kann er zwanzig Jahre früher nicht zu alt geweſen ſein. Endlich hat er Groot bei ſeinem erſten Auftreten 1380 gehört, und zwar als Hofſchreiber bei Wilhelm VI., Grafen von Holland. Mithin wird wie gewöhnlich geſchieht, ſein Geburtsjahr um 1360 anzuſetzen ſein. Über ſeine Herkunft iſt nichts bekannt; nur daß er von Jugend auf ſchwächlich und kränklich geweſen iſt; dieſer leibliche Zuſtand verblieb bis in ſein Alter; er war im Kloſter oftmals ſo ſchwach, daß er im hohen Chor nicht ſtehen konnte, ſondern in ſeinem Bett die heilige Kommunion empfangen mußte. Seine geiſtige Ausbildung zeigt ſich in ſeinem Stil und muß doch der Art geweſen ſein, daß er die Stellung eines Hofſchreibers (scriptor palacii) beim Grafen Wilhelm VI. und ſeiner Gemahlin Margarete auszufüllen befähigt war; die Zeiten der ſtellvertretenden Regierung für ſeinen Vater Albrecht waren in politiſcher wie kirchlicher Hinſicht nicht leicht. Doch machte er ſich in ſeinem Dienſte allen lieb und wert (carus et acceptus), wenn auch ein gewiſſes Selbſtbewußtſein bei ſeinem hochſtrebenden Geiſt nicht ausblieb.

Als Geert Groot vom November 1379 bis Oktober 1383 ſeine das Volk in allen Kreiſen tieferuſt aufregenden Bußpredigten hielt, konnte auch Hendrik ſich dem Einfluß dieſer religiöſen Bewegung nicht entziehen. Grootes wie die von deſſen Schüler Florenz Radewyn und anderen Brüdern in Deventer gehaltenen Predigten führten ihn unter ſchweren Krankheitsleiden in einen gewaltigen inneren Kampf; es fehlte nicht an Viſionen; das Bild des Gekreuzigten mit ſeinen Wundenmalen trat mahnend und warnend vor ſein inneres Auge, bis er endlich den feſten Entſchluß faßte, die Welt zu verlaſſen und Gott zu dienen (chron. p. 122) in lacrimas resolutus. Er kam nach Deventer, im J. 1391 (nach Spitzen 1393) — in den Zeiten der heftigſten Kämpfe zwiſchen den beiden großen Parteien; ob die dabei vorgefallene Ermordung von Aleyd van Poelgeeſt auf ihn mitbeſtimmend eingewirkt hat, ins Kloſter zu gehen, läßt ſich nicht beſtimmen. Doch zog er der freien Gemeinſchaft der Brüder vom gemeinſamen Leben die der durch Gelübde gebundenen Windsheimer vor, wie er ſelbſt es ausſpricht: „want in enicheit te wesen van buten, helpt diewijl totter enicheit van binnen ende maect enen mensch bequamer dat inwendige licht te ontfangen“ (ſo bei Viſſer, Beilage IV, fol. 12^v).

Von den Brüdern aufs freundlichſte aufgenommen, in tiefem Mitleid über ſein körperliches Leiden und in ehrfurchtsvoller Begegnung wegen der zahlreichen Viſionen, durch die er ausgezeichnet erſchien, wurde er doch erſt 1395 eingekleidet, und zwar am 11. Nov., wie das Verzeichnis der Windesheimer Brüder bei Acquoy l. c. III, 268 angiebt. Was der Grund dieſer Verzögerung geweſen, ebenſo weshalb er nur redditus, nie canonicus geworden — ex certis causis ad ordines sacros non potuit promoveri (Buſch l. c.), iſt nicht bekannt; möglich, daß es wie Viſſer vermutet, wegen ſeines durch und durch kranken Körpers und der damit verbundenen Leidensanfälle geſchehen iſt; er verweiſt (a. a. O. p. 16) auf einige bezügliche Stellen ſeiner Schriften: plach diewijl siec te wesen, ende sonderlinghe grote pine te liden in allen sinen leden, also dat hem diewijl dochte dat hi van groter pinen sijn sinne verliesen soude".

Er trat ein mit Reynerus von Arnheim, der wegen ſeiner ſchönen Stimme zum Kantor gemacht, als welcher er, wenn er geſund war, ſtets der erſte und letzte im Chor war; er ſtarb 1454. Als Kloſterbrüder fand er den trefflichen Prior Vos von Heusden, Arnold von Calcar, Werner Keynkamp, Gerrit Delft, von Muldevigk, Gerlach Petersz, Johann Schuttken.

Sein Siechtum und ſeine Zufälle ertrug er mit großer Geduld unter dem Mitleid und der liebevollen Pflege der Brüder. Die Meſſe konnte er nie ohne Thränen hören; empfing er ſelbſt die Euchariſtie, ſo ſchien er in laecrymas resolutus, ſo daß der Fußboden wo er ſtand und ſeine Kleider von Thränen naß waren. Ging er durch den Kloſterumgang, ſo geſchah es mit nach oben gerichteten Augen und Händen, um zu zeigen, daß ſein Reich, dem er angehöre, nicht von dieſer Welt ſei. Bei ſolchem nervöſen und leidensvollen körperlichen Zuſtande, bei ſeinem Gefühlsleben, in welchem er ſtets ſich in die überirdiſche Welt verſenkte, blieben Verzückungen nicht aus und glaubte er himmliſcher Viſionen gewürdigt zu ſein. Daher allſeitig die Ehrfurcht vor ihm, mit welcher man ihm begegnete. Einen großen Teil erzählt Buſch; die von ihm am Tage der Himmelfahrt Mariä erlebten hat er ſpäter in der Landesſprache aufgeſchrieben; von Buſch iſt das Schriftchen ins Lateiniſche überſetzt. Auch ſonſt hat Buſch, der ihn perſönlich lange Zeit gekannt, aus ſeinen Viſionen manche ſehr liebliche erzählt; derſelbe wurde auch von Mande zu der durch ihre Viſionen bekannten Lidwina von Schiedam (zu vgl. Moll in Joh. Brugmann II, 108 ff., in ſ. Kerkgesch. II^{2}, 356, II^{4}, 117 f., und Hirſche in ſ. Prolegomena zu Thomas Imitatio II, 1, S. 317) geſchickt, um ihr ſein Buch über ſeine Viſion zu bringen.

Seine Beſchäftigung im Kloſter war das Abſchreiben und Illuminieren von Handſchriften; nach beiden Seiten beſaß er eine große Fertigkeit und einen guten Ruf. Selten verließ er das Kloſter, nur wenn es im Dienſte desſelben geſchehen mußte.

Doch hat er, wie es ſcheint kurz vor ſeinem Tode, noch mit Buſch zuſammen eine Reiſe durch Holland nach Delft gemacht. Zu welchem Zweck erwähnt B. nicht; es war im Auftrage des Windsheimer Kloſters. Ob um Streitigkeiten zu ſtiften, oder im Anſchluß an das Generalkapitel oder wegen der ſtreitigen Biſchofswahl, oder zu einer Viſitation, wie Buſch dergleichen viel zu machen hatte, iſt ſtreitig. Acquoy und Viſſer gehen hier auseinander. Zu Sion bei Beverwijk, welches Kloſter durch ſeine Hilfe und Rat errichtet wurde, erkrankte und ſtarb er, 1431 im Spätjahr, nicht wie früher gewöhnlich angeſetzt wurde 1430, weil er in einer von ihm erlebten Viſion den erſt 11. Juni 1431 geſtorbenen Wermbold von Utrecht noch geſehen hat.

b) Mandes Schriften ſind wie Buſch a. a. O. berichtet, alle in franceno et teutonico von ihm ſchön geſchrieben für die Brüder inner- und außerhalb des Kloſters übergeben. Es werden von B. (l. c. p. 124) 14 mit ihren lateiniſchen Titeln aufgeführt. Ungeachtet er einer der beſten Schriftſteller in der Landesſprache war, ſo daß auch Jonkbloet in ſeiner Litteraturgeſchichte ihm wegen ſeiner blühenden Sprache, ſeines gewandten Stiles und ſeiner beſonderen Verſtändlichkeit vor anderen Myſtikern Beachtung widmet, ſind ſie wenig bekannt geworden. In ſeiner myſtiſchen Anſchauungsweiſe iſt er ſehr von Ruysbroeck beeinflußt, oft bis auf den Ausdruck, ja er ſcheint deſſen Schriften ſich völlig zu eigen gemacht zu haben, wie dies aus der großen oft wörtlichen Übereinſtimmung ganzer Traktate hervorgeht; doch iſt er einfacher, weniger zu allegoriſchen Ausführungen geneigt. Den Namen eines Nordholländiſchen Ruysbroeck führt er mit vollem Recht. Seine Schriften wurden anfänglich viel geleſen, aber ſein Name war unbekannt, da er ſeinen Schriften nicht vorgeſetzt war. Erſt ſeit 1854 ſind dieſelben wieder aufgefunden und allmählich von ihren Findern herausgegeben. Mit Hilfe der von Buſch angeführten Titel hat zuerſt Moll in ſeinem Johannes Brugmann I, S. 259 f. (ſ. oben) einige aufgefunden.

Die jetzt bekannten ſind folgende: 1. Nach Buſch: Liber unus, quomodo veterem hominem cum actibus suis exuere debemus et Christo nos unire, habens novem capitula. Dies iſt zuerſt von Viſſer in Brüſſel aufgefunden und in ſ. Beilage

S. 1 abgedruckt, mit der Überſchrift: hier beghint een devoet boexken, hoe dat wij wt selen doen den ouden mensche mit sinen werken ende ons mit cristo overnids warachtighe doechden sellen verenighen mit Anknüpfung an Eph 4, 22 ff. — 2. Liber de intimis domini nostri Jesu Christi et septem viis quibus itur ad ea, habens XV cap. Aus einer Handſchrift in Gaesdonck von Pater S. Becker gefunden, von C. K. de Bazel (Leiden 1886) herausgegeben, aus der oben sub 1 gen. Handſchrift neu und vollſtändig herausgegeben von Viſſer, Beilage 2 S. 18 f.; eine dritte Handſchrift hat nur einen Teil. Das vollſtändige Buch beginnt: hier beghint een devoet boexken vanden binnensten ons liefs heren jhesu cristi. Die Unterſchrift dagegen lautet vollſtändiger: hier eyndet een devoet boecskijn vanden binnensten ons liefs heren ihesu christi ende hoemen daer in comen mach ende wat weghe daer in leiden. Mande knüpft hier an Bonaventuras Schrift de septem itineribus aeternitatis an, eines Teils ſeines größeren Werkes itinerarium mentis. Mandes Schrift geht aus von Jeſu Wort Mt 11, 28: Kommet her zu mir, und vergleicht den Weg mit der Wanderung in eine von einem Gebirge umgebenen Stadt, zu welcher verſchiedene Wege führen. — 3. Liber de perfecta amoris altitudine et de viis ad eam perveniendi XIII habens cap., von Viſſer aus der Brüſſeler Handſchrift abgedruckt mit der Aufſchrift: hier beghint een devoet boexken vander volmaecster hoecheit der minnen ende hoemen dair toe sal pinen te comen. Der von Spitzen im Katholiek 1887 veröffentlichte Traktat unter dem Titel „een spiegel der volkommenheit“ hat derſelbe ſpäter dem Henricus von Erp zugeſchrieben; ebenſo iſt die von G. H. v. Borſſum Waalkes im Archief voor Nederl. Kerkgesch. 1896 veröffentlichte Schrift „van den gheesteliken opganc der sielen ende van hoere vuericheit“ nicht von Mande. Ein heiliges Leben iſt ein Zeichen der Gnade Gottes. An den Tugenden iſt die Liebe zu erkennen, nicht an ihrer Süßigkeit des Gefühls; die Liebe hat ein zwiefaches zu fürchten, daß wir ihrer nicht würdig ſind und daß wir den Liebenden nicht genug lieb haben. Alle Hinderniſſe der Selbſtſucht, der Genußſucht, der Leiden ſind zu überwinden durch das Gebet. — 4. L. de sapida sapiencia XII habens cap. Viſſer findet dieſes Buch in einer Amſterdamer Handſchrift unter dem Titel: van den VII gaven des heiligen geest ende eerst van der gave der smakender wijsheit. Über die ſieben Gaben haben die myſtiſchen Schriftſteller ſeit dem heiligen Bernhard gern gehandelt. Im Anſchluß an Ruysbroeck van den gheesteleken tabernacule, doch kürzer und ohne allegoriſche Ausdeutungen, einfacher hat Mande geſchrieben, wie man zu dem inwendigen Licht der Wahrheit komme, und wie die Hinderniſſe zu überwinden ſind. — 5. Speculum veritatis, in der Amſterd. Handſchrift: Een spiegel der waerheit, abgedr. bei Viſſer Beilage 5. Wir ſelbſt können nicht in den Spiegel der Wahrheit ſehen; der hl. Geiſt muß dazu helfen. Je mehr Selbſterkenntnis deſto mehr Verlangen nach Gott, der ſeine vollkommene Liebe in Wort und That offenbart. — 6. L. de luce veritatis, in derſ. Handſchrift.: dat boec van den licht der waerheit. Jeder Menſch bedarf es; durchs göttliche Licht empfangen wir es; es iſt nicht aus Büchern zu lernen, ſondern in reinen Herzen zu erfahren, was geſchieht durch Gnade. Die Gelehrten wiſſen oft viel, vom Licht der Wahrheit wenig. — 7. L. de tribus statibus hominis conversi, in quibus consistit perfectio vite spiritualis; in der Urſprache abgedr. bei Moll l. c. I, 263 ff.: hier beghint een boecskijn van drien Staten eens bekierden mensche, dairin begrepen is een volcomen geestelik leven. Es iſt dies die bekannteſte und bedeutendſte Schrift M.s, daher oft abgeſchrieben, freilich mit verſchiedenen Auslaſſungen (ſiehe bei Moll a. a. O.). Auch hier iſt der Anſchluß an Ruysbroeck unverkennbar. Mande handelt in der Einleitung auf Grund von Joel 2, 12. 13 von dem Weſen der Bekehrung als eines innerlichen Vorganges in drei Ständen (Stufen) das werkende, ynnighe und ſchouwende Leben (activa, devota, contemplativa). Das erſte iſt ein ſterbendes L., indem wir die Sünden zum Sterben dahingeben lernen, die Tugenden üben, unſere Natur unterdrücken mit der Buße (Faſten, Wachen, Beten, Werken der Barmherzigkeit) und mit auswendiger Arbeit na bescheydenheit (discretio, beſonnene Entſcheidung). In vier Punkten iſt es gelegen, durch ſieben Tugenden wird es vollkommen angeeignet, ſechs Gefahren ſind dabei hinderlich. Das ynnighe Leben iſt innig zwiſchen ſich ſelbſt und Gott, iſt umgekehrt bei ſich, ſieht nicht nach außen, zerſtreut ſich nicht in Beſchäftigung mit leiblichen oder ſinnlichen Dingen, vielmehr entäußert es ſich ſelbſt und hängt an Gottes Liebe. Dies Leben iſt eine Wanderung über die Zeit in die Ewigkeit, ein Genießen göttlicher Gegenwart, Freude, Friede und Freiheit im hl. Geiſt. Hier gilt es im Schweigen auf Gottes innerliche Stimme hören, und ſeine Gaben empfangen und mit ihnen wirken. Dabei eingedenk bleiben des heiligen Lebens unſers Herrn, als der ein Muſter und Spiegel aller Heiligkeit iſt, alle unſere Leiden auf ſeine beziehen (trecken), nicht bloß ſeines äußeren Leidens, ſondern vor allem ſeiner Liebe, in der er Menſch geworden iſt, opdat hy ons gode = godlik maken mochte. Darin beſteht das Mitleiden, die compassio. Die Leichtfertigen können daran zur Innigkeit erweicht werden, die Demütigen (die Turteltauben) und Angſtvollen finden ein Neſt zu ihrem Vertrauen und Schutz für ihre Seufzer und Gedanken zur Seligkeit. Endlich das ſchauende Leben iſt ein mynlic Entſinken des Geiſtes in den Abgrund der Gottheit und eine Vereinigung mit ihm vermittelſt der Nachfolge der Güte Gottes, eine Ledigkeit von äußeren Geſchäften und über alle Unledigkeit (onlede = Beſchäftigung) hinaus in die Ewigkeit. Es beſteht alſo in Abkehr von zeitlichen Dingen — im Genießen Gottes und göttlicher Einſprache (inghewoirdicheyt) — in einer Erhobenheit in die Ewigkeit und in dem hellen Anſtarren der bloßen Gottheit (claer aenstarren der bloser godheid), oder in einem Erkennen der ewigen Gottheit. Dazu gehören 7 Punkte: hohe Begierden, Jubilieren, Ruhen und Fühlen, innige Gedanken, Ausdauer (bybliven), Schauen und Genießen. Drei Hinderniſſe ſind zu überwinden: Es fehlt uns völliges Abſterben in der Selbſtverleugnung; die geiſtliche Gemächlichkeit; dagegen findet ſich Selbſtbehagen und eigne Weisheit. Nur durch unſere verhevenheit ons selves — Selbſterhobenheit überwinden wir; daß wir niets niet uns zuſchreiben, in allem vom Geiſte Gottes getrieben ſein; daß wir ganz Gott in uns fühlen, und nichts von der Kreatur; dies alles geſchieht durch die Gnade, die durchs Gebet erlangt wird. Vollkommen ſein wie unſer Vater, iſt das Ziel alles Strebens. Wer nicht vorwärts ſtrebt, bleibt zurück. Was an dieſer Vollkommenheit hindert, ſollen wir ſcheuen. Werke, außerhalb der Liebe gethan, ſind nicht verdienſtlich zur Erlangung des ewigen Lebens. Ein ſolcher Menſch kann nicht verloren gehen, denn er hat das Ende vor Augen und die Urſache des Werkes, Gott, dem er alles zuſchreibt. — In dieſer Schrift hat Mande ſeine Geſamtauffaſſung niedergelegt; in einzelnen Traktate hat er einzelne Teile beſonders behandelt. — 8. Amorosa querela amantis anime ad deum suum pro liberatione tenebrarum defectuumque suorum. In mehreren Handſchriften iſt dieſes innigſte Geſpräch der Seele vorhanden, u. d. T.: hijr begiijnt ene claghe of enighe sprake der mynnender sielen tot horen brudegom om verloest to — werden van horen gebreken. Abgedruckt von Moll im Kalender voor Protestanten in Nederl. 1860 p. 113f. Auf die Frage, was die minnende Seele wolle, antwortet ſie, der Herr wiſſe um alles. Sie dürfe nicht verzweifeln; gerade die angefochtenen werden öfter heimgeſucht, damit ſie mehr hoffen auf des Herrn Hilfe, auf ſein Verdienſt und Barmherzigkeit, als auf ihre guten Werke. Ich ſchlummere nicht. Dies der Troſt, der zum Dank führt. — 9. Allocutio brevis amantis anime cum amato suo, bei Moll, Joh. Brugmann I, 310f. unter dem Anfangswort: hier beghint een corte enighe sprake der minnender sielen mit haren gheminden. Eine kurze, in ſchöner Sprache geſchriebene Bitte der Seele an ihren Herrn dat zij geheel aan zijn dienst moge zijn gewijd. Sie ſoll nicht ruhen, ſondern trachten, Liebe wieder zu geben. „also gheeft mine devocie ende ynncheyt dy dy selven weder." — 10. L. de praeparatione interne nostre habitationis, abgedruckt bei Moll a. a. O. I, 293f. „h. begh. een dev. boecskijn van der bereydinghe ende vercieringhe onser inwendigher woeninghen". Im Anſchluß an ps. 31. 13f. (vulg.): der Herr hat Zion erwählt und Luſt daſelbſt zu wohnen, giebt er eine ausführliche Allegorie von der Wohnung, welche gereinigt werden muß durch die Beichte, geſchmückt mit Tugenden zum Empfang; er ſchildert das Bett, Kopfkiſſen, Laken — also dat wy op ons selven noch op onse werke ende verdiensten ons niet verlaten, vielmehr op sinen verdiensten ende op sine passien. Op dat kussen een schoone hoofddoek d. w. z. waarachtig geloof in de h. Schrift. Liefde moet als een deken alles bedekken. Außerdem muß ein Tiſch, Stuhl zum eſſen und trinken da ſein, eine Thür, Thürhüter, damit man ungeſtört verkehren könne. — 11. Dialogus sive collocucio devote anime cum deo amato suo et responsio ejus ad animam devotam. Dieſe Schrift iſt bis jetzt noch nicht aufgefunden. Von Moll und Viſſer wird in einer dreiteiligen Handſchrift in der kgl. Bibl. zu Amſterdam (1 G. 10) der dritte Teil als die von Buſch bezeichnete nach Inhalt und Sprache als Schrift Mandes vermutet; Viſſer giebt den Inhalt an und hat einige Stellen abdrucken laſſen. — 12. L. de raptibus et collocucionibus cum deo et dei secum, decem habens cap. secundum decem revelaciones diversis temporibus sibi factas. Dies Buch, welches nach dem Titel eine Sammlung von Viſionen enthalten haben muß, iſt noch nicht aufgefunden; ob Spitzen einige Stücke aus demſelben gefunden hat, iſt nicht zu erweiſen. Ob es die von Buſch ins Lateiniſche überſetzte apocalipsis iſt, und es das von Mande durch Buſch an die Frau Lidewyde von Schiedam geſandte iſt, läßt ſich nicht feſtſtellen.

In dem Nederlandsch Archief voor Kerkgesch. 1901, p. 249 ff. veröffentlicht G. Viſſer aus der genannten Amſterdamer Handſchrift fol. 86 bis 97 einen Abſchnitt unter der Überſchrift: een mynlike vuerighe begerte der ynniger zielen tot horen gemynden here . . . Viſſer vermutet die unter 11 genannte Schrift dialogus. Auf die Anrede der Seele folgt dann: die stemme des ghemynden heren, hoe hi der inniger zielen leert, hoe si in hemovergeformt west, danach hoe die ynnige ziele begest van horen gemynden here opgetogen te werden, ſodann die stemme des mynliken heren hoe hi der ynniger zielen leert van ynnigen leven; im Anſchluß hieran die stemme der ynniger zielen, und wieder die stemme des mynliken heren om der ynniger zielen te leren. — Danach folgen in der Handſchrift noch ſechs Geſpräche der Seele, alle ähnlichen Inhalts, und da die Abſchrift plötzlich abbricht, vermutet V., daß noch drei hier früher geſtanden haben und verloren gingen, oder daß die Abſchrift nicht vollendet iſt. Er vermutet weiter, daß wir hier die unter 12 genannte Schrift de raptibus und die erſten ſieben der decem revelationes haben. Der Beweis daß es Mandes Schrift ſei, läßt ſich, da jede Bezeichnung des Verfaſſers fehlt, nicht geben. Aber Inhalt, Sprache und Gedanken ſtimmen durchaus mit Mandes ſonſtigen Schriften.

Schließlich ſei noch nach brieflicher Mitteilung bemerkt, daß eine Überſetzung der von Buſch genannten Apokalipsis gefunden ſein ſoll. Doch iſt ſie noch nicht herausgegeben.

Von den bei Buſch genannten 14 Titeln ſind im voranſtehenden zwölf behandelt. Es fehlt Nr. 11: De vita spirituali et devota in quibus consistit, et ejus impedimenta und Nr. 12: De vita contemplativa, in quibus consistit et ejus impedimenta. Dieſe ſind noch nicht aufgefunden. Es werden weſentlich Bearbeitungen der betr. Abſchnitte der Schrift de tribus statibus (Nr. 7) ſein.

Die von G. H. Vorſſum Waalkes gefundene, im archief von Nederl. Kerkgesch. 1896 mitgeteilte Schrift aus einer Amſterd. Hdſchr., „van den gheesteliken opganc der sielen ende vanhoere vuericheit“, enhält einen Abſchnitt, welcher überſchrieben iſt: „hoe die siele vermits bedinghe van gode vercyget heilige ghepeynsen, wt cantica rcs.“ Doch ſtimmt dieſe Schrift mit keinem der von Buſch mitgeteilten Titeln. Sie tragen zwar den Geiſt der modernen devotio, aber mit Sicherheit kann ein Nachweis ihrer Abfaſſung durch Mande nicht geführt werden.

Omnes libros ſagt Buſch a. a. O. S. 125 propria manu pulchre descriptos librario reliquit. Nach damaliger Sitte — wie Thomas v. Kempen ſagt: — nesciri ama — ſchrieb der Verfaſſer ſelbſt ſeinen Namen nicht dazu. Solange ſeine Zeitgenoſſen lebten, kannte man ſie und ihre Verfaſſer. Die Nachwelt mit den kirchlichen Kämpfen über die Reformation, die Aufhebung vieler Klöſter brachte den Urheber wie ſeine Schriften in Vergeſſenheit.

Seine Myſtik wird von Viſſer a. a. O. meiſt im Anſchluß an ſeine von ihm herausgegebenen Hauptſchriften dargelegt. Beſondere Eigentümlichkeiten bietet ſie nicht. Gewürdigt hat ihn im Vergleich mit Gerlach Peters (ſ. VI^3 S. 604 f.) auch A. Auger in ſeiner Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge in Mémoires couronnés et autres mémoires publiés per l'académie royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique; collect. 1 in 8°, tome XLVI; Bruxelles 1892, S. 30. Es unterſcheidet ſich Mande von Gerlach Peters und anderen Geiſtesverwandten beſonders dadurch, daß er bei ſeinen viſionären Geiſtesvorgängen alles äußerlich im Geiſte anſchaut, ſich vergegenwärtigt und in dieſe Bilder des Geiſtes ſich mit ſeinen Gedanken anbetend und ſinnend verſenkt. Mit Recht iſt Mande in neuerer Zeit nicht bloß wegen ſeines Schreibens in der Mutterſprache, ſondern auch wegen des — im Verhältnis zu Ruysbroeck, von welchem er ſeine Abhängigkeit nicht verleugnen kann — doch viel einfacheren und ſchlichteren, aber doch auch tiefen Inhalts gewürdigt worden. Der Zuname: der Nordniederländiſche Ruysbroeck kann ihm mit Recht beigelegt werden, wenn er auch die großartigen Konzeptionen und die Tiefen ſeiner Spekulationen bei weitem nicht erreicht hat. Mande iſt bibliſcher, kirchlicher in ſeiner geſamten Denkweiſe und bildet ſo einen Übergang zur praktiſchen Myſtik, beſonders zu Thomas von Kempen. Der Einfluß Geert Groots nach dieſer Seite iſt nicht ohne Frucht geblieben. **L. Schulze.**

Mandelbaum ſ. d. A. Fruchtbäume Bd VI S. 304, 57.

Manegold von Lautenbach (geſt. nach 1103). — W. v. Gieſebrecht, Ueber Magiſter Manegold von Lautenbach und ſeine Schrift gegen den Scholaſticus Wenrich: SMA 1868, II S. 297—330 (grundlegend); derſ., Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit III, 5. Aufl., Leipzig 1890, S. 1054; H. Floto, Kaiſer Heinrich IV. und ſein Zeitalter, 2. Bd, Stuttgart 1856, S. 154 f. 289; A. Fr. Gfrörer, Pabſt Gregorius VII. und ſein Zeitalter, 7. Bd., Schaffhauſen 1861, S. 793 f.; P. Ewald, Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach: FdG XVI, Göttingen 1876, S. 383—385; W. Wattenbach, Manegold von Lautenbach: ADB 22. Bd, Leipzig 1884, S. 183; Paulus, Études nouvelles sur Manegold de Lautenbach: Revue catholique d'Alsace 1886, p. 209—221, 279—289, 337—345; K. Francke: MG, Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, tom. I, Hannover 1891, S. 300 bis 302; W. Martens, Gregor VII., ſein Leben und Wirken, Leipzig 1894; C. Mirbt, Die Publiziſtik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; E. Dümmler, Zu Manegold von Lautenbach: NA XXIII, 1897, S. 769 f; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutſchen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. (Jahrbücher der deutſchen Geſchichte), 3. Bd, Leipzig 1900, S. 511—520; J. A. Endres, Manegold von Lautenbach. Ein Beitrag zur Philoſophiegeſchichte des 11. Jahrhunderts: Hiſtoriſch-politiſche Blätter 127. Bd, München 1901, 6. H., S. 389 bis 401, 7. H., S. 486—495.

Manegold, geboren um 1060, trat in jungen Jahren in das kleine Kloſter Lautenbach bei Gebweiler im Elſaß (Contra Wolfelmum, praefatio), wo er ſich das Vertrauen des Propſtes Hermann erwarb (Ad Gebehardum, praefatio). Nach der Zerſtörung des Kloſters durch Parteigänger Heinrichs IV. iſt Manegold eine Zeit lang heimatlos umhergeirrt, wandte ſich dann c. 1086 nach Baiern, fand in dem Kloſter Raitenbuch Zuflucht und wurde hier zum Dekan gewählt (Gerhoh v. Reichersberg, Dialogus de differentia clerici saecularis et regularis: Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus, Augustae Vindelicorum 1721, II, 2 p. 491). Schon 1090 aber war er wieder im Elſaß, um nun in dem Kloſter Marbach bei Colmar, das unter ſeiner Mitwirkung gegründet wurde (Annales Argentinenses a. 1090, MG SS XVII, p. 88), eine langjährige, von Papſt Urban II. anerkannte (Jaffé Reg. Nr. 5629 cf. Pez. l. c. VI, 1 [= Codex diplomatico-historico epistolaris] p. 297) Wirkſamkeit zu finden. Als dieſer das Kloſter 1096 beſtätigte, bekleidete Manegold bereits die Stelle des Präpoſitus — ihr ging eine Lehrthätigkeit voraus, wenn ſich nicht die Bezeichnung Magister scholarum auf frühere Zeiten bezieht — und hat ſie noch im Jahre 1103 inne gehabt (Jaffé Nr. 5949). An einem 24. Mai iſt er geſtorben. Sein energiſches Feſthalten an der Oppoſition gegen Heinrich IV. noch in der letzten Periode ſeines Lebens beweiſt die Thatſache, daß er von dieſem im Jahre 1098 gefangen geſetzt wurde (Bernold, chronicon z. d. J., MG SS V p. 466, 9 ff.).

Der große Erfolg der Flugſchrift des Scholaſtikus Wenrich von Trier (vgl. d. A.) war der unmittelbare Anlaß für die Abfaſſung von Manegolds, dem Erzbiſchof Gebhard von Salzburg gewidmeten, umfänglichen Traktat. Dieſer Liber ad Gebehardum, von K. Francke erſtmalig herausgegeben: MG Libelli de lite, tom. I, p. 308—430 — vgl. außerdem über die Manegoldhandſchrift A. Holder, Die Handſchriften der Großherz. badiſchen Hof- u. Landesbibliothek in Karlsruhe, Karlsruhe 1895, III, p. 117 f. — iſt noch zu Lebzeiten Gregors VII. entſtanden, aber erſt nach deſſen Tod (25. Mai 1085) und auch erſt nach der Schrift gegen Wolfhelm publiziert worden. Manegold zeigt ſich in dieſer Streitſchrift als ein fanatiſcher Vertreter der gregorianiſchen Partei, iſt maßlos in ſeinen Angriffen und ſteht hinter ſeinem Gegner weit zurück (Mirbt, Publiziſtik S. 26 ff.). Das Vorgehen Heinrichs IV. auf dem Wormſer Konzil am 24. Januar 1076 (vgl. Bd VII S. 103, 31 ff.) wird von ihm ſcharf verurteilt (Publ. S. 142 f.) und in Bezug auf die Exkommunikation des deutſchen Königs 1080 die unbedingte Autorität einer kirchlichen Zenſur geltend gemacht (Publ. S. 154). Von beſonderem Intereſſe ſind ſeine Bemühungen, die Abſetzung Heinrichs durch Gregor zu rechtfertigen. Daß er aus der Geſchichte den Nachweis zu führen verſucht, daß dieſem Vorgang zahlreiche Präcedenzfälle zur Seite ſtehen, war eine damals viel geübte Taktik. Aber Manegold begnügte ſich damit nicht, ſondern unternahm den Verſuch einer prinzipiellen Verteidigung von dem Boden radikal demokratiſcher Anſchauungen aus. Das Königtum iſt ihm nämlich keine Ordnung Gottes, ſondern ein durch das Volk übertragenes Amt, das Verhältnis zwiſchen König und Volk iſt das des Vertrages. Hat der Fürſt die ihm verliehene Macht gemißbraucht, ſo iſt der andere Kontrahent, das Volk, befugt, auch ſeinerſeits von dem Vertrag zurückzutreten und das Unterthanenverhältnis zu löſen. Der Fürſt ſteht dem Volke gegenüber wie der Schweinehirt ſeinem Herrn. Wie der Schweinehirt mit Schimpf und Schande verjagt wird, wenn er untauglich iſt, ſo wird der Regent entlaſſen, der ſeinen Verpflichtungen nicht nachkommt (Publiziſtik S. 227 ff.

547 f. vgl. 453). Manegold verteidigte dieſen Grundanſchauungen gemäß das Recht des Papſtes, die Deutſchen von dem Heinrich IV. geleiſteten Treueid zu entbinden, ohne freilich über das Verhältnis der Ausübung der Volksſouveränität zu dem Akt der päpſtlichen Eidlöſung klar zu ſein (Publ. S. 230—233). Auch die gregorianiſche Geſetzgebung betreffend den prieſterlichen Zwangscölibat fand Manegolds Unterſtützung (Publ. S. 299 f.). In der Kontroverſe über die Wirkungskräftigkeit der von Simoniſten verwalteten Sakramente nahm er einen vermittelnden Standpunkt ein (Publ. S. 400. 417); das Recht der Anwendung äußerer Gewalt gegen Häretiker, und die Anhänger Heinrichs galten ihm als ſolche, ſtand für ihn außer Frage (Publ. S. 456. 459); eingehend hat er das Problem der Laieninveſtitur im Sinne Gregors VII. behandelt (Publiziſtik S. 483—489). — Das gegen Manegold gerichtete polemiſche Gedicht des Hugo orthodoxus (ed. E. Dümmler, libelli de lite I, p. 430 f.) und das vielleicht gegen ihn ſich wendende Fragment von Nr. IX der Schriften der ſchismatiſchen Kardinäle gegen Gregor VII. und Urban II. (ed. K. Francke, libelli de lite II, p. 421 f.) haben wahrſcheinlich den Kardinal Hugo den Weißen (vgl. d. Art. Bd VIII S. 431 ff.) zum Verfaſſer (vgl. Publiziſtik S. 66 f.).

In dem Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem (ed. A. Muratori, Anecdota tom. IV, Patavii 1713, p. 163—208; Praefatio, Inhaltsangabe, cap. 22—24: libelli de lite I, p. 303—308) bekämpft Manegold die von Wolfhelm vertretene Annahme einer Vereinbarkeit der Lehren der alten Philoſophen mit dem chriſtlichen Dogma (Gieſebrecht a. a. O. S. 298). Über die Abhängigkeit dieſer Schrift von Petrus Damiani vgl. Endres a. a. O. S. 489 ff. —

Manegold von Lautenbach iſt oft mit jenem, wahrſcheinlich ebenfalls dem Elſaß entſtammenden, Philoſophen Manegold (Histoire littéraire de la France, t. IX, Paris 1750, p. 280—290) verwechſelt worden, der, c. 1030 geboren, zuerſt in Deutſchland als Lehrer thätig war und dann zwiſchen 1070 und 1090 in Frankreich durch ſeinen Unterricht, in dem ihm ſeine Gattin und ſeine Töchter zur Seite ſtanden, ſich großes Anſehen erwarb und ca. 1090 in ein Kloſter eingetreten iſt (Gieſebrecht a. a. O. S. 304 bis 312). **Carl Mirbt.**

Mangold, Wilhelm, geſt. 1890. — Bis zum Auguſt 1877 reichende autobiographiſche Aufzeichnungen im Album professorum der evangeliſch-theologiſchen Fakultät zu Bonn. Proteſtantiſche Kirchenzeitung 1890, Nr. 17.

Wilhelm Julius Mangold iſt am 20. November 1825 in der kurheſſiſchen Hauptſtadt Kaſſel geboren und verlebte in dem kinderreichen Elternhauſe eine glückliche Jugendzeit. Der Vater, Obermedizinalrat Dr. Karl Mangold, war ein vielbeſchäftigter Arzt, der noch ſein 60jähriges Doktorjubiläum in geiſtiger Friſche feiern konnte. Auf den Einfluß der frommen Mutter führte der Sohn ſeinen früh gereiften Entſchluß zurück, ſich dem Dienſte der evangeliſchen Kirche zu widmen, um dereinſt, womöglich in einer Landgemeinde, das Evangelium verkündigen zu können. Der Vater widerſetzte ſich dieſem Plane nicht, ließ ſich aber verſprechen, daß Wilhelm ſeine akademiſchen Studien gründlich treiben und mit der Erlangung eines akademiſchen Grades abſchließen wolle. So verließ M. denn Oſtern 1845 als primus omnium das Kaſſeler Gymnaſium, um zunächſt in Halle evangeliſche Theologie zu ſtudieren. Nachdem er hier zwei Jahre lang außer ſeinem Onkel H. Hupfeld beſonders Tholuck, Julius Müller und Erdmann gehört hatte, ſiedelte er 1847 für drei Semeſter nach Marburg über, wo er ſich vorzugsweiſe an Henke, Rettberg und Thierſch anſchloß. Im Herbſt 1848 beſtand er vor der Marburger Fakultät das erſte theologiſche Examen mit ſolchem Erfolge, daß Henke und Rettberg ihn zum Ergreifen der akademiſchen Laufbahn aufforderten. Da ſein Vater einwilligte, ſo durfte er noch ein Jahr lang zu Göttingen ſtudieren, wo er Ehrenfeuchter und Ritter hörte, namentlich aber mit kirchenhiſtoriſchen Studien ſich beſchäftigte, weil er ſich ſpäter für Kirchengeſchichte zu habilitieren gedachte.

Als M. im September 1849 aus Göttingen zurückkehrte, um ſich zu Hauſe weiter auf den akademiſchen Beruf vorzubereiten, beſaß er zwar das Wohlwollen der Marburger Fakultät, die ihm bei nächſter Vakanz eine Repetentenſtelle am seminarium Philippinum, dem Vorbilde des Tübinger Stifts, in Ausſicht ſtellte, ahnte aber ſchwerlich, daß er erſt nach vollen vierzehn Jahren mit Erreichung einer ordentlichen Profeſſur eine geſicherte Lebensſtellung gewinnen ſollte. Aushilfsweiſe verſah M. vom April bis November 1850 die Erzieherſtelle bei zwei Söhnen ſeines Landesherrn, indem er ſich den Rücktritt vorbehielt, ſobald ein geeigneter Erzieher, den Vilmar empfehlen ſollte, gefunden wäre. Das wohlverdiente Vertrauen, das der bekanntlich oft übel beratene Kurfürſt von Heſſen dem jungen Theologen ſchenkte, hat zu Marburg ſein allmähliches Aufrücken in der akademiſchen Laufbahn möglich gemacht. Im Herbſt 1852 wurde M. lic. theol. und Privatdozent, Oſtern 1857 außerordentlicher Profeſſor der Theologie und Herbſt 1863 Ordinarius in Marburg. Über ſeine intereſſanten Beziehungen zu Vilmar und zur kurheſſiſchen Regierung geben die von mir in dem Nekrolog (Proteſt. Kirchenzeitung 1890, Nr. 17) veröffentlichten eigenhändigen Mitteilungen M.s nähere Auskunft. Da M. nie eine beſondere Gunſt vom Kurfürſten begehrte, blieb er ſtets im Beſitz ſeines Vertrauens und wurde, obwohl Sohn eines renitenten Beamten, am 26. Juni 1851 unter dem Miniſterium Haſſenpflug als zweiter Repetent oder Major an der Stipendiatenanſtalt in Marburg angeſtellt. Nachdem er dann am 7. November 1852 ſeine Probevorleſung über Hyperius gehalten hatte, begann ſeine akademiſche Lehrthätigkeit zunächſt auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Exegeſe, weil Thierſch vom theologiſchen Katheder zurückgetreten war. Obgleich auch Scheffer und Ranke dieſes Lehrfach vertraten, berief das Miniſterium Oſtern 1854 noch als vierten den zum außerordentlichen Profeſſor ernannten Ernſt Luthardt. Durfte M. darin nicht gerade einen ihm geltenden Beweis miniſteriellen Wohlwollens erblicken, ſo zog er ſich die offene Feindſchaft der Regierungskreiſe dadurch zu, daß er den Kurfürſten, der ihn um Rat fragte, von der Beſtätigung der Wahl Vilmars zum Generalſuperintendenten abhielt. Für Vilmar war, wie man aus dem „Gedenkblatt“ erſieht, das ein Bewunderer ſeiner angeblich hervorragenden Befähigung für das Amt eines Biſchofs bei der hundertſten Wiederkehr ſeines Geburtstags den zahlreichen Verehrern gewidmet hat (vgl. Luthardts Kirchenzeitung 1900, Sp. 1134. 1206 ff.; Zarncke, Lit. Cbl. 1901, Sp. 71 f.), die heſſiſch-reformierte Kirche ihrem Bekenntnis nach lutheriſch, während M. in Übereinſtimmung mit dem von Gildemeiſter verfaßten Gutachten der Marburger theologiſchen Fakultät überzeugt war, daß Vilmar den Bekenntnisſtand der niederheſſiſchen Kirche auf den Kopf ſtellen wolle. Der Nachweis, „daß eine Kirche, die reformiert bekenne, keinen Generalſuperintendenten haben könne, der lutheriſch lehre und aggreſſiv gegen das reformierte Bekenntnis vorgehe“, blieb allerdings nicht ohne Eindruck auf den Kurfürſten, und Haſſenpflug wurde im Oktober 1855 entlaſſen. Aber ſchlimmer als der Schaden, den M. durch die erwähnte Nichtbeſtätigung Vilmars und durch die Empfehlung des begabten Germaniſten für eine Profeſſur in der philoſophiſchen Fakultät hatte abwenden wollen, mußte ihm ſpäter die fanatiſche Wirkſamkeit des vor Gericht 1858 auch in der öffentlichen Meinung gebrandmarkten Mannes erſcheinen, der ſofort durch das neue Miniſterium die gewünſchte ordentliche Profeſſur in der *theologiſchen* Fakultät zu Marburg erlangt hatte.

Durch die 134 Seiten ſtarke Studie „Die Irrlehrer der Paſtoralbriefe“ (Marburg 1856) und kleinere Schriften, ſowie durch ſeinen Erfolg als akademiſcher Lehrer bereits rühmlich bekannt, erhielt M., den 1862 die Wiener evangeliſch-theologiſche Fakultät zu ihrem Ehrendoktor ernannt hatte, im Sommer 1863 einen Ruf nach Wien, wohin das von Vilmar beratene Kaſſeler Miniſterium den früher erſt nach wiederholtem Drängen zur außerordentlichen Profeſſur beförderten, ihm verhaßten Theologen mit Freuden ziehen laſſen wollte. Allein der Befehl des Kurfürſten ſetzte es durch, daß M. jetzt ordentlicher Profeſſor der Theologie an der kurheſſiſchen Landesuniverſität wurde, und ſo konnte er im Mai 1864 nach kurzer Brautzeit mit Roſa Küchler aus Gießen ſich einen eigenen Herd gründen. Indem ich für die kleineren Veröffentlichungen M.s auf das am Schluß des Nekrologs gegebene vollſtändige Verzeichnis verweiſe, erwähne ich ſeine der Wiener Fakultät gewidmete, zweite größere Schrift, deren Titel lautet „Der Römerbrief und die Anfänge der römiſchen Gemeinde“ (VIII, 183 S., Marburg 1866). Blieb auch ſeiner treuen Lebensgefährtin der Kinderſegen verſagt, ſo fand doch M. reiche Befriedigung in ſeiner vielverzweigten Wirkſamkeit während der Jahre, die er noch in ſeiner engeren Heimat zubrachte. Es konnte nicht fehlen, daß der tüchtige Mann bei ſeiner ungewöhnlichen Beliebtheit und Gewandtheit nicht nur die Ämter des Dekans und Rektors 1867 und 1869/70 zu bekleiden hatte, ſondern auch für verſchiedenartige kirchliche und ſtädtiſche Intereſſen Marburgs herangezogen wurde. Galt ihm auch ſeine umfaſſende und erfolgreiche Lehrthätigkeit ſtets als die Hauptſache, ſo wurde er doch auch als Vertreter der reformierten Gemeinde Marburgs im Dezember 1869 und Januar 1870 Mitglied der außerordentlichen heſſiſchen Synode; ja er ließ ſich, um die mit durch ihn in Fluß geratene Synodalfrage zu fördern, vom heimiſchen Kreiſe in das Abgeordnetenhaus wählen und brachte die Sitzungsperiode vom November 1871 bis Juni 1872 als Mitglied der nationalliberalen Fraktion in Berlin zu.

Als nach der Einverleibung Kurheſſens die preußiſche Regierung den nach Baſel Berufenen durch eine bedeutende Gehaltsaufbeſſerung in Marburg feſtgehalten hatte, glaubte

M. hier lebenslänglich zu bleiben, in der Stadt, die ihn ſpäter durch ihr Ehrenbürgerdiplom erfreute, ſo daß ihm bei ſeiner Verſetzung nach Bonn im Oktober 1872 der Abſchied nicht leicht wurde. Für mich aber war es eine große Freude, daß ich zur Gewinnung M.s für die Rheiniſche Friedrich-Wilhelms-Univerſität mitwirken konnte. Ich durfte nämlich in den Oſterferien 1872, als ich auf dem Wege zu den Hallenſer Bibelreviſionskonferenzen zum erſtenmal Berlin beſuchte, nicht nur die perſönliche Bekanntſchaft des Marburger Gelehrten machen, deſſen Überſiedlung nach Bonn, wie die Erfahrung gezeigt hat, der rheiniſch-weſtphäliſchen Kirche ſo reichen Segen bringen ſollte, ſondern ich hatte auch Gelegenheit, den Miniſter Dr. Falk ſelber von der Notwendigkeit einer geeigneten Beſetzung der neuteſtamentlichen Profeſſur zu überzeugen. Als dann M. dem an ihn ergangenen Rufe folgte und ſeine über 17 Jahre umfaſſende Thätigkeit in Bonn begann, herrſchten bei der Majorität der evangeliſch-theologiſchen Fakultät ſtarke Bedenken gegen den neuen Kollegen; gehörte er doch zu den Profeſſoren, die mit ihrer Namensunterſchrift in der ſog. Jenaer Erklärung öffentlich für die durch Maßregelung des D. Sydow gefährdete Lehrfreiheit eingetreten waren! Wer ſich beſſer über M.s perſönliche Art und theologiſche Stellung unterrichten will, findet ebenſo bequemen als zuverläſſigen Aufſchluß in einem 43 Seiten zählenden Schriftchen, das unter dem Titel „Ernſt Ludwig Theodor Henke. Ein Gedenkblatt, Marburg 1879" ein ſchön ausgeführtes Lebensbild ſeines verehrten Lehrers darbietet. Übrigens hat M. als Mitarbeiter an der von Herzog begonnenen Real-Encyklopädie (vgl. ^{2} XVIII 735) den Artikel „Henke" noch für die dritte Auflage geliefert.

Über Erwarten raſch lernte M. ſich in Bonn heimiſch fühlen. Die anfänglich ſehr geringe Zahl ſeiner Zuhörer nahm bald ſo ſtark zu, daß man ihn zu den einflußreichſten Lehrern zählen muß, welche die Bonner Fakultät bisher gehabt hat. Der Ernſt, mit dem M. die Frage der Wahrheit ſtellte, die Klarheit der gelehrten Darſtellung und die anziehende Friſche des von dem Wohlklang einer ungewöhnlich ſtarken Stimme unterſtützten und oft durch liebenswürdigen Humor gewürzten Vortrags, vor allem aber die religiöſe Wärme und Milde, mit der er zwiſchen Theologie und Religion zu unterſcheiden wußte, ſicherten ihm ſtets eine dankbare Schar von Zuhörern. Im Herbſt 1874 war er zum erſtenmal als Dekan Mitglied des akademiſchen Senats, und für den 3. Auguſt 1881 und 1886 verfaßte er das zur Geburtstagsfeier des Stifters Friedrich Wilhelm III. abwechſelnd den fünf Bonner Dekanen obliegende lateiniſche Programm. Schon für das Studienjahr 1876/77 übertrug ihm das Vertrauen der Kollegen das Rektorat. An den Jahresverſammlungen des rheiniſchen wiſſenſchaftlichen Predigervereins nahm er gerne teil und wurde in den Vorſtand desſelben gewählt, ebenſo an den kirchlichen Synoden, zu welchen ſeine Fakultät ihn deputierte. Wertvoller als die Erlangung eines Ordens und Titels war ſeine im Mai 1881 erfolgte Berufung in die Prüfungskommiſſion für die theologiſchen Kandidaten zu Münſter, die ihn alljährlich im Frühjahr und Herbſt in die Hauptſtadt Weſtfalens führte, ſowie ſein Eintritt in die wiſſenſchaftliche Prüfungskommiſſion zu Bonn, der er nach Benders Lutherrede ſeit 1884 angehörte. Der Bonner evangeliſchen Gemeinde diente er als Mitglied der Repräſentation und half zuweilen auch als Prediger aus, wie er denn neben dem neuteſtamentlichen Seminar, deſſen ſtändiger Direktor er war, beim Fehlen des Vertreters der praktiſchen Theologie die Übungen des homiletiſchen Seminars bereitwillig leitete. Bis zu den Weihnachtsferien 1889 konnte der vielbeſchäftigte Mann ſeine Thätigkeit fortſetzen, ohne daß er ſich durch ein beſchwerliches Leiden, das ihn in den letzten Jahren zu einem wiederholten Beſuch des Bades Salzſchlirf nötigte, hätte zurückhalten laſſen; da ergriff ihn die Influenza, die ſich auf das Herz warf und am 1. März 1890 ſeinen Tod herbeiführte.

Wie M. auf dem Katheder weſentlich frei vortrug, ohne ſich an ſeine Kollegienhefte zu binden, ſo hatte er die verſtändige Beſtimmung getroffen, daß von ſeinem Nachlaſſe nichts gedruckt werden ſolle. Seine Witwe ließ es ſich aber nicht nehmen, noch „32 Predigten, gehalten in den Jahren 1846–1882" (Marburg 1891) auf ihre Koſten ſeinen Schülern und Freunden zugänglich zu machen. Superintendent Polſcher, der Präſes der weſtfäliſchen Provinzialſynode, begleitete dieſes 253 Seiten füllende opus postumum mit einem empfehlenden Vorwort. Nur die drei letzten dieſer 32 Predigten ſind in Bonn gehalten worden; die von M. ſelbſt zum Druck beſtimmten und beim Jubiläum Henkes herausgegebenen drei Predigten über johanneiſche Texte (Marburg 1864) befinden ſich nicht in der Sammlung. Meinem vollſtändigen Verzeichnis der gedruckten Arbeiten M.s habe ich die Bemerkung vorausgeſchickt, man dürfe den Bonner Profeſſor weder mit dem Lehrer Wilhelm Mangold verwechſeln, der eine populäre Auslegung der Gleichniſſe Chriſti geſchrieben hat, noch mit dem Erfurter Pfarrer K. Manegold, deſſen Schriftchen über Rö 5, 11 ff. im Jahre 1841 erſchienen iſt. Ehe ich aber die beiden in die Bonner Periode fallenden wertvollſten exegetiſch-kritiſchen Schriften erwähne, möchte ich dem Leſer noch einige Sätze aus dem Vorwort eines im Dezember 1877 zu Frankfurt a. M. über die Bibel gehaltenen Vortrags mitteilen; die für M. kennzeichnenden Worte lauten: „Ich kann die ebenſo kurzſichtige als unchriſtliche Herzenshärtigkeit nicht begreifen, die von rechts und links zum Bruche drängt und von einer Auflöſung der deutſchen evangeliſchen Volkskirche nicht um religiöſer, ſondern um theologiſcher Diſſenſe willen mit einem Gleichmut ſpricht, als handle es ſich um ein unſchuldiges Experiment und nicht um einen Mord an der Seele unſeres Volkes. Die Kirche hat wahrlich nicht einen ſolchen Reichtum an geiſtigen Kräften, daß ſie den Gebildeten der Nation, weil dieſe auf eine Reviſion der theologiſchen Ueberlieferung dringen, einfach die Thür weiſen dürfte; und die Bildung mit ihrer Gleichgiltigkeit gegen die Kirche und ihre Heiligtümer würde es noch zu ihrem Schaden erfahren, was bei dem Bruch mit der überlieferten Geſtalt des kirchlichen und bei dem Verzicht auf die geordnete, gemeinſame, öffentliche Pflege des religiöſen Lebens, aus der die Sittlichkeit des Volkes ihre beſten Kräfte ſchöpfen muß, herauskäme; und beide ſollten ſich ernſtlich hüten, dem hochmütigen Leviten und dem ſtolzen Prieſter in der Parabel zu gleichen, die den Wanderer, der unter die Mörder gefallen iſt –– unſer Volk mit den Schäden, die an dem Marke ſeines Lebens zehren — gleichgiltig am Wege liegen laſſen. Gott ſei Dank giebt es aber doch noch eine ſtarke Mittelpartei, die, weil ſie zwiſchen Religion und Theologie zu ſcheiden gelernt hat, ſich daran erfreut, wenn immer neue Weiſen gefunden werden, um die alte religiöſe Wahrheit auch der Bildung unſerer Zeit annehmbar erſcheinen zu laſſen.“

Neben der Behandlung des Römerbriefs hat M. die meiſte Zeit und Kraft auf ſeine beiden Ausgaben von Friedrich Bleeks Einleitung in das neue Teſtament verwendet. Die größte ſelbſtſtändige und rein wiſſenſchaftliche Arbeit giebt auf 366 Seiten eine ganz neue Unterſuchung, betitelt: „Der Römerbrief und ſeine geſchichtlichen Vorausſetzungen“ (Marburg 1884), die allgemein als ein tüchtiges Werk anerkannt iſt. Noch ſtärkere Benutzung haben naturgemäß die für die dritte und vierte Auflage übernommenen mühſamen Bearbeitungen der Einleitung ſeines Amtsvorgängers gefunden, in denen M. mit rühmlicher Pietät den Text Bleeks in erkennbarer Weiſe beſtehen ließ. Die dritte Auflage erſchien 1875; noch mehr Arbeit verurſachte dem Herausgeber die auf 1035 Seiten angewachſene vierte Auflage (Berlin 1886), in der die Unterſuchung über die ſynoptiſchen Evangelien von der über das vierte Evangelium vollſtändig geſondert worden iſt. Mit Recht erachtete es M. „für den Betrieb der Iſagogik nicht für einen Schaden, wenn ihren lernenden Jüngern nicht bloß die einheitlich konzipierten Reſultate dieſer Wiſſenſchaft vorgeführt werden, wie ſie in der Gegenwart einen relativen Abſchluß gefunden haben, ſondern wenn ihnen zunächſt die Kenntnis einer mit Meiſterſchaft begründeten Poſition, die etwa ein Menſchenalter hinter der Gegenwart zurückliegt, in voller Ausdehnung mitgeteilt und erſt im Anſchluß daran ihnen zugleich die Einſicht in die weitere Entwickelung der Iſagogik von dieſer Poſition aus bis in die Gegenwart erſchloſſen wird“. In dieſem Sinne ließ er den alten Text mit ſeinen eigenen bis in die Gegenwart führenden verdienſtvollen Zuſätzen aufs neue ausgehen, bis der in Bonn geleiſteten Arbeit durch Holtzmanns und Jülichers neuteſtamentliche Einleitungen eine würdige Ablöſung zu teil wurde.

Adolf Kamphauſen.

Mani, Manichäer. — I. Quellen. Originalſchriften des Mani und der älteren Häupter der manich. Religionspartei, welche letztere nach orient. Quellen gleichfalls Sendſchreiben u. dgl. verfaßten, ſind leider in extenso, dank dem muhammedaniſchen Verfolgungseifer, nicht mehr erhalten. Aber es ſtecken höchſt wahrſcheinlich größere und kleinere Stücke aus dieſem Schrifttum im heiligen Kodex der Mandäer genannt Ginzâ (ſ. den A. Mandäer), deren Ausſonderung noch nicht gründlich vollzogen iſt. Solche Fragmente ſind auch ohne Zweifel einige der ſyriſchen Stücke bei Theodoros bar Chônî und der arabiſchen im Fihrist und bei Bîrûnî, ſ. über dieſe Werke weiter unten. Außerdem ſind im Bd VII der Bibliotheca Graeca von Fabricius (2. Aufl. von Harleß und Keil S. 315 ff.) Fragmente von angeblichen Briefen des Mani in griechiſcher Ueberſetzung überliefert, ſind aber von zweifelhafter Echtheit und jedenfalls verſtümmelt, ſowie im einzelnen, beſonders in den Formen der Eigennamen, entſtellt.

Die Quellenberichterſtatter führen wir nach den Sprachen auf und nennen zuerſt die in orientaliſchen Sprachen, ſodann die griechiſchen und lateiniſchen. Die in den erſteren ſind meiſtens von nichtchriſtlichen Autoren, die in den letzteren alle von chriſtlichen. Mit den arabiſchen Relationen als den zahlreichſten und umfänglichſten beginnend, ſtellen wir voran diejenige, welche inhaltlich zugleich die wichtigſte Quelle über den Manichäismus , überhaupt iſt, herrührend von dem gelehrten, einſt in Bagdad lebenden Araber Abulfarag Muḥammed ibn Isḥâḳ an-Nadîm, gewöhnlich an-Nadîm und auch ibn Abi Jaʿḳûb al Warrâḳ (d. i. der Papierhändler) genannt. In ſeiner reichhaltigen arabiſchen Litteraturgeſchichte betitelt Fihrist alʿulûm d. i. „Verzeichnis der Wiſſenſchaften“, beendigt im Jahre 988 nach Chr., handelt er im Buch IX Abſchnitt 1, Bd 1 der Ausgabe von Flügel, Joh. Rödiger und A. Müller (Leipzig 1871) S. 327—338 ausführlich mit unverkennbarem perſönlichen Intereſſe über die „Lehrmeinungen der Manichäer maḏâhib almanânîjah. Dieſer wichtige Abſchnitt iſt nach älteren zum Teil ungenügenden Behandlungen (wie von Joſ. von Hammer 1840; beſſer von D. Chwolſohn in ſeinem W. über die „Sſabier“ 1856) zuerſt in korrekter Weiſe herausgegeben und ſehr ausführlich kommentiert worden von Guſtav Flügel in dem Werke: Mani, ſeine Lehre und ſeine Schriften. Ein Beitrag zur Geſchichte des Manichäismus; Aus dem Fihriſt . . . Text nebſt Ueberſetzung, Kommentar u. Index zum erſtenmal herausgegeben von G. Fl., Leipzig 1862, 440 SS. in 8°. Zur Ergänzung des hier Gegebenen ſind in Einzelheiten die Anmerkungen zu dieſem Fihriſtabſchnitte in der Geſamtausgabe des Fihriſt (ſ. oben) Bd 2 S. 162—178 zu vergleichen. — Nächſt dem „Fihriſt“, dieſer Fundſtätte allererſten Ranges, iſt der beachtenswerteſte der arabiſchen Texte der Bericht über die Manichäer von dem islamiſchen Geſchichtſchreiber der Philoſophie Abul Fatḥ Muḥammad al Šahrastânî, beinahe zwei Jahrhunderte ſpäter als der Verf. des Fihr. lebend und 1153 n. Chr. geſtorben, in ſ. Werke „Geſchichte der Religionsparteien und Philoſophenſekten Kitâb almilal wannuḥal (ed. Will. Cureton, London 1842, 2 voll.) Bd 1 (ed. Cur.) S. 188—192; dazu die gute deutſche Ueberſetzung von Theodor Haarbrücker, Halle 1851, 2 Bde. Sehr intereſſante Details, auch Auszüge aus Originalſchriften Manis in arab. Ueberſ., enthält das Werk des gelehrten al Bîrûnî „Chronologie der orientaliſchen Völker“, geſchrieben um 1000 nach Chr., hrsgeg. von Ed. Sachau, Leipzig 1878, dazu eine engl. Ueberſetzung von demſ., London (Oriental Translation Fund) 1879; beſonders wichtig S. 207—209 des Textes. Eine ſpezielle Behandlung dieſes Textes des Bîrûnî mit erklärenden Ausführungen ſ. bei K. Keßler, Mani Bd 1 (1889) S. 304—323. — Auf den Mani kommt al Bîrûnî auch mehrfach zu ſprechen in ſeinem weiteren wichtigen Werke über Indien, geſchrieben um 1030 nach Chr., vgl. Alberunis India. Edited in the arabic original by Dr. Edward Sachau, London 1887; dazu die engliſche Ueberſetzung von dem Herausgeber E. Sachau, London 1888, Trübners Oriental Series. Weitere längere oder kürzere Mitteilungen über die Lehre des Mani mit zum Teil überraſchenden Details enthalten die Werke des al Jaʿḳûbî (Historia ed. Houtsma, Lugd. Bat. 1883), des Aḥmad Ibn Jaḥjâ al Murtaḍâ (ſein großes theologiſch-juriſtiſches Werk führt den Titel al baḥr azzaḫḫâr, , d. i. „das volle Meer“, bis jetzt nur handſchr., z. B. in mehreren Berliner Codd.), des al Gaḥiẓ († 859 nach Chr.), in ſeinem Kitâb alḥaiwân „Buch der Tiere“, aus denen die betreffenden Stellen, zum Teil zuerſt im arab. Texte ediert, ausgezogen und kommentiert ſind in K. Keßlers Mani Bd 1 S. 304–370. Intereſſant iſt auch der Abſchnitt über Mani, ſeine Geſchichte und ſeine Lehre in der neſtorianiſchen Chronik des ʿAmr ibn Mattâ (handſchriftlich in cod. Sachau 12 fol. 57 ff. der Königl. Bibliothek zu Berlin), ediert von Henr. Gismondi, Romae 1896/97, wo aber bereits die chriſtliche Form der Überlieferung in den Acta Archelai und bei Epiphanius benutzt iſt. Kürzere Stellen über Mani und ſeine Gemeinde findet man in dem großen Geſchichtswerke des al Ṭabarî († 923; ediert Lugd. Bat. ſeit 1879 ff.), der über Mani und ſein Leben ſelbſt in der Saſanidengeſchichte (vgl. auch die Ueberſetzung dieſes Abſchnittes bei Nöldeke „Geſchichte der Perſer und Araber zur Zeit der Saſaniden“, Leiden 1879, beſ. S. 40. 47. 48. 155), über die Manichäer, genannt „Zendike“ öfter hier und da handelt, z. B. S. 499, beſonders auch S. 588 u. ſ. w. Ferner kurze Notizen bei al Masʿûdî († 957) in ſeinen murûǵ adḏahab d. i. Goldwäſchen (ed. Barbier de Meynard, Paris 1861—77, 9 Bde, hierher gehörig Bd 2), während Spezialſchriften von dieſem geiſtvollen Autor über die nichtislamiſchen Sekten (Flügel, Mani 1862 S. 32) leider bis jetzt noch nicht wieder zu Tage gekommen ſind; bei Ḥamza von Ispahân (um 960; ed. Gottwaldt 1844, 48); bei Abulfidâ in der Histor. anteislamica, ed. Fleiſcher 1831; bei ibn Ḳuteiba († 899 n. Chr.), „Handbuch der Geſchichte“, Göttingen 1850 ed. Wüſtenfeld; bei al Makin († 1273 n. Chr.) „Historia Saracenica“, ed. Th. Erpenius, Lugd. Bat. 1625. Zu den arab. Quellenautoren gehören nun der Sprache nach auch 2 chriſtliche Biſchöfe, der Patriarch von Alexandrien Eutychius Patricides, arabiſch Saʿîd ibn Batrîk († 916 n. Chr.) in ſeiner arabiſch geſchriebenen Chronik (ed. Pococke, Oxonii 1628) und der Primas des Orients, Mafrian von Moſul, Gregorius Abulfaraǵ, gewöhnlich Barhebraeus (ſyriſch Bar ʿEbrâyâ), Sohn des Hebräers, genannt, † 1286, in ſeiner arabiſchen Historia dynastiarum ed. Pococke, Oxonii 1663, S. 130 und 131, neu ediert von Salḥâni, Beirut 1890. Zu vgl. auch deſſen ſyriſche histor. ecclesiast., edd. Abbeloos et Lamy (1872) t. I p. 59—62. Die Auslaſſungen dieſer viele Jahrhunderte nach Entſtehung des Manichäismus ſchreibenden Autoren ſind verſchwommen und verblaßt, oft ſehr allgemein gehalten und im ganzen von geringem hiſtoriſchen Werte.

Von den ſyriſchen Berichterſtattern ſind die älteſten hier in Betracht kommenden der heilige Ephraem der Syrer († 373), der ſich ſehr viel mit Manis Lehre beſchäftigt (ſ. ſeine Mitteilungen zuſammengeſtellt, daſelbſt auch einen längeren Traktat von ihm gegen Mani, vokaliſiert und überſetzt in meinem Mani l. c. S. 262—302) und noch vor Ephraem Afraates (perſiſcher Name, eig. Afarhat) in ſeiner 3. Homilie ſ. Keßler l. c. S. 303 und 304. Da die ſyriſche Kirche ja räumlich und zeitlich am früheſten vom Manichäismus heimgeſucht worden iſt, ſo finden ſich beachtenswerte Einzelheiten auch in der ſyriſchen Märtyrerakten-Litteratur, woſelbſt auch Notizen gelegentlich der Hinrichtung manich. Ketzer im Perſerreiche; vgl. die ältere Sammlung von St. Evod. Assemani 2 voll. fol., Romae 1748, und die neuere Ausgabe von Pater Bedjan „Acta martyrum et sanctorum“, Paris. 1890 ff. 7 voll. Intereſſant iſt auch die Stelle des Barhebraeus in ſeiner Chronique ecclesiastique edd. Abbeloos et Lamy, Lovanii 1872, t. I p. 59 ff. Indeſſen alles wird an Bedeutſamkeit in den Schatten geſtellt durch das erſt jüngſt neu aufgefundene ſyriſche Werk des Neſtorianers Theodoros bar Chônî (im 9. Jahrh. n. Chr. lebend), betitelt Eskoliôn (genet. plur., „Buch der Scholien“), aus dem uns Pognon in ſeinem Buche „Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir, Paris 1898/99“, unſchätzbare Originaltexte vorlegt. Theod. b. Ch. handelt über viele der älteren Sekten und benutzt offenbar bei den voranſtehenden Stücken den Epiphanius, hat aber auch ganz originelle Berichte, zu denen, wie die über Mandäer (ſ. oben dieſen Art.) und „Kantäer“, ſo in noch höherem Grade die über die „Häreſis der Manichäer“, Text S. 125—131, Ueberſ. S. 181—193 gehören. Denn er citiert ganz offenbar lange Stellen aus manichäiſchen Originalſchriften (wie ſpäter mandäiſche) in deren ſüdbabyloniſch-aramäiſchen Originalſprache, und ergänzt ſo auch inhaltlich, beſonders in der manich. Kosmogonie und Anthropogonie, ſehr weſentlich ſelbſt die Texte der bis jetzt ſchlechthin wichtigſten Quelle, des arabiſchen Fihriſt. In der manich. Vorgeſchichte berührt ſich mit Theodors Verſion ſehr nahe Michael der Syrer (12. Jahrh.) in ſeiner Chronik ed. J. B. Chabot, Par. 1899, S. 198, wo auch ſonſt wichtige Nachrichten.

Perſiſche Texte über Mani und ſeine Lehre liegen uns ſchon in der älteren mittelperſiſchen Sprache, dem ſog. Pehlewî, vor. Es kommt hier in Betracht 1. Das Pehlewi-Werk Šiḳand gûmânîk vigâr d. i. Zerſtreuung des Zweifels, im Originaltext herausgeg. von Dastûr Jâmâspji Jâmâsp-Asânâ und E. W. Weſt, Bombay 1887, engliſch überſ. von E. W. Weſt in The sacred books of the East translated by various oriental scholars and edited by F. Max Müller, vol. XXIV, Oxford 1885 (= Pahlavi texts translat. by E. W. West part. III), wo cap. XVI S. 243—251 über den „Betrug“ des Mani unter Mitteilung von zum Teil bisher ganz unbekannten wichtigen Einzelheiten die Lehre des M. „widerlegt“ wird. 2. Noch wichtiger iſt das Pehlewi-Werk Dinkard, (hrsgeg. im Original mit Ueberſ. in Gujerati und in Engliſch von Peshotun Dustoor Behramjee Sungana, Bombay 1874–1891, 6 voll. 8°) in Bd IV (Text S. 175, Ueberſ. S. 211. 212) und Bd V (ausführlicher Text S. 242, Ueberſ. S. 315—317) wo „die 10 Ausſprüche des leibhaftigen Teufels Manê gegen die Ermahnungen des frommen Atarepat-i-Marespand“ aufgezählt werden. Dieſe beiden letzteren Werke, obwohl in ihrer litterariſchen Form nicht alt, ſind hochbedeutſam als echte Ausflüſſe des Geiſtes jener ſtrengen national-perſiſchen Orthodoxie der Saſanidenzeit, der Mani perſönlich zum Opfer fiel. Von neuperſiſchen Autoren, die über M. handeln, ſeien nur genannt: der poetiſche Erguß des Firdausî, des Verſ.s des Sâhnâmeh, über Mani (in der ed. v. Jul. Mohl, Paris 1866, t. V S. 472—485, überſ. auch bei Keßler, Mani l. c. S. 373—376), der Hiſtoriker Mîrchônd (Bombayer Druck von 1271 der Hidſchra t. I S. 223 ff., überſetzt bei de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Par. 1793, S. 294 ff., bei Keßler l. c. S. 377 bis 381, wo auch der perſ. Text wiederholt iſt), das „Kompendium der Geſchichte“ muǵmil attawârîḫ im Journal asiatique III, 12 (1843) S. 528; endlich die Skizze von Mani u. ſ. Lehre bei Abul ma‘âlî Muḥammad ibn ‘Ubaid allâh (um 1090 nach Chr.) in ſeiner perſiſch geſchriebenen „Darlegung der Glaubensformen bayân al’adyân“, hrsgeg. von Schefer, Chrestomathie persane, Paris 1883, überſetzt mit Wiederholung des Textes bei Keßler, Mani l. c. S. 370—372.

Auch die Armenier befaſſen ſich viel mit Mani, am bekannteſten iſt die Auslaſſung des Armeniers Esnîgh von Golp in ſeiner „Widerlegung der Ketzereien“ über Marcion und Mânî, deutſch überſetzt zuerſt von Neumann in Jlgens Zeitſchr. für die hiſtor. Theol. Bd II, 1840, franzöſiſch von Langlois (Collection etc. II, 375 sq.).

Endlich haben wir ſogar auch eine chineſiſche Stimme über den Manich. als ein merkwürdiges Zeugnis für das Vordringen und Beſtehen der manichäiſchen Religion ſelbſt bis nach China hinein zu dem Stamme der Tuguzguz. Dies iſt die chineſiſche Inſchrift auf dem uiguriſchen Denkmale in Kara Balgassun; der Manichäismus wird hier Religion des Mo-ni genannt, worunter aber andere den Neſtorianismus verſtehen, ſ. über ſie die Spezialarbeit von Dr. Guſtav Schlegel, Prof. der chineſ. Sprache an der Univ. Leiden, in den Mémoires de la Société finno-ougrienne t. IX, Helſingfors 1896. Die Auffaſſung der Mo-ni-Leute als Neſtorianer vertritt Chavannes im Journ. asiat. 1897, S. 43—85, dagegen erklärt ſie für Manichäer überzeugend J. Marquart in der Wiener Zeitſchr. für Kunde des Morgenlandes Bd XII (1898) S. 172 ff.

Uebergehend zu den griechiſch-lateiniſchen Quellenſchriften, ſonſt faſt den einzigen Fundſtätten für die manichäiſche Lehre, bezeichnen wir als immer noch das wichtigſte inhaltreichſte Schriftſtück in dieſer Klaſſe die ſogenannten Acta Archelai, den angeblichen Bericht über eine Disputation des Biſchofs Archelaus von Kaskar in Meſopotamien mit Mani; vollſtändig abgedruckt bei Zacagni, Collectanea monumentorum veterum eccles. graecae ac latinae, Rom. 1698, p. 1—105; in der Ausgabe der Werke des Hippolytus von Fabricius (Hamb. 1716) vol. II, S. 142—195; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. III; p. 569—608; zuletzt bei Routh, Reliquiae sacrae, vol. V (ed. alt. 1848) p. 1—206. Davon ein altes lateiniſches Fragment mit intereſſanten Namensformen in der Vorgeſchichte des Mani edierte aus einer Turiner Handſchrift Aug. Reifferſcheid in den SWA Bd 68, 1871, S. 507. Ein griechiſches Fragment bei Cyrill von Jeruſ. catech. VI (bei Routh l. c. S. 198 ff.), eine vielfach abweichende arabiſche Verſion vom ägypt. Biſchof Severus bei Renaudot, Hist. patriar. Alexandr. Par. 1713 S. 40—48 (ſ. Keßler, Mani I, S. 125. 142. 168) und eine koptiſche in einer koptiſchen Bearbeitung der Histor. ecclesiast. des Euſebius, aus welcher W. E. Crum in den Transactions of the Society of Bibl. Archaeology 1902 intereſſante Excerpte in engliſcher Ueberſetzung mitteilt. Dieſes vielgeleſene Werk der alten Kirche liegt uns jetzt vollſtändig nur in einem mehrfach korrupten und von Haus aus unklar ſtiliſierten lateiniſchen Texte vor, der alten, oft auf Mißverſtändniſſen beruhenden Ueberſetzung einer bis auf wenige aber wichtige Bruchſtücke verloren gegangenen griechiſchen Vorlage, welche letztere vielleicht ſelbſt nicht die Urſchrift iſt, ſondern wenigſtens in ihren älteſten Beſtandteilen, namentlich wegen ſprachlicher Indicien, auf ein ſyriſches Original zurückgeht, wie ſchon Hieronymus (catal. scriptt. ecclesiast. 72 s. v. Archelaus) angiebt; ſ. dazu meine Ausführung im Mani Bd 1, S. 87—171 und dazu die Ergänzungen im „Supplement“. Zwar hat nun eine Disputation des Mani mit Archelaus, ſchon weil die Geſchichte ſonſt von einem Biſchofe Archelaus von Kaskar oder Carrhä, ſowie von den anderen handelnden Perſonen, Diodorus, Marcellus u. ſ. w., nichts weiß, wohl nie ſtattgefunden, vielmehr erſcheint bei dem matten Verlaufe des angeblichen Redekampfes die Disputation nur als die gewählte Einkleidungsform der Beſtreitung. Aber gleichwohl iſt der Wert dieſer „Acta“ ein ſehr bedeutender, namentlich weil ſie, die Quelle für faſt alle ſpäteren abendländiſchen Berichte, in dem angeblichen „Briefe an Marcellus“ und in dem Berichte des „Turbo“, die beide auch griechiſch vorhanden ſind, authentiſche, von Manichäern der alten Zeit ſelbſt herrührende Dokumente aufgenommen haben, und weil ſie in der ſagenhaften Vorgeſchichte vom Auftreten des „Scythianus“ und des „Terebinthus“ trotz allen entſtellenden Mißverſtändniſſen geſchichtsgetreue Reflexe von intereſſanten, ſchließlich in Manis Lehre zuſammenlaufenden religionsgeſchichtlichen Verknüpfungen bieten, die für die Erklärung der Geneſis des Manichäismus von der größten Wichtigkeit ſind. Verfaßt ſind die Acta jedenfalls nicht ſpäter als im erſten Viertel des 4. chriſtlichen Jahrhunderts (um 320), und zwar, was den Autor betrifft, wohl von einem niederen Geiſtlichen, einem Diakon etwa, der edeſſeniſch-ſyriſchen Kirche, in deren Litteratur der Ton der Beſtreitung entſchieden weiſt, zu einer Zeit, wo die Gefahr der Ausbreitung des Manichäismus in den chriſtlichen Gemeinden immer größer wurde, wo er vom platten Lande auch in die Städte drang, und das Einſchreiten der oberſten Leiter der Kirche, der Biſchöfe und Metropoliten, nötig wurde. — Nächſt den Acta Archelai als der älteſten Quelle iſt der wichtigſte Gewährsmann Auguſtin, die eigentliche Autorität der chriſtlichen Kirche gegenüber dem Manichäismus. Das Bild, welches der einſtige Manichäer aus einer ganzen Reihe zum Teil ſehr ausführlicher Beſtreitungsſchriften von Theorie und Praxis der Manichäer uns rekonſtruieren läßt, iſt ein ſehr vollſtändiges für alle die Parteien, welche für den chriſtlichen Gegenſatz von Intereſſe ſind. Von dieſen Schriften A.s, die man in Bd I und vornehmlich Bd VIII der Benediktinerausgabe findet, ſind die bedeutendſten: contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti; contra Faustum Manichaeum libri XXXIII; contra Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum disput. I et II; contra Adimantum Manichaei discipulum; de actis cum Felice Manichaeo l. l. II; contra Secundinum Manichaeum; de natura boni; de duabus animabus; de utilitate credendi; de moribus Manichaeorum in der Schrift de haeresibus das cap. XLVI. In Auguſtins Werke aufgenommen iſt die Streitſchrift des Evodius von Uzala des Titels de fide contra Manich.

Unter den griechiſchen Autoren gedenken wir zuerſt der Häreſiologen. Epiphanius handelt von dem Manichäismus im Panarion haer. 66 ſehr ausführlich, bereits unter Benutzung der Acta Archel. ſ. Epiphan. opp. ed. Dind. t. III; Theodoret in haeret. fabul. I, 26 (opp. ed. Schultze t. IV); vgl. auch den Lateiner Philastrius de haeres. cap. LXI, jetzt neu ediert von Marx. Wichtig ſind ferner die Abſchnitte bei Cyrill von Jeruſalem catech. IV, 20 sq., wo ein ſonſt nicht erhaltenes Stück aus den Acta Archelai griechiſch vorliegt; Photius, Bibl. codd. 179 mit einem Excerpte aus dem Manichäer Agapius; Joannes Damascenus in den opp. ed. Lequien t. I, p 429 sq.; Simplicius im Kommentar zu Epictets Enchiridion t. IV, ed. Schweigh. Spezialſtreitſchriften gegen die manich. Lehre ſind erhalten von dem Biſchofe Titus von Boſtra in Arabien (Hauran), *πρὸς Μανιχαίους* l. l. 4, zuerſt gedruckt in Canisii lectt. antiquae ed. Basnage t. I, dann neu herausgegeben von P. de Lagarde 1859, auch in ſyriſcher Ueberſetzung (ed. Lag. 1859) vorliegend, in welcher Buch IV allein erhalten iſt; von dem vielleicht nicht chriſtlichen Philoſophen Alexander v. Lycopolis (*λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας* in Combefisii Auctar. noviss. Bibl. PP. t. II, neue kritiſche Ausgabe von Aug. Brinkmann, Lipsiae 1895); vom Patriarchen Photius l. l. IV contra Manichaeos — unter welchen hier vornehmlich die Paulicianer gemeint ſind — bei Wolf, Anecdota graeca t. I, ſowie von Petrus Siculus (ſ. Nova Patrum bibliotheca ed. Mai t. IV), wenn deſſen Arbeit dem wörtlich benutzten Photius gegenüber eine ſelbſtſtändige heißen darf. Endlich ſind intereſſant die griechiſche Abſchwörungsformel für Manichäer, die zur chriſtlichen Kirche übertreten, gedruckt z. B. bei Cotelerius, SS. PP. apostolicorum opp. I, p. 543, wiederholt bei K. Keßler, Mani Bd I, 1889, S. 403—405, und der Artikel *Μάνης* in Suidas' Lexikon, letzterer ſchon ſtark verworrene Nachrichten enthaltend. Noch ſeltſamer werden die Entſtellungen bei den Byzantinern Cedrenus (ed. Bonn. p. 259 sqq.) und Jo. Malala (ed. Bonn. p. 410).

II. Litteratur. Die ältere Litteratur ſ. bei Gräſſe, Lehrbuch der allgemeinen Litterärgeſchichte I, II, 984—987 und 1113—1115. Wir heben hervor: Chr. Wolff, Manichaeismus ante Manichaeos, Hamburg 1707; Is. de Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 voll. 4°, 1734 u. 39; Mosheim, Commentar. de rebus Christ. ante Const. M., p. 728 sq.; Schröckh, Neander, Gieſeler, Niedner, Walch in ihren Kirchengeſchichten; Hottinger in ſeiner Historia orientalis; Hyde, Veter. Pers. relig. hist. Oxon. 1700, p. 281 sq.; F. Chr. Baur, Das manichäiſche Religionsſyſtem, 1831, recenſ. von Schneckenburger in ThStK VI, 3, S. 875 ff.; A. von Wegnern, Manichaeor. indulgentiae, Lips. 1827; F. C. Trechſel, Ueber Kanon, Kritik und Exegeſe der Manichäer, Bern 1832; Guſtav Flügel, Mani, ſeine Lehre und ſeine Schriften, Leipz. 1862; Fr. Spiegel, Eraniſche Alterthumskunde, Bd 2, 1873, S. 185—232; H. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis unterſucht, in ZhTh, herausg. von Kahnis, 1873, S. 467—528; Oblaſinski, Acta disp. Arch. cum. Man., Leipziger Diſſertation 1874; Alex. Geyler, Das Syſtem des Manichäismus und ſein Verh. zum Buddhismus, Jena 1875; K. Keßler, Unterſuchungen zur Geneſis des manichäiſchen Religionsſyſtems, 1876; A. Newmann, An introductory essay on the Manichaean heresy 1887; K. Keßler, Mânî. Forſchungen über die manichäiſche Religion, Bd I, Berlin, G. Reimer, 1889 (Bd II erſcheint wahrſch. 1903); Verbeſſerungen zu Bd 1 in den Recenſionen desſelben von Th. Nöldeke (ZdmG Bd 43, 1889, S. 535 ff.); Alfr. Rahlfs (GGA 1889 Nr. 23) und Aug. Müller (ThLZ 1890, Nr. 4, und LCBl 1889); Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeſchichte Bd 1, 3. A. 1894, S. 785—799; Erneſt Rochat, Essai sur Mani et sa doctrine, Genève 1897; Brückner, Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geſchichte des abendländiſchen Manichäismus, 1901: F. Juſti, Iraniſches Namenbuch, Marburg 1895, S. 190.91, s. v. Mânî. — Für die ſpäteren Formen des Manichäismus, die Paulicianer und die Katharer, vgl. jetzt Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulicianer im byzantin. Kaiſerreiche, Leipzig 1893; Ign. v. Döllinger, Geſchichte der gnoſtiſch-manichäiſchen Sekten im früheren Mittelalter, 2 Bde, München 1890.

Als die alte katholiſche Kirche im 4. Jahrhundert endlich im römiſchen Reiche den Sieg errungen hatte und das Chriſtentum zur Staatsreligion erklärt war, hatte die chriſtliche Lehre mit vielen gegneriſchen Glaubensformen im Kampfe geſtanden. Der ſchlimmſte Gegner war nicht der Glaube an die alten griechiſchen und römiſchen Götter geweſen. Sie waren mehr und mehr der Lächerlichkeit verfallen und ſind ſchließlich an Altersſchwäche geſtorben. Gefährlicher war die Gegnerſchaft der antiken Philoſophie und beſonders die ihrer letzten Geſtaltung, des Neuplatonismus. Auf dem Boden der alten griechiſch-römiſchen Bildung als deren reifſte Frucht erwachſen, ſtrebte der Neuplatonismus, jedes nationalpartikulariſtiſchen Charakters entkleidet, nach geiſtiger Weltherrſchaft und wollte für Glauben wie Leben, erkenntnistheoretiſch wie praktiſch das Rechte darſtellen. Aber er hatte kein perſönliches Centrum in einem perſönlichen Stifter und Erlöſer wie das Chriſtentum, daher konnte er nicht gleich dieſem volkstümlich werden. Viel ernſter war die Konkurrenz einer Religionsform aus dem Oriente, die in ſich alle die Reize des Neuen und Geheimnisvollen der „Myſterien" vereinigte, jener ſynkretiſtiſchen ausländiſchen Religionsformen, für welche die abgelebte antike Welt (Iſismyſterien, Kybele-M. ꝛc.) ſo empfänglich war, und die ſich an den Namen eines altperſiſch-babyloniſchen Gottes, des Mithra, knüpfte, der Mithrasdienſt oder die Mithrasreligion. Renan ſagt einmal mit Recht: „wäre die Welt im 4. Jahrhundert nicht chriſtlich geworden, ſo wäre ſie mithriſch geworden." Einen altperſiſchen Lichtgott als Namensträger führend, hatte dieſer Glaube mit ſeinem zugehörigen Kultus ſich ſchon in den vorchriſtlichen Jahrhunderten aus einer Verbindung von altperſiſchen mit ähnlichen babyloniſch-ſemitiſchen Göttergeſtalten (Mithra mit Samaš und Marduk identifiziert) gebildet und hatte ſich mit durchaus univerſaler Tendenz zunächſt über Kleinaſien an die Oſtküſten des Mittelmeeres verbreitet. Von hier iſt er wahrſcheinlich durch Kriegsgefangene und ſpäter ausländiſche Soldaten des römiſchen Heeres in den weſtlichen Mittelmeerländern verbreitet worden, um jedenfalls ſeit der Zeit der flaviſchen Cäſaren (Ende des 1. Jahrh. nach Chr.) das ganze römiſche Reich, als Soldatenreligion namentlich auch in den Grenzprovinzen wie Germanien und Dacien vertreten, zu umfaſſen und zahlloſe Heiligtümer entſtehen zu laſſen, deren unterirdiſche Reſte noch heute zahlreich vorhanden ſind; vgl. Franz Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra t. I, Bruxelles 1899, beſonders S. 223 ff. — Indeſſen die Anziehungskraft der Mithrasreligion für die römiſche Welt ließ nach, die Polemik der Kirchenväter, wie des Tertullian und anderer, that das Ihre dazu, und das Chriſtentum hatte über den Mithras geſiegt, ſeine Heiligtümer verödeten. Da ſandte Babylonien, die Werdeſtätte des univerſalen Mithrasglaubens, zu Anfang des 4. Jahrhunderts einen furchtbaren Nachfolger nach Weſten, und das iſt die Religion des Mani, der Manichäismus. Babyloniſch-perſiſcher Abkunft, ihrem Geiſte nach, wie die Religion des Mithra, fand die Lehre des Mani die Wege geebnet, und darauf beruht das Geheimnis ihrer ſo ſchnellen Verbreitung. So richtig Cumont l. c. S. 350, der fortfährt und ſchließt: „les doctrines mithriaques, ainsi rénovées, devaient résister pendant des siècles à toutes les persécutions, et, ressuscitant encore sous une forme nouvelle au milieu du moyen âge, agiter de nouveau l'ancien monde romain.“

In der That, ſolange die chriſtliche Kirche beſteht, hat ſie keinen gefährlicheren Kampf um ihre Exiſtenz durchzufechten gehabt als das Ringen mit dem gewaltigen Manichäismus war, der Religionsform, welche, weit davon entfernt, bloß eine chriſtliche Sekte zu ſein, ſchon in der Geſtalt, in welcher ſie aus den Händen ihres Schöpfers, des hochbegabten Babyloniers Mani, hervorging, alle die Elemente in ſich vereinigte, durch welche der Gnoſticismus mit ſeinem Wertlegen auf das höhere Wiſſen die Religion der Fülle der Zeiten, den Glauben an den Gottmenſchen Jeſum den Chriſt von Nazareth, zu gefährden ſo nachhaltig vermocht hat. Der Manichäismus iſt eine ſelbſtſtändige Religionsform, faſt tauſendjährigen Beſtandes, einſt weithin über das Morgenland wie das Abendland verbreitet. Anknüpfend an die älteſte und reinſte Form des Gnoſticismus, die babyloniſche Ophitenlehre, mit der er ſeiner Geneſis nach blutsverwandt iſt, hat der Manichäismus alle die im Anfang des 3. chriſtlichen Jahrhunderts in Meſopotamien und dem angrenzenden Syrien blühenden gnoſtiſchen Syſteme, namentlich den Marcionitismus und den Bardeſanismus, benutzt, konſequent ausgebildet, abſorbiert und kann alſo nach dieſer Seite das manichäiſche Religionsſyſtem das ausgebildetſte reinſte und konſequenteſte aller gnoſtiſchen Syſteme genannt werden. Um aber die rieſige alles Verwandte abſorbierende Ausbreitung und zähe Langlebigkeit dieſer manichäiſchen Gnoſis vollkommen begreifen zu können, hat man an der Betrachtung, daß der M. das wie zeitlich letzte ſo inhaltlich reichſte und in der Methode folgerichtigſte „gnoſtiſche Syſtem“ iſt, noch nicht genug. Der Manichäismus iſt gegenüber dem Chriſtentume mindeſtens in dem Grade eine ſelbſtſtändige Religion, in welchem der Muhammedanismus dafür gilt. Er unterſcheidet ſich ſchon durch das Verhältnis zum Chriſtentum von den anderen Gebilden, auch der ſog. ſyriſchen Gnoſis, in deren allgemeinen Bereich er gehört, und noch mehr von der anderen Klaſſe, der helleniſtiſchen, die man von der erſteren mit Recht trennt. Die Urform des Manichäismus iſt ohne alle Bezugnahme auf die ſpezifiſch chriſtliche Lehre und Praxis, rein paganiſtiſch, während die Gnoſis in beiden Formen chriſtliche Baſis hat und dieſes chriſtliche Grundelement hier aus den Vorratskammern der ſemitiſchen Volksreligionen Vorderaſiens, dort aus griechiſcher Philoſophie und Myſterienweisheit organiſch erweitern und theoretiſch befriedigender machen will. Dieſe anfängliche Nichtberückſichtigung der chriſtlichen Lehre hängt aber mit der allgemeinen Tendenz des Auftretens des Mani zuſammen, durch die ſeine Lehre wieder von der Gnoſis prinzipiell differiert. Mani wollte zunächſt nur den Perſern eine andere beſſere Religion geben; was er zu verdrängen ſuchte, war der Zoroaſtrismus der Prieſter des Saſanidenreiches, nicht das apoſtoliſche Chriſtentum. Das Beſtreben, in ſeinem Syſteme alles zu vereinigen, was das religiöſe Bedürfnis ſeiner religiös erregten Zeitgenoſſen nach der Seite des Wiſſens wie des Thuns befriedigen könnte, führte ihn zunächſt darauf, die zugleich älteſte und reichſte Quelle aller vorderaſiatiſchen Religionsbildungen, die Religion der zerfallenen alten Metropole aller Metropolen, des benachbarten Babylon, und der Glanzperiode des engeren Vaterlandes, des babyloniſchen Landes, dieſe Quelle aller Quellen wieder aufzuſuchen und die von da geſchöpften altehrwürdigen großartigen Ideen und Geſtalten dem verflachten ſaſanidiſchen Zoroaſtrismus entgegenzuſtellen, deſſen Wurzeln ſelbſt in letzter Linie in dieſe babyloniſche Religion zurückreichen. Daß Mani dann ſpäter ſich weiter umſah und auch nach Weſten auf das bis nach Perſien vorgedrungene Chriſtentum, nach Oſten auf den Buddhismus Indiens ſein Augenmerk richtete, verſteht ſich aus ſeiner Grundidee ebenſo leicht, wie daß er im Bereiche des Chriſtentums gerade die gnoſtiſchen Gebilde, die Erzeugniſſe eines dem ſeinigen verwandten Strebens am meiſten berückſichtigte. Wie wenig aber chriſtliche Einflüſſe den Kern der Lehre Manis berühren, zeigt die lockere Verbindung, in welcher die bibliſchen Elemente mit den umgebenden aus der Naturreligion in Manis Lehre auf allen Stufen ihrer Ausbildung ſtehen, auch im afrikaniſchen Manichäismus der Zeit Auguſtins. — Die Lehre und Obſervanz, welche Mani als ſeine Schöpfung ſeinen Anhängern zur Ausbreitung hinterließ, iſt alſo das originelle Produkt des Zuſammenwirkens von vier geſonderten Religionen. Der heimatliche Parſismus, um deſſen Umgeſtaltung es Mani zunächſt zu thun war, bietet deshalb naturgemäß die meiſten Berührungspunkte, namentlich in den theoretiſchen Aufſtellungen; der praktiſch gerichtete nachbarliche Buddhismus war nicht ohne Einfluß auf die manichäiſche Moral und Lebenspraxis; das Chriſtentum des Orients lieferte dem Mani nach gnoſtiſchem Vorgange aus dem Alten wie Neuen Teſtamente eine Reihe von heiligen Namen und äußerlichen Analogien, die dem zur Weltreligion aufſtrebenden Manichäismus beim Vordringen in der chriſtlich-römiſchen Welt Vorſchub leiſten mußten. Manis älteſte Lehrform ſteht gerade in dieſer Hinſicht der mandäiſchen Religion und zwar der „Lichtkönigslehre“ ſehr nahe, wie die Sprache ſeiner eigenen Schriften ja auch das Südbabyloniſch-Aramäiſche, alſo im weſentlichen das Mandäiſche, geweſen iſt. Aber Kern und Weſen ſeiner Lehre ſchöpfte Mani aus der vielleicht auch noch in Prieſterſchulen, jedenfalls aber in der Erinnerung und Übung des Volkes bis auf ſeine Zeit fortgepflanzten babyloniſch-chaldäiſchen Religion, und einen wie glücklichen Griff er gethan hat, indem er, von da ſchöpfend, zur Befriedigung des Wiſſenstriebes, die Geheimniſſe der Weltentſtehung und des Weltverlaufs in einer zuſammenhängenden Folge transſcendentaler Ereigniſſe und handelnder Gewalten konkret anſchaulich machte und im Anſchluß daran eine neue Moralpraxis gründete — das zeigt die begierige Aufnahme ſeiner Lehre, ihre weite Verbreitung tief nach Hochaſien hinein und im Weſten bis nach Spanien und Gallien. Dem Chriſtentum gegenüber erwies ſich die Manilehre als die gefährlichſte Lockſpeiſe in dieſer für religiöſe Fragen krankhaft intereſſierten ſynkretiſtiſch gerichteten Zeit für alle die vielen Glieder der chriſtlichen Kirche, die vom Chriſtentum nicht Erlöſung von der Macht der Sünde, ſondern Erleuchtung mit einem übernatürlichen Wiſſen um die „Wahrheit“ ſuchten. Mani iſt der vollkommenſte Synkretiſt der ganzen jahrhundertlangen Periode der Religionsmiſchung in Vorderaſien, die ſchon vor dem babyloniſchen Exil beginnt und erſt in Muhammeds Stiftung ihren Abſchluß findet.

Bei der großen Bedeutung des Manichäismus für das Morgenland wie das Abendland iſt es erklärlich, daß über Leben und Lehre des Stifters wie über die Geſchichte der Ausbreitung der Häreſie eine große Zahl von verſchiedenartigen Berichten in verſchiedenen Sprachen vorliegen. Wir haben über Mani Schriften von chriſtlicher wie von nichtchriſtlicher Seite; von Kirchenvätern und profeſſionellen Ketzerbeſtreitern wie von indifferenteren Hiſtorikern und Philoſophen; von Orientalen wie Occidentalen. Die chriſtlichen Quellen ſind griechiſch, lateiniſch, ſyriſch, armeniſch, nur vereinzelt arabiſch; die nichtchriſtlichen meiſt arabiſch oder perſiſch, doch auch mandäiſch (Reſte von M.s Schriften im Ginzâ) und ſelbſt chineſiſch. Die letzteren, die von nichtchriſtlichen Orientalen, verdienen entſchieden den Vorzug, denn abgeſehen von der größeren Unparteilichkeit eignet ihnen die größere, viele Details bringende Ausführlichkeit, die ſie der Benutzung authentiſcher Religionsſchriften des Mani und der Manichäer ſelbſt verdanken. Sie ſind daher; wenn auch keine vor dem 10. chriſtlichen Jahrhundert geſchrieben iſt, wegen der von ihnen nach orientaliſcher Sitte unverarbeitet excerpierten Quellenbelege erſten Ranges, namentlich für die manichäiſchen Dogmen und für die Geſchichte der manichäiſchen Kirche; für Ethik und Lebenspraxis bedürfen ſie der Ergänzung aus den abendländiſchen chriſtlichen Berichten. Nicht alle orientaliſchen Berichte ſind übrigens gleich ausführlich, aber die große Wichtigkeit aller beſteht darin, daß ſie die orientaliſche und damit die heimatlich-urſprüngliche Geſtalt des Manichäismus zum Objekte der Darſtellung haben, während der abendländiſche Manichäismus, z. B. ſchon der der Afrikaner zur Zeit Auguſtins, bei der Ausbreitung nach Weſten durch die chriſtliche Welt, ſchon manche Veränderungen erfahren hat.

Der einheimiſche Name des Stifters des Manichäismus iſt Mânî, arab.-perſ. ماني, ſyriſch ܡܐܢܝ geſchrieben, bei den Occidentalen lautet er gewöhnlich *Μάνης*, genet. gewöhnlich *Μάνητος*, ſelten *Μάνου*, doch öfter *Μάνεντος* —, oder *Μανιχαῖος*; lat. Manes (gen. Manetis) oder Manichaeus, letztere Form immer bei Auguſtin. Die etymolog. Bedeutung dieſes Namens, über welche ſchon die alten griech. Berichterſtatter ſich ergingen, die ihn z. B. *σκεῦος* oder *ὁμιλία* deuten, iſt bis jetzt ſtreitig. Doch wird er nicht perſiſcher, ſondern bab.-aramäiſcher Abkunft ſein und iſt wohl am beſten als eine dialektiſche Ausſprache mit dem Mânâ der Mandäer (ſ. den A.) zu identifizieren, womit dieſe auch appellativ einen Geiſt der Lichtwelt, wie mit dem Zuſatze rabbâ den Lichtkönig bezeichnen. Hierzu ſtimmt, abgeſehen von dem ſogleich zu betonenden urſprünglichen engen

Zuſammenhange Manis mit den Vorfahren der Mandäer, die beſtimmt überlieferte Angabe, daß Mani ſeinen urſprünglichen Namen gewechſelt habe; Mânâ (Mânî) konnte als ein bedeutſamer, damals wohlverſtändlicher Ehrenname angeſehen werden. Als urſprünglicher Name des Mânî wird in den Acta Archelai, auch in dem wichtigen alten Fragment, hrsg. von Reifferſcheid (Bibl. Italica l. c. S. 507) angegeben Curbicius, was ſpäter in Cubricus und ſogar in Urbicus verändert wurde. Es iſt von mir im Mânî Bd 1 S. 40—42ff.) als das arabiſche Schuraik شريك, ein bei den Arabern in den Grenzgebieten der ſyriſchen Wüſte, z. B. auch in Palmyra als שריכו beliebter Männername gedeutet worden, was immerhin möglich bleibt, aber nicht ſicher iſt. — Mânîs Vater hieß Fâtak Bâbak (in griechiſcher Geſtalt *Πατέκιος*, bei Theod. b. Ch. פטיק Patik); dieſes ſo in ſeiner Urform herzuſtellende n. propr., bei den Orientalen viel verſchrieben, iſt perſiſcher Herkunft, eigentlich der Wohlbeſchützte, Originalformen Pâtak Pâpak. Der Vater M.s, nach dem Fihrist dem berühmten perſiſchen Geſchlechte der Chaskânier entſtammend, war ein echter Perſer von Geblüt und wohnte urſprünglich in Hamadan (Ekbatana); von da wanderte er dann nach Babylonien aus, wo er ſich in der Nähe der Reſidenz Kteſiphon niederließ. Hier in Babylonien iſt Mani geboren, und zwar nach der detaillierten Angabe des Bîrûnî p. 208, die er aus Mânîs eigener Mitteilung in deſſen Hauptwerke, dem Schâhpûrakân, ſchöpfte, „im Jahre 527 der Ära der Aſtronomen Babels“, d. i. 215/16 nach Chr., „vier Jahre vor dem Ende des letzten Partherkönigs Artaban“ in der Stadt Mârdînû (?) am oberen Teile des Kanales von Kuthâ. Der Name von M.s Geburtsort bei Theod. bar Chônî: Abrûmiâ (S. 125 Z. 14), der wohl auch in dem ibn abi barzâm des Fihrist ſteckt, iſt mir bis jetzt dunkel. Es ſtimmt zu dieſem Geburtsjahre eine ſpäter zu referierende andere altmanichäiſche chronologiſche Notiz nicht genau, aber im allgemeinen. M.s Mutter entſtammte dem Hauſe der Aſchghanier, d. i. der Arſaciden, dem von den Saſaniden entthronten alten perſiſchen Königsgeſchlechte; ihr Name iſt, trotzdem daß der Fihrist 3 verſchiedene Namen, Mês, Utâchîm und Marmarjam, überliefert, als bis jetzt unbekannt zu erachten, weil dieſe Namen, ſoweit ſie herzuſtellen ſind, jedenfalls einfach die Heimat M.s, nicht die Perſon ſeiner Mutter näher bezeichnen wollen, wie namentlich an Mês ميس, d. i. Mesene, deutlich zu ſehen iſt; in den beiden anderen ſteckt wohl Kûthâ und Mardinû. In der Abſchwörungsformel heißt M.s Mutter *Κάρωσσα*; doch iſt die Form kaum zuverläſſig. — Die manichäiſche Überlieferung weiß von der erſten Kindheit des M. manches ſagenhaft Ausgeſchmückte zu erzählen; ſo ſoll ſeine Mutter nach ſeiner Geburt von ſeiner zukünftigen Größe Träume gehabt und auch im Wachen geſehen haben, wie den Knaben ein Mann mit ſich in die Luft entführte und wieder zurückbrachte, nachdem er manchmal einen oder zwei Tage ausgeblieben war — ein mythiſcher Zug, zeitweilige Hineinverſetzung in das Jenſeits des Lichtreiches bedeutend, der auch in Manis Geſchichte, z. B. bei der Höhle in Turkeſtan, wiederkehrend, in der jüdiſchen Hagada vom Meſſias (ſ. Lightfoot horae zu Mt 2, 1) und in Muhammeds „Nacht der Himmelfahrt“ vorkommt und ſich auch in der Geſchichte von Scythianus' und Terebinthus' zauberhaftem Aufſteigen vom Dache eines Hauſes widerſpiegelt. Zu Grunde liegt die Anſchauung der babyloniſchen Pyramiden-(Stockwerk-)Tempel. — Den heranwachſenden Knaben nahm dann ſein Vater Pâtak unter ſeine ganz ſpezielle Obhut und holte ihn von ſeiner Mutter zu ſich an den Ort, wohin er ſich inzwiſchen infolge eines Wechſels ſeiner religiöſen Überzeugung ſchon vor Manis Geburt begeben hatte, nämlich zu den ſüdbabyloniſchen Mughtasilah, d. i. den ſich Waſchenden, den Täufern; bei Theod. (S. 125) heißt die Genoſſenſchaft, bei der Mani ſeine Jugend verbrachte, Mĕnaḳḳĕdê, d. i. die Reinen (vgl. „Puritaner“ und „Katharer“), mit dem Beinamen: „die mit der weißen Kleidung“, was wieder auf die ſich ſo tragenden Mandäer hinweiſt. In der religiöſen Eigenart dieſer in der Landſchaft Meſene (Dastumeisân im Fihr.) am unteren Tigris wohnenden, damals weiterhin bekannten und zahlreichen Religioſen, der Vorfahren der Mandäer, unter denen viele Araber (Saracenen) ſich befunden haben müſſen, und welchen Pâtak ſelbſt ſich angeſchloſſen hatte, ließ er auch ſeinen Sohn Mani erziehen, bis dieſer, nach der Überlieferung ſchon in ſeinem zwölften Lebensjahre, zu einer ſelbſtſtändigen religiöſen Anſchauung gelangte und ſich vom Einfluſſe der Mught. emanzipierte. — Manis Vater, der ſeinen Sohn bei dem gefahrvollen Schritte des erſten öffentlichen Auftretens vor dem perſiſchen Großkönig Schâhpûr I. begleitete, muß bereits für religiöſe Fragen ſehr intereſſiert geweſen ſein und ſchon wie ein Sektenſtifter gewirkt haben, insbeſondere muß er ſeinem Sohne Mânî als Führer und Vorgänger gedient haben. Die manichäiſche Sage berichtet im Fihr., daß dem Pâtak, während er im Vorhofe eines Götzentempels gleich anderen anbetete, aus dem Innern des Heiligtumes 3 Tage hintereinander eine göttliche Stimme erſchollen ſei und ihm die Enthaltung von Fleiſch, Wein und geſchlechtlichem Umgange — die Pflichten der electi der Manichäer — anbefohlen habe; daraufhin ſei er weiter nach Süden gezogen und zu den „Täufern“ gegangen, die damals viel genannt waren. Wenn man dieſe dem einfachen geſchichtlichen Berichte des Fihr. zu entnehmende Stellung des Pâtak an ſich und insbeſondere zu ſeinem Sohne Mani bedenkt, den er ſchon in deſſen früheſter Jugend zu ſich holt und in religiöſer Hinſicht ſehr ſorgfältig zu ſeinem Geſinnungsgenoſſen erzieht, ſo hat man den Schlüſſel zur Löſung des Rätſels, welches als die ſagenhaft ausgeſchmückte und veränderte Geſtaltung der einfachen geſchichtlichen Verhältniſſe in der Vorgeſchichte des Manichäismus vorliegt, welche der Schlußteil (c. 51 ff.) der Acta Archelai und hiernach die ganze abendländiſche Tradition um die mythiſchen Perſonen zweier angeblicher Vorgänger des Mani, eines „Scythianus“ und eines „Terebinthus“ herum gruppiert.

„Scythianus“ wird immer als nom. propr. gebraucht, doch heißt es auch einmal „ex Scythia quidam“. Bei den Orientalen, die den Acta-Bericht benutzen, wird der Name mehrfach verſchrieben, ſo von Theod. zu Sĕkuntjânos; Namen auf —ianus ſind in der römiſchen Nomenklatur der ſpäteren Kaiſerzeit ſehr beliebt. Dieſer Scythianus war, heißt es ein reicher, „ſaraceniſcher“ Handelsmann, zur Zeit der Apoſtel lebend, in den Grenzgebieten Arabiens aufgewachſen; er zieht nach Ägypten und eignet ſich, reichbegabt wie er iſt, die geſamte alte Weisheit des Landes ſowie die griechiſche an; aus der oberen Thebais heiratet er eine ſchöne Buhlerin, die er aus der Gefangenſchaft losgekauft hat; durch ſeinen Schüler, den „Terebinthus“, läßt er viel Bücher niederſchreiben, das Buch der mysteria, der capitula, den thesaurus und das evangelium; ſchließlich unternimmt er den Verſuch, zu ſeinen Lehrmeinungen auch die berühmten Schriftgelehrten in Judäa zu bekehren, wird aber in einer Disputation beſiegt und kommt plötzlich ums Leben. Sein Schüler „Terebinthus“ flieht mit ſeines Meiſters Schätzen und Büchern nach Babylonien, indem er das Weib des Scyth. zurückläßt; in Babylonien nennt er ſich Buddas, welcher Name aber in dem Fragment ed. Reiff. Baiddas (l. c. S. 507 Z. 10) geſchrieben wird, und in der ungenauen Schreibung Baddos bei Theodor (ſyr.) und bei Amr ibn Mattâ (arab.) wiederkehrt, wohl der inſchriftlich bezeugte Name בידא *Βαιδας* bei Chabot, Index p. 32. Baiddas rühmt von ſich eine wunderbare Geburt und die Erziehung durch Engel und disputiert mit den perſiſchen „Mithrasprieſtern“ Parcus und Labdacus (ſiehe über die Herſtellung dieſer Namen in Pacorus und Labracus m. Mâni I, S. 87), wird aber gleichfalls beſiegt; nur eine alte Witwe nimmt ſeine Lehre an. Da will er durch Zauberei imponieren und vom Söller eines Hauſes aus unter Ausſprechung geheimnisvoller Namen in die Luft aufſteigen, ſtürzt aber herab und kommt elend um. Die Witwe erbt ſeine Bücher und Schätze und kauft ſich einen Sklaven von 7 Jahren, namens Corbicius, den ſie freiläßt und an Kindesſtatt annimmt. Dieſer erbt, 12 Jahre alt — auch Mani wird im 12. Jahre nach dem Fihr. ſelbſtſtändig — die reiche Hinterlaſſenſchaft des Scythianus von der Witwe, erweitert die 4 Bücher mit allerlei phantaſtiſchen Zuſätzen, giebt ſie für die ſeinigen aus und tritt öffentlich mit ſeiner Lehre hervor, zugleich ſeinen Namen in Manes umwechſelnd. —

Dieſe Erzählung iſt nichts als der ſagenhaft ausgemalte, doch auch zugleich in einigen Punkten ſachlich erweiterte Fihriſtbericht, auf einigen groben Mißverſtändniſſen orientaliſcher Wörter beruhend. Den Ausgangspunkt zum Verſtändnis des gegenſeitigen Verhältniſſes bildet die Erklärung des „Terebinthus“. *Τερεβινθος* kommt freilich auch als n. pr. vor, ſo heißt z. B. ein Biſchof von Sichem (Neapolis) bei Le Quien, Or. Christ. t. III p. 647, und auch der Name Turbo *Τύρβων* findet ſich (ſ. Rahlfs in GGA l. c. S. 925 nach Pape und Smith-Wace, Dictionary of Christian biography); aber das „Terebinthus“ der Acta, für welches die handſchriftlich beſſere auch bei Cyrill. Cateches. VI bewahrte Form Terbinthus (*Τέρβινθος*) herzuſtellen, iſt nichts als das aramäiſche nomen appellativum tarbîthâ, d. i. der Zögling, Schüler, das die Griechen ſich zu ihrem Baumnamen *τερέβινθος* mundgerecht gemacht haben. Die aus dem aramäiſch redenden Babylonien kommende Ueberlieferung beſagte, Mani ſei der tarbîthâ eines älteren Religionsſtifters geweſen; aus dieſem Worte machten die Griechen ein n. proprium und damit eine ſelbſtſtändige dritte Perſon Perſon zwiſchen Pâtak und Mânî. Noch der Fihrist gebraucht im Arabiſchen genau dasſelbe ſemitiſche Verbum, von welchem tarbîthâ im Aramäiſchen herkommt; er ſagt von Mani, daß er bei ſeinem Vater und in deſſen Religion rubbija, d. i. erzogen worden ſei. Auch der angebliche, zum Chriſtentume bekehrte bisherige Manichäer Turbo (gr. *Τύρ-*

βων), der in den Actt. Bericht erſtattet, führt denſelben, zunächſt aus dem st. absol. tarbî verſtümmelten Namen. Daß der Lehrer und Vorgänger Mânîs zugleich ſein Vater war, vergaß dieſer Zweig der kirchlichen Tradition, für welche dieſe leibliche Abſtammung Manis auch weniger von Intereſſe ſein mußte, als die geiſtige: doch kennt die griechiſche Abſchwörungsformel (ſ. oben) ganz genau *Πατέκιον τὸν τοῦ Μάνεντος πατέρα*, den ſie *οἷα ψευστὴν καὶ τοῦ ψευδοῦς πατέρα* verflucht. „Terebinthus“ iſt alſo einfach mit Manes identiſch, wie denn auch ſeine Geſchichte nur als eine einfache matte Wiederholung zuſammengeſetzter Züge aus der Geſchichte des „Scythianus“ und des „Manes“ ſich erweiſt. In dem „Saracenen Scythianus“ iſt ohne große Schwierigkeit Mânîs Vater Pâtak wiederzuerkennen, wenn man die zeitgeſchichtlichen Verhältniſſe bedenkt. Als hergekommen aus dem Lande der Parther („Scythen“), aus Hamadan, und als Gemahl einer Frau aus parthiſchem Geſchlechte, iſt er für die Babylonier ſehr erklärlicherweiſe „der Scythe“, — und als Anhänger der Mughtasilah, deren Wohnſitze am Schatt elʿArab in der That „an der Grenze Arabiens“ lagen, und unter denen ſicherlich, ſchon infolge der hohen kommerziellen Bedeutung der Landſchaften Mesene und Characene als Zielſtationen der großen peträiſch-palmyreniſchen Handelsſtraße, viele Araber (Saracenen) angeſiedelt waren, heißt Pâtak „der Saracene“. Der dem Scyth. beigelegte Reichtum und ſeine Begierde nach Weisheit ſind Züge, welche der Nation der Araber entlehnt werden, unter denen namentlich an die mächtigen, reichen und gebildeten Nabatäer mit der Reſidenzſtadt Petra auf der Sinaihalbinſel zu denken iſt, auf welche auch die merkwürdige Stelle Baruch 3, 23 von den weisheitſuchenden *ἔμποροι* und *μυθολόγοι* geht. Wegen dieſer engen Beziehungen zu den ſüdbabyloniſchen Arabern heißt Mani ſelbſt in einer chriſtlich gefärbten Notiz zu Anfang des Fihriſtberichts, ſogar Biſchof der Araber mehrerer Diſtrikte öſtlich vom unteren Tigris, und bei Abulfarag Presbyter in Chuziſtan, wo der Perſerkönig Sapores I. nach Tabarî (überſetzt von Nöldeke S. 67) beſiegte arabiſche Stämme angeſiedelt hat. Die Kenntnis von Pâtaks mehrmaligem, von religiöſen Gründen beeinflußten Wohnſitzwechſel ſpielte wohl mit hinein. Seine Frau, von der er infolge des ihm verbotenen Geſchlechtsverkehres ſich trennte, um zu den „Täufern“ überzuſiedeln, ſpiegelt ſich in der von Scyth. geheirateten dann von Terebinthus verlaſſenen Ägypterin (vom Parteihaß zur „Hure“ geſtempelt) und nochmals in der „Witwe“ des Terebinthus und Manes wider. Allegoriſch, wie früher von Colditz und Baur geſchehen, hat man keine Angabe der ſagenhaften Vorgeſchichte zu deuten; einzig wird der nordmeſopotamiſche Schreiber mit ſeinem „Ägypten“ und deſſen alter Weisheit das ihm benachbarte Babylonien und die uralte Weisheit der Chaldäer, der Mani thatſächlich das Wichtigſte verdankt, gemeint haben. Die feſtgehaltene Unterſcheidung von drei Stiftern des Manichäismus hat übrigens einen wohl erkennbaren Zweck, nämlich den, die gefährliche Lehre als eine, wie tief wurzelnde, ſo auch längſt gerichtete zu erweiſen. Wie die Beſiegung des eigentlichen Häreſiarchen Manes als die That eines chriſtlichen Gottesgelehrten, des Biſchofs Archelaus, dargeſtellt wird, ſo ſollte der unmittelbare Vorgänger Terebinthus perſiſchen und der erſte, Scythianus bereits jüdiſchen Theologen, letzteres ſchon in der apoſtoliſchen Anfangszeit, erlegen ſein. Thatſächlich erlag nur Mânî und zwar den perſiſchen Prieſtern.

Die erſte ſelbſtſtändige Stellung in religiöſer Hinſicht läßt die manich. Überlieferung den Mani ſchon in deſſen 12. Lebensjahre einnehmen. Der überaus frühreife Knabe erhielt da vom Lichtkönige eine Offenbarung durch den Engel Eltaum. Dieſer Name wird vom Fihr. als „nabatäiſch“ und „Genoſſe“ bedeutend bezeichnet; El iſt ſicher nicht der arab. Artikel, ſondern der auch von Aramäern und Arabern gebrauchte Gottesname El, das n. propr. alſo ein אֵלְתָּאוּם Élta'ûm, „Gott iſt verbündet“. Man beachte dazu auch, daß die jüdiſche Angelologie, die ſo viele Namen dem Babyloniſch-Aramäiſchen entlehnt, einen Engel תומיאל (die beiden Teile umgeſtellt!) kennt, ſ. Moiſe Schwab, Vocabulaire de l'angelologie, Paris 1897 S. 263 s. v. תומיאל, wo wir hören, daß Tomiel's Name auf den Schutzamuletten der Wöchnerinnen zu ſtehen pflegt. Der Engel gebot ihm Trennung von ſeinen bisherigen Glaubensgenoſſen, den Mughtasilah, und Bewahrung asketiſcher Sittenreinheit durch Bekämpfung der ſinnlichen Lüſte, verbot ihm jedoch zunächſt noch, in Anbetracht ſeiner Jugend, aufzutreten. Erſt als Mani das 24. Lebensjahr zurückgelegt hatte, erſchien ihm der Engel wieder und befahl ihm nunmehr, ſeine Lehre öffentlich zu verkündigen. Die Tradition läßt alſo den M. ſeine Thätigkeit mit der frühzeitigen praktiſchen Annahme der Lebensweiſe der manich. „Gerechten“ beginnen und an ſeinem theoretiſchen Syſteme 12 Jahre arbeiten, ehe er ſich mit ſeiner ſynkretiſtiſchen Gedankenarbeit fertig fühlte. In dieſer zwölfjährigen Vorbereitungszeit muß M. ſich vor allem mit der babyloniſchen Religion, „nach der Überlieferung der Aſtrologen

Babyloniens“, näher bekannt gemacht und auch mit den Chriſten in Süd-Babylonien, wo er ſeine Jugend verbrachte, einen lebhaften religiöſen Ideenaustauſch unterhalten haben; daher die Überlieferung von ſeiner „Disputation“ mit chriſtlichen Klerikern, wie „Archelaus“ und „Diodorus“.

Den Zeitpunkt des erſten öffentlichen Hervortretens des Mânî ſetzt eine alte durchaus glaubwürdige manichäiſche Notiz auf den Krönungstag des perſiſchen Königs Schâhpûr (Sapores) I., des Sohnes des Ardaschîr, und beſtimmt dieſen Tag als einen „Sonntag, den 1. Nîsân, als die Sonne im Widder ſtand“. Dieſes Datum iſt nach chriſtlicher Zeitrechnung gleich dem 20. März 242, M. trat alſo in ſeinem 28. Lebensjahre in der perſiſchen Reſidenz öffentlich als Religionsſtifter auf. Der Erfolg war zunächſt, ſo günſtig die gewählte Gelegenheit in Anbetracht des großen Zuſammenfluſſes von Volk war, keineswegs bedeutend, vielmehr ergiebt ſich als ziemlich ſicher, daß M. bei der Ungunſt des Königs es geraten fand, längere Zeit außerhalb des perſiſchen Reiches zuzubringen. Nach dem Fihr. iſt er 40 — gewiß nur eine runde Zahl — Jahre lang im Auslande geweſen und hat Sendboten bereits nach den wichtigſten umliegenden Ländern geſandt, nach Choraſan und Transoxanien im Norden, nach Indien und China im Süden und Oſten. Namen von Apoſteln des Mani überliefert der Fihr. nicht; die Angabe der Acta Arch. und des Cyrill v. Jeruſalem von 3 Hauptſchülern des M., Thomas, Addas und Hermas, deren zwei er nach Syrien und Ägypten geſchickt habe, iſt ohne Zweifel wertlos, nur von den ſpäteren Manichäern nach der chriſtlichen Tradition gemacht, unter Benutzung der Legenden von der Wirkſamkeit der chriſtlichen Apoſtel und älteſten Apoſtelſchüler; Addai, Addaeus, heißt ja gerade der Apoſtelſchüler, der im ſyriſchen Edeſſa das Evangelium predigte, und Thomas war, angeblich der Apoſtel Indiens. Ebenſo iſt die Angabe des Barhebraeus (Abulfarag) von den zwölf Schülern des M., die er zu Bekehrungen ausgeſandt habe, zu beurteilen; Mânî umgab ſich ſpäter nach chriſtlichem Vorbilde mit 12 vertrauten Jüngern, den älteſten „Auserwählten“. Überhaupt weiß die unbedingt zuverläſſige ältere orientaliſche Überlieferung nur von einer anfänglichen, von M. ſelbſt geleiteten Propaganda nach dem Norden und Oſten des perſiſchen Reiches, abgeſehen von der Ausbreitung innerhalb des letzteren ſelbſt, für welches M.s Reform von Haus aus allein beſtimmt war; eine ernſtliche Unternehmung des Mani ſelbſt in die chriſtlichen Länder an der Weſtgrenze des perſiſchen Reiches, wie ſie die „Disputation mit Archelaus“ vorausſetzt, iſt ſchon deshalb unwahrſcheinlich. — Als was Mani anfangs auftrat, ſagt er uns ſelbſt in der wichtigen Stelle zu Anfang ſeines (dem K. Sâpûr dedicierten Werkes) Sâpûrakân, die Bîrûni (S. 207, Z. 14 ff.) mitteilt. Er gab ſich aus für den „Geſandten des wahren Gottes“, und zwar für den letzten und vollkommenſten in der Reihe der Geſandten, welche nach göttlicher Weisheit zu beſtimmten Epochen in die Welt geſchickt werden ſollten und worden ſind; und zwar, „wie einſt — ſagt er — Buddha in das Land Indien, Zarâduscht in das Land Perſien, und Jeſus in die Länder des Weſtens kam, ſo kam dieſe Prophetie zuletzt in der Epoche der Gegenwart durch mich, den Mani, in das Land Babylonien“. Dieſer urmanichäiſche, übrigens echt babyloniſche (ſ. unten) Gedanke von der fortlaufenden Prophetie in Inkarnationen des Geiſtes des höchſten Gottes iſt derſelbe, welcher auch in der clementiniſchen Litteratur eine ſo große Rolle ſpielt. Der „große Prophet“, *ὁ μέγας προφήτης*, dieſes oſtpaläſtiniſchen, elkeſaitiſchen Ideenkreiſes der Clementinen iſt hier eben Mânî, wie in Oſtpaläſtina anfänglich „Elkeſai“. Hiernach begreift ſich ſehr leicht, daß M., wenn er ſich bei den Chriſten unter Anknüpfung an eine echt chriſtliche Erwartung empfehlen wollte, geſchickt genug war, ſich für den von Chriſto ſelbſt für die Zukunft verheißenen Parakleten (evang. Joann. 14, 16) auszugeben, wie dies vier Jahrhunderte ſpäter auch Muhammed that. Wie wenig aber Mani in Wirklichkeit den hiſtoriſchen Chriſtus für ſeinen Vorgänger anſah, erhellt mit ſchlagender Gewißheit aus der völlig unverdächtigen Angabe des muhammedaniſchen Verfaſſers des Fihr. (S. 100 in Flügels Mani von 1862), „der bei uns (sc. Muslimen) und bei den Chriſten berühmte Iſa“, d. i. Jeſus, ſei nach Mani ein Teufel — ganz nach der bekannten Analogie, nach welcher beim Religionswechſel die gefeierten Perſonen der alten Religion zu böſen Weſen herabgeſetzt werden. — Nach längeren Wanderungen und reichen Erfolgen, die bereits zur Gründung von manichäiſchen Gemeinden mit Vorſtehern in Turkeſtan und Indien geführt haben müſſen, kehrte Mânî ins perſiſche Reich zurück, wo ſich inzwiſchen die Zahl ſeiner Anhänger vermehrt hatte. Es gelang ihm, den Bruder Sâpûrs, des regierenden Königs, Namens Pêrôz, arabiſiert Fîrûz, für ſeine Lehre zu gewinnen, und dieſer vermittelte ſogar eine perſönliche Zuſammenkunft M.s mit dem Könige. Da die erſten Saſaniden die weſentlichſte Stütze ihrer erſt noch zu befeſtigenden Macht in der Gunſt der nationalen perſiſchen Feuerprieſter wußten, deren hierarchiſch wohlorganiſierter Genoſſenſchaft ſie ſchon ihre Erhebung zu Herrſchern des iraniſchen Geſamtreiches zum guten Teil zu danken hatten, konnten ſie ihre offene Unterſtützung nicht einem Unternehmen leihen, welches wie das Manis weſentlich eine Verdrängung der herrſchenden Prieſterlehre und der Prieſterkorporation ſelbſt aus der Herrſchaft mit ſich brachte. Daher mußte Sâpûr I. in M. von Anfang eine Gefahr für die Sicherheit ſeines Thrones ſehen, und ſoll nach dem Fihriſt beſchloſſen gehabt haben, ihn zu töten, wenn er ſeiner habhaft würde. Aber der Eindruck des perſönlichen Auftretens des M. vor dem Könige wandelte deſſen Zorn in Gunſt um. Der Anblick des gefürchteten Sektenſtifters und deſſen Rede müſſen für den Großkönig etwas Überwältigendes gehabt haben. Die verherrlichende manichäiſche Legende kleidet dies in echt perſiſcher Weiſe ſo ein, daß dem Perſerkönige geweſen wäre, als wenn zwei ſtrahlende Lichter auf Manis Schultern deſſen Haupt mit einem Glorienſchein umgeben hätten. Es bedeutet dies ohne Zweifel, daß die ſogenannte „Glanzmajeſtät“, altbaktr. qarenô, neuperſ. خُرَّه ḫurra in der altperſiſchen Religion, der geradezu hypoſtaſierte Gloriennimbus der Götter, Götterboten, wie Zarathustra, Prieſter, und vor allem der rechtmäßigen iraniſchen Könige (ſ. Spiegel, Eraniſche Altertumskunde, Bd 2, 1873, S. 42 ff.), vor Sâpûrs Augen auf Mânî ſich niedergelaſſen und ihn damit als einen Boten des Lichtkönigs legitimiert habe. Der König, von ehrfurchtsvoller Scheu ergriffen, gewährte dem M. eine große Zahl von Anliegen, namentlich daß deſſen Anhänger im perſiſchen Reiche volle Religionsfreiheit genießen ſollten, und ſoll ihm ſogar verſprochen haben, ſelbſt ſich zu ihm bekehren zu wollen. Dennoch ſcheint es, als wenn dieſe Gunſt nicht lange anhielt, ja daß M. ſich von S. während deſſen langer Regierung (241—272) zum zweitenmal habe flüchten müſſen, nachdem ſich die Manichäer allerdings an mehreren Punkten des perſiſchen Reiches feſtgeſetzt hatten, z. B. in Bê garmâi (Garamaca) zwiſchen Tigris und dem kleinen Zâb, nach Möſinger, Monum. Syr. II, 65. Die geſchichtlichen Nachrichten über die folgende Lebenszeit des M. bis zu deſſen gewaltſamen Ende ſind ſehr dürftig; die Manichäer ſelbſt ſchweigen über dieſe Zeit. Der Fihriſt ſagt nur einmal (Fl. M. S. 99, 100) gelegentlich ganz kurz, Sâpûr habe den M. ins Gefängnis gelegt, aus dem ihn dann ſein Nachfolger Hormizd (ſo iſt gewiß ſtatt Bahrâm l. c. zu korrigieren) befreit habe; nach anderen ſei er im Gefängniſſe geſtorben. Eine zeitweilige Gefangenſetzung des M. auf Befehl des Großkönigs wird Thatſache ſein, die dann von der Überlieferung mannigfach entſtellt worden iſt. Sie wird auch in den Actis Archel. angenommen, die den M. dann nach Beſtechung des Wärters aus dem Kerker auf römiſches Gebiet entfliehen laſſen. Sie liegt auch der Notiz des Mirchond zu Grunde; Hurmuz (Hormizd I.), Sâpûrs Nachfolger, der dem Mani günſtig geweſen, habe ihm das „feſte Schloß Deskereh in Chûziſtan“ als Wohnſitz angewieſen. Es iſt dies nur eine Lokaliſierung derſelben Angabe unter dem Einfluſſe der Nachricht, z. B. bei Ibn Kutaiba und Hamza, die Stadt Deſtgerd in Churâſân, deren Name von den Arabern zu Deskereh verkürzt wird, ſei von dieſem Hormizd I. erbaut, d. i. zur Feſtung gemacht worden, daher auch D. al-Malik, D. die Königsſtadt, genannt. Dieſes D. im Norden wird aber hier mit dem D. im Süden in Chûziſtan, ſ. Jâkût II, 575 verwechſelt. Daß übrigens der Schah Hormizd während ſeiner kurzen, nur einjährigen Regierung dem M. günſtiger geſtimmt geweſen, als ſein Vorgänger Sâpûr und ſein Nachfolger Bahrâm, wird faktiſch ſein. Dagegen iſt gar nichts Geſchichtliches an der angeblichen ärztlichen Behandlung eines perſiſchen Prinzen durch M. und dem Tode des Knaben unter den Händen des Arztes. Hier ſpiegelt ſich einfach ziemlich plump die Anhängerſchaft des Pêrôz wieder, der in des Irrlehrers Netze gegangen war und dem dieſe Hingabe vielleicht auch das Leben gekoſtet hat, ein „Weiſer“ aber iſt bei den Orientalen bis heute immer weſentlich auch ein Heilkundiger, ein Arzt, cf. arabiſches حكيم, ḥakîm, „Weiſer“, im Sinne von „Arzt“, und Mânî heißt wirklich ſtellenweiſe bei Arabern مانى الحكيم, Mânî al-ḥakîm. Den Tod des M. ſetzt die Überlieferung in die damalige perſiſche Reſidenz Gûnde-ŝâpûr, wo ein Thor lange M.s Namen führte. Hier iſt er auf Befehl des Königs Bahrâm I. — ſo faſt alle, nur Eutychius giebt B. II, der unmittelbar auf B. I folgte — und nach einſtimmiger geſchichtlicher Überlieferung (ſ. Euſebius’ chronicon. ed. Schoene II, 185) im Jahre 276/77 gekreuzigt worden; ſeine Leiche wurde nach nicht ungewöhnlicher altorientaliſcher, ſchon von den Aſſyrern geübter Behandlungsweiſe geſchunden und die mit

Stroh ausgeſtopfte Haut am Thore der Stadt Gundêsâpûr (arab. Dschundisabûr) aufgehängt, welches ſeitdem das Mânî-Thor heißt. Dieſe Mißhandlung des Leichnams, welche, einſtimmig berichtet, als faktiſch anzuerkennen iſt, wird in der chriſtlichen Überlieferung zu einem Lebendig-Schinden. Nach Tabarî (überſ. von Nöldeke S. 47) und Jaʿkûbî hatte M. den ſchwachen Bahrâm zu bekehren verſucht, dieſer ſei aber nach näherer Unterſuchung der Lehre, d. i. jedenfalls nach Zurechtſtimmung durch die perſ. Prieſter, überzeugt worden, daß M. ein „Apoſtel des Teufels“ ſei. Jedenfalls fiel M. dem begreiflichen Haſſe der perſiſchen Prieſter zum Opfer; ob nach einer förmlichen Niederlage in einer öffentlichen Disputation mit ihnen, wie die abendländiſchen Quellen meinen, ſteht dahin, iſt aber an ſich bei M.s Redefertigkeit unwahrſcheinlich. M. erreichte alſo eine Lebensdauer von 60 Jahren, 216—276; ſo alt wird er auch nach den Actis (p. 190 ed. Routh ult. lin. effectus puer ille sexaginta annorum . . .). Eine grauſame Verfolgung der Anhänger folgte auf den Tod des Meiſters. —

Wir gehen zur Darſtellung des Lehrſyſtems des Mânî über, dieſes „glühend prächtigen Natur- und Weltgedichtes“, wie es Baur treffend nannte. Zu Grunde hat man natürlich jetzt nicht mehr die Acta und Auguſtin, ſondern den Bericht des Fihriſt und des Theodoros bar Chônî zu legen, die, ſehr ausführlich und dem Occidentaliſchen gegenüber vielfach ganz originell, offenbar aus manichäiſchen Originalſchriften ſchöpfen. Zuverläſſige Ergänzungen aus den anderen Quellen werden da, wo ſie hingehören, zuzufügen ſein. —

Die Baſis des ganzen Lehrſyſtems des M. iſt ſeine Theorie von der Entſtehung der Welt. Hier zieht der Manichäismus unter Berückſichtigung des Parſismus die ſtrikte Konſequenz der älteren dualiſtiſch-gnoſtiſchen Syſteme bis zum äußerſten nur denkbaren Dualismus zweier gleich ewigen Urpotenzen. Die Welt entſteht aus der uranfänglichen, grob materiellen Vermiſchung eines urguten und eines urböſen, geiſtig-ſinnlichen Weltſtoffes, ihre Entwickelung bis zum Weltende und die daraus ſich ergebende Lebenspraxis des Menſchen iſt nur die Evolution des uranfänglich geſchürzten Knotens.

Nach den eigenen Worten des Mâni, welche der Fihriſt auszugsweiſe mitteilt, „bilden den Urzuſtand der Welt zwei Weſen, das eine Licht, das andere Finſternis, die in ſcharfer Abſonderung voneinander ſtehen“. Das Urlicht iſt ſeinem Weſen nach dasſelbe, wie Gott; es heißt, perſönlicher gefaßt, „der erſte, d. i. uranfängliche, Herrliche“, d. i. der Urquell der anderen „Herrlichkeiten“ genannten Äonen, in der epist. fundamenti bei Auguſtin „in virtute magnificus“; ferner „der durch keine Zahl — kein Maß — Beſchränkte“; endlich „der König der Paradieſe des Lichtes“; bei Theod. bar Chônî (S. 127 Z. 6) „Vater der Erhabenheit“ ʾabhâ dĕ rabbûthâ. Sein durchaus geiſtiges Weſen beſteht aus zweimal 5 Elementen, „Glieder“ genannt bei Theod. „Offenbarungen“ šĕchînâthâ (wie bei den Mändäern), alle ewigen Beſtandes, die zuſammen Leib und Seele des göttlichen Weſens ausmachen; die 5 körperlichen ſind Sanftmut, Wiſſen, Verſtand, Geheimnis und Einſicht, die 5 geiſtigen Liebe, Glaube, Treue, Edelſinn und Weisheit. Bei Auguſtin iſt von duodecim membra luminis und von duodecim secula die Rede; die Zahl 12 ſtatt 10 nennt auch der Fihriſt für die 12 Elemente des Lichtgottes, mit welchen dieſer den „Urmenſchen“ erzeugt. — Doch erſchöpft ſich der Umfang des Lichtreiches noch nicht in dieſer Fülle des Lichtgottes, ſondern gleich ewig mit ihm, der räumlich innerhalb des Lichtreiches nur dem Himmel der ſichtbaren Welt entſpricht, ſind ein Lichtäther und eine Lichterde; bei Auguſtin (de actis cum Felice Manich. I, 18) aër ingenitus und terra ingenita auch lucida, beata, illustris, sancta, neben dem pater ingenitus; erſterer, der jenſeitige Luftkreis, beſteht aus denſelben 5 Gliedern, wie der Körper des Lichtgottes, Sanftmut, Wiſſen, Verſtand, Geheimnis, Einſicht; letztere, die Lichterde, hat ebenfalls 5 Glieder, nämlich den leiſen Lufthauch, den Wind, das Licht, das Waſſer und das Feuer. Die 10 Glieder des Luftkreiſes und der Erde des Lichtreiches bilden in ihrer Geſamtheit die „Großherrlichkeit“, den glänzenden Hofſtaat des Lichtgottes, das manich. πλήρωμα. Die Lichterde, das manich. Paradies, ſteht unter dem Regimente eines beſonderen ewigen Lichtgottes, welcher von 12 „Herrlichkeiten“, die „Erſtgebornen“ genannt, von gleicher Lichtnatur mit ihm ſelbſt umgeben iſt. Die Lichterde wird beſchrieben als der Inbegriff aller Schönheiten und Annehmlichkeiten unſerer niederen Erde, nur in höchſter Potenz, als voll von Glanz und Klarheit, ganz durchſichtig, mit lieblichen geſchützten Wohnungen, Türmen, Gärten, Fruchtbäumen, dabei voll wohlthuenden Schattens und von lieblichem buntem Lichtglanze umſpielt. Der leiſe Lufthauch, das erſte Glied der Lichterde, ſagt M. (Fl. 1862, S. 94 oben) „iſt das Leben der Welt“, d. i. die — pſychiſche — Weltſeele der Lichtwelt, das Gegenſtück der Humâma, des Geiſtes der

Finſternis im dunklen Reiche. — Die Lichtwelt iſt nach oben, rechts und links räumlich unbegrenzt, berührt ſich aber an ihrer unteren Seite mit ihm in der Tiefe liegenden Reiche der Finſternis, bei den Kvv. *Σκότος*, Tenebrae, ſyriſch (Theod.) ḥĕšûchâ, daneben auch die t. t. der abendländiſchen Philoſophie Materia und *Ὕλη*, letzterer Ausdruck auch bei Efräm. Auch die Finſternis iſt ein perſönliches, ihren ganzen Bereich mit ihren Elementen durchdringendes und erfüllendes Weſen, wie das Licht; doch hat ihr Mânî nicht auch, wie dem Lichte, das Prädikat „Gott“, „böſer Gott“, beigemeſſen, bei Theod. „König der Finſternis“. Von zwei Göttern, einem guten und einem böſen, die die Lehre der Zoroaſter, der Parſismus, unterſcheidet, kann alſo im Manichäismus, ſtreng genommen, keine Rede ſein. Die perſonifizierte Finſternis wird vielmehr von ihm als böſes Weſen genau ſo gedacht, wie in der altbabyloniſchen Religion das perſonifizierte Chaos, die Tiamat, die mit dem Weltſchöpfer Marduk (Merodach, hier als „Urmenſch“ wiederkehrend) kämpft; und der Name, welchen der Fihriſt (Fl. M., S. 90. 240), ſowie Šâhrastânî (p. 189) von dem weiblich gedachten „Geiſte der Finſternis“, d. i. der böſen Weltſeele, dem die F. durchdringenden und beſeelenden pneumatiſchen Prinzipe, gebrauchen, „die Humâma“, iſt mit Tihâmat (hebr. תְּהוֹם, Genes. I, 2) auch ſprachlich auf das engſte verwandt (das rauſchende, alles durchdringende Urwaſſer, cf. הוּם rauſchen, هَمّ nachſinnen). — Zwiſchen Licht und Finſternis iſt keine Scheidewand; und wie das Licht, ſo iſt auch die Finſternis nach drei Seiten, nach unten, rechts und links, unbegrenzt. Die Finſternis hat auch, wie das Licht, fünf Glieder, die denen des Lichtes entgegengeſetzt ſind, nämlich den Nebel, den Brand, den Glühwind, das Gift und das Dunkel; Theodor: Rauch, Feuer, Wind, Waſſer (= flüſſiges Gift), Dunkel. Und wie das Lichtjenſeits eine Lichterde in den Propoſitionen und Ingredienzien unſerer Erde hat, ſo hat das finſtere Jenſeits eine „Erde der Finſternis“, ausgeſtattet mit allem, was hier auf Erden ein Land verunziert, voll Abgründe, Sümpfe, Schluchten, giftige Quellen, mit aufſteigenden Rauch- und Feuerſäulen. Der hervorquellende Rauch iſt das Gift des Todes und ſteigt aus einem Abgrund voll trüben Schlammes empor. Die Einzelheiten der Beſchreibung (ſ. Fl. M., S. 94) decken ſich zum Teil wörtlich mit der Vorſtellung der Unterwelt bei den Mandäern (ſ. d. A.).

Der erſte vorbereitende Schritt zur Vermiſchung der beiden getrennten Weltſtoffe und damit zur Bildung unſerer Erde geſchah durch die Bildung des Satans innerhalb des Reiches der Finſternis. Aus den ewigen Elementen der Finſternis entſtand nämlich durch deren in der Zeit eingetretene Vereinigung der Satan, der Urteufel, Iblîs (aus *διάβολος*) kadîm im Fihr. Seine Geſtalt wird, offenbar nach dem Vorbilde des altbabyloniſchen „Drachen Tiamat“ vorgeſtellt, als eine zuſammengeſetzte Tiergeſtalt beſchrieben, mit dem Kopfe des Löwen, dem Leibe des Drachen, mit den Flügeln eines großen Vogels, dem Schwanze eines großen Fiſches und mit vier Füßen, wie bei den kriechenden Tieren. Bei ſeinem wütenden, alles vernichtenden Herumtoben nach rechts und links und unten, ſtürmte dieſer gigantiſche Satan auch in die Höhe und wurde allmählich des Lichtes anſichtig. Es erſchien ihm widerwärtig; und als deſſen Glanz, je höher er kam, immer größer wurde, ſchauderte er entſetzt in ſich zuſammen, ſtrebte jedoch, nach einer ſtärkenden Neuvereinigung mit ſeinen Elementen von neuem mit ſolcher Gewalt in die Höhe, daß die Lichterde von ihm erſchüttert wurde und die Kunde von dem zerſtörungsbegierigen Einfalle des Sohnes der Finſternis durch die niederen Lichtwelten hindurch bis zum Könige der Lichtparadieſe drang. Dieſer wollte aber nun die Bekämpfung des Feindes nicht ſeinen Aeonen überlaſſen, „weil dieſe (nach Theodor) zum Frieden und zum Wohlergehen geſchaffen ſeien“. Er beſchloß, neue Kräfte auftreten zu laſſen und ſchuf „die Mutter des Lebens“, und dieſe ſchuf ein neues mächtiges Lichtweſen, den „Urmenſchen“, arab. Insân kadim, ſyr. ĕnâšâ ḳadmâjâ, latein. Primus Homo, *ὁ Πρῶτος Ἄνθρωπος* bei den lat. und griech. Kirchenvätern. Dagegen nach dem Fihriſt hat er mit dem „Geiſte ſeiner Rechten“ (vgl. *Σιγή* neben dem *Προπάτωρ* bei Valentin, und Damkîna, *Δαύκη*, die Gemahlin des Ea bei den alten Babyloniern), mit ſeinen fünf (geiſtigen) Gliedern und ſeinen weiteren 12 Lichtelementen erzeugt. Dieſer Sohn des manich. Pleroma entſpricht dem *Ὅρος* der Valentinianer. Der Urmenſch rüſtete ſich mit den fünf Elementen der Lichterde aus; er hüllte ſich zunächſt in den „leiſen Lufthauch“, zog über dieſen das Licht wie einen Mantel, über das Licht das Waſſer, über das Waſſer den „blaſenden Wind“ und nahm das Feuer als Angriffswaffe in die Hand. Theodor ſagt, daß der Urmenſch ſeine fünf „Söhne“ erſchuf, und daß ein „Engel“ (der Name verderbt) mit dem Siegeskranz in der Hand ihm vorauszog. So eilte er aus den Paradieſen an die Grenze des Lichtreiches hinab und ſtieß mit dem Urteufel zuſammen, der in ähnlicher Weiſe mit den fünf Elementen des Dunkels, Qualm, Brand, Nacht, Glühwind und Nebel bewaffnet war. Nach langem Kampfe ſiegte der Urteufel über den Urmenſchen, verſchlang einen Teil ſeines Lichtes und umringte ihn mit den „übermütigen Drängern“, den Elementen des finſteren Reiches, unter ihnen hauptſächlich „das finſtere Leben“. Währenddem vermiſchten ſich die Lichtelemente mit den Elementen der Finſternis. Nunmehr griff der Lichtkönig mit mehreren anderen Lichtgöttern in den Kampf ein, befreite den Urmenſchen und ſchlug die finſteren Gewalten in die Flucht. Unter den helfenden Lichtäonen beteiligten ſich namentlich der „Freund der Lichter“, den der Urvater dem Urmenſchen zuerſt zu Hilfe ſchickte, dann der „Lebensgeiſt“ (spiritus vivens bei den Occidentalen) und die „Fröhlichkeit“ am Kampfe. Ein Ruf des Lebensgeiſtes, ſagt Mânî bei an-Nadîm, befreite den Urmenſchen mit Blitzesſchnelle aus der bedrängenden Umklammerung und verwandelte ihn in „einen anderen Gott“. Dies war gewiß der zauberhaft wirkende geheimnisvolle Name der Finſternis (ſ. d. A. Mandäer), deſſen Verlautbarung die Dämonen verſcheuchte. Der befreite Urmenſch ſtieg nun in die unterſte Tiefe des Abgrundes hinab und ſchnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geſchlechter ab, damit ſie keinen Zuwachs erhielten. So der Fihriſt. Etwas anders und zwar ausführlicher Theodor. Nach ihm freute ſich beim Herannahen des Urmenſchen der König der Finſternis, daß er nun das aus der Ferne Erſehnte in ſeiner Nähe finde. Die nun folgende Vermiſchung war vom Urmenſchen beabſichtigt, ſie ſollte auf die Finſternis wirken, wie Gift, das jemand ſeinem Feinde im Brote beibringt. Aber nach dem Verſchlungenwerden wurde er doch bewußtlos, wie von einer Schlange gebiſſen, und flehte, wieder zum Bewußtſein gekommen, den „Vater der Größe“ ſiebenmal um Hilfe an. Hierauf erſchuf dieſer (im Texte „er rief hervor“, ḳĕrâ, mit dem mandäiſchen Sinne dieſes Wortes gleich „erſchaffen“) den „Freund der Lichter“, dieſer erſchuf den Ban (?) Rabbâ (ein mandäiſcher Engelname), und dieſer B. R. erſchuf den Lebensgeiſt, dieſer erſchuf wieder aus ſeinen geiſtigen Elementen (Einſicht, Wiſſen, Verſtand ꝛc.) fünf „Söhne“, die mit Namen genannt werden, der letzte heißt „der Laſtträger“, ſyr. sabbâlâ, offenbar dieſelbe Figur wie ſpäter der Ὠμοφόρος Laturarius, der manichäiſche Atlas, der die Erde in der Höhe hält. Der Zuruf des rettenden Lebensgeiſtes glich, ſagt Theodor, „dem ſcharfen Schwerte“, er rief ihm zu: ſei gegrüßt, o du Guter unter den Böſen, du Licht in der Finſternis, du Gott, der unter den Tieren des Zornes weilt, die ihre Ehre nicht kennen“. Hierauf antwortete der Urmenſch: komme zum Heile, komme ja, o du Schatz des Friedens und des Heiles. Wie ſteht es mit den Vätern, den Söhnen des Lichtes, in ihrer Stadt?“ Darauf der Anrufende: „Es geht ihnen gut.“ Da ſchloſſen ſich eng aneinander der Lebensgeiſt und der Urmenſch, „der Anrufende und der Antwortende“ und ſtiegen empor zur Mutter des Lebens und zum Lebensgeiſte.“

Die Vermiſchung der fünf dunklen „Geſchlechter“ mit den fünf lichten war der Anfang zur Entſtehung der ſichtbaren Welt. Die fünf Miſchelemente ſind die Grundſtoffe der Erde. Der leiſe Lufthauch hatte ſich mit dem „Qualm“ vermengt, dies gab unſere Luft; das himmliſche Feuer mit dem „Brande“ gab unſer Feuer; das Licht mit dem Elemente der Finſternis gab unſere hellen, glänzenden Objekte, wie Silber und Gold, der himmliſche Wind mit dem Gluthauche erzeugte unſeren Wind, und das Waſſer mit dem Nebel unſer Waſſer. Die zwiefache Beſchaffenheit der irdiſchen Elemente, welche für die Menſchen einerſeits eine wohlthätige, angenehme, andernteils eine verderbliche, widerliche Wirkung haben, rührt alſo daher, daß jedes der beiden vermiſchten Urelemente ſeine Natur fortäußert. So iſt z. B. das Erhaltende und Erwärmende im Feuer vom Licht, das Verſengende, Zerſtörende vom Dunkel, das Helle, Süße, Kühlende im Waſſer vom Licht, das Erſtickende vom Dunkel. — Der Lebensgeiſt ließ nun durch drei ſeiner Söhne die vom Urmenſchen gefangenen „Archonter“, arkônṭê ſyr. (= ἄρχοντες) töten und ſchinden. Aus ihren abgezogenen Häuten ſpannte die „Mutter des Lebens“ das Himmelsgewölbe aus. Die vermiſchte Weltmaſſe wurde auf Befehl des Urmenſchen von einem Engel „gegen die Seite der Erde der Finſternis“ hingezogen und dann ſchwebend in der Höhe befeſtigt. Auf Befehl des Lichtkönigs ſchuf dann ein anderer Engel aus dem Gemiſch die gegenwärtige Welt und zwar ſo, daß er aus dem Stoffe eine Anzahl von Welträumen nach Analogie der menſchlichen Wohnungen „baute“. Der Zweck der ganzen Schöpfung war für die Lichtmächte die Befreiung der gefangenen Lichtteile von den beigemiſchten dunklen Elementen. Der Erbauer des Weltgebäudes ſtellte alſo 10 Himmel und 8 Erden her. Ein Engel wurde damit betraut, die Himmel zu tragen (genannt bei Aug. Splenditenens), ein anderer, die Erden in der Höhe zu erhalten (Ὠμοφόρος bei Theod. sabbâlâ, „der Träger“). Jeder Himmel hat 12 Thore, jedes mit zugehörigen Vorhallen und einem Hüter, zu jeder Vorderhalle führt ein komplizierter Terraſſenbau. Um den ganzen Weltbau herum zog der Weltbildner einen Graben, in welchen die ausgeſchiedenen Finſternisſtoffe geworfen werden ſollten, und hinter dieſem Graben ward eine Mauer errichtet, damit nichts von dem ausgeſchiedenen Dunkel entkommen ſollte. — Weiterhin ſchuf der Engel der Weltbildung Sonne und Mond, die wichtigſten Sammelorte für das auszuſcheidende Licht. Die Sonne iſt der Sitz des Urmenſchen, des Lebensgeiſtes und des „dritten Alten“, d. i. des Freundes der Lichter; der Mond der Sitz der „Mutter des Lebens“ (d. i. der Ištar, der befruchtenden Mondgöttin) und der „Lichtjungfrau“. Beide ſind aus möglichſt reingebliebenen Lichtſtoffen nach der Miſchung hergerichtet, die Sonne aus dem guten Feuer, der Mond aus dem guten Waſſer, und ſchiffen (Augustin. De haeres. c. 46) als Schiffe am Himmelsocean umher (naves de substantia Dei pura fabricatae — duo coeli luminaria; adv. Faust. XX, 1, auch divina lumina auch bei Theod. S. 129 ĕlîkê, d. i. „Schiffe“). Die Sonne alſo ſcheidet dasjenige Licht aus und läutert es rein, welches bei der Miſchung mit den hitzigen Teufeln, der Mond dasjenige, welches mit den kalten Teufeln vermiſcht war. Hin zu beiden Himmelskörpern führt aber die befreiten Lichtteile, vor allem die Seelen der Menſchen, eine Maſchine von 12 Schöpfeimern (die 12 Bilder des Tierkreiſes), auch die „Säule des Lobpreiſes“, Στύλος τῆς δόξης, Columna Gloriae, genannt, weil die frommen Lobpreiſungen Gottes in Wort und Werk ſich auf demſelben Wege zum Urquell des Lichtes emporſchwingen. Von dieſer zwölfteiligen Säule gelangt das Licht zunächſt zum Monde, dieſer übergiebt es der Sonne, dieſe dem Lichte über ihr in der „Welt des Lobpreiſes“, und von da gelangt es dann zu dem „oberſten reinen Licht“. Dieſer Läuterungsprozeß geht ſo lange fort, bis von dem vermiſchten Lichte nur noch ein ſo kleiner, unlöslich eingemengter Teil übrig iſt, daß ihn Sonne und Mond nicht ausſondern können. Dieſen Bruchteil befreit dann der Lichtgott beim Weltende auf andere Weiſe (ſ. unten); ſo lehrte wenigſtens Mânî ſelbſt mit Beſtimmtheit, aber ſchon eine Partei unter den orientaliſchen Manichäern, die Mâsiten, ließ jenes Reſiduum von Licht unerlöſt bleiben, und ihr gleich lehrten dann, gewiß unter dem Einfluſſe der Kirchenlehre von der ewigen Verdammnis, die afrikaniſchen Manichäer der Zeit Auguſtins. — Alles das Licht, welches in der gegenwärtigen Welt unter der Vermiſchung mit den Finſternisſtoffen leidet und auf Erlöſung harrt, bezeichnen die occidentaliſchen Manichäer kollektiviſch mit einem chriſtlichen Namen, den ſie unter pantheiſtiſch-naturphiloſophiſcher Umdeutung der chriſtlichen Erlöſungslehre für ihr Philoſophem anwenden, nämlich mit Jesus patibilis, omni suspensus ex ligno, griechiſch υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής. Daß Mânî ſelbſt dieſen bildlichen Ausdruck ſchon gebraucht habe, iſt für den Perſer in Perſien ſo gut wie undenkbar; daß dagegen die von Chriſten allſeits umgebenen occidentaliſchen Manichäer dieſe Bezeichnung mit Vorliebe gebrauchten, verſteht ſich von ſelbſt. Allenthalben, wo Licht, Glanz, angenehme Farbe, Duft ſich darſtellt, alſo auch in Steinen, Metallen, namentlich aber in den Pflanzen, beſonders deren Blüten und Früchten, ſehen die afrikaniſchen Manichäer „leidenden Jeſus“, „Lichtſeele“. Sie haben dieſe Lehre gewiß auch unter Kombination des altisraelitiſchen „Knechtes Gottes“ (Jeſ 48—53) und des geſchichtlichen leidenden Erlöſers mit der Idee von Rö 8, 18 ff., namentlich der von der Sehnſucht der Kreatur V. 19, ausgebildet. — Eine Anzahl von Fürſten der Finſternis, Archonten genannt, war bei der ſchließlichen Überwältigung der Finſternis durch das Licht gefangen genommen worden; dieſe befeſtigte der Lebensgeiſt am Himmel, deſſen Firmament er aus den abgeſchundenen Häuten der Dämonen herrichtete, und ließ ſie von dort als Sterne auf die Welt herabſcheinen; je mehr Licht einer verſchlungen hatte, deſto heller ſtrahlt er. Die abendländiſchen Quellen und Efräm (opp. syr. II, 548 A. B.) erzählen auch von einer Veranſtaltung, den gefeſſelten Sternarchonten allmählich das Licht zu entziehen; eine Lichtgottheit erſcheint ihnen in Geſtalt einer ſchönen Jungfrau von Zeit zu Zeit, um ihre Luſt zu entzünden; verſchwindet aber ſofort wieder, nachdem die Archonten unter Donner und Blitz als Zeichen ihrer Brunſt Lichtteile von ſich gegeben haben. Sehr ausführlich berichtet dieſen Vorgang der Lichtentweichung aus den zur Luſt entfachten Archonten Theodor S. 129, nach ihm iſt dazu beſonders ein neuer Gott, genannt „Bote“, izgaddâ, vom Lichtkönig geſchaffen und erſcheint den Archonten beiderlei Geſchlechtes bald als ſchöner Mann bald als ſchönes Weib, daß ſie in der Brunſt das von ihnen verſchlungene Licht fahren laſſen; ſchließlich macht aber der „Lichtbote“ ſeine Erſcheinung unſichtbar, das entwichene Licht fällt auf die Erde. Der Regen galt alſo als der Schweiß der ſich zum Loskommen abmühenden Archonten. —

Einer der Hauptarchonten iſt auch der Ἄρχων Θερισμός, d. i. „Abmähen", deſſen Wut die Peſt auf Erden erzeugt — die Nachbildung des altbabyloniſchen Naṃtar, des peſtanrichtenden Dieners der Göttin der Unterwelt Allatu.

Doch dauerte der Einfluß der beſiegten Höllenfürſten (tenebrarum principes) auf die unteren Weltteile noch fort, und um das geraubte Licht feſtzuhalten, begattete ſich der Erzarchont, Sindîd, d. i. „der Gewaltige" bei den Arabern genannt, lateiniſch princeps tenebrarum, mit fünf weiblichen böſen Mächten, nämlich mit „einem der Sterne" (gemeint iſt gewiß die „Sternin", Kaukabtâ des Efräm II, 457, opp. Syr., d. i. Venus-Ištar, deren Symbol in der babyloniſchen Keilſchrift ein Stern iſt), weiter mit der „drängenden Gewalt", der „Habgier"; der „Sinnenluſt" und der „Sünde" (Concupiscentia), verſchlang die Geburten und erzeugte mit ſeiner Gemahlin den erſten Menſchen, Adam, der mithin das gemeinſame Produkt der Hauptdämonen iſt. Zweck dieſes Verfahrens war, alles erbeutete Licht, d. i. alle geiſtigen Kräfte in einem Weſen zu konzentrieren, um den Raub deſto leichter behaupten zu können. Die ſpäteren griechiſchen Quellen Epiphan., Theodoret (I, 26), die Abſchwörungsformel, ſowie Augustin (de haeres. 46) nennen den oberſten Archon Σακλᾶς, Saclas, — die Herkunft des Namens iſt noch dunkel — und ſeine Frau Νεβρωδ (d. i. nicht ſowohl die weibliche Umgeſtaltung des bibliſchen Nimrod, wie Flügel, Mani S. 247, will, als vielmehr die mandäiſche Teufelin Namrûs (ſ. d. A. Mandäer), doch ſind dieſe Namen nicht von M. ſelbſt, ſondern ſpäter aus der üblichen Nomenklatur der ſyriſchen Gnoſis (ſ. Epiphan. haeres. 26, 10, wo der zweite Archon Σακλᾶς ὁ ἄρχων τῆς πορνείας heißt) in die manichäiſche Lehre hineingetragen. Der erſte Menſch vereinigt alſo die Natur des Lichtes und der Finſternis in ſich; ſein Leib, von Dämonen erzeugt, gehört der finſteren Materie an, aber im Innern, in der Seele, trägt er das Bild des Urmenſchen vermöge der in ihm konzentrierten Lichtteile. Sinnliche Begier des Leibes und höhere Einſicht des Geiſtes bekämpfen ſich in ihm. Dieſe einfache und konſequente Lehre des Mânî entſtellte man ſpäter zu der ihm angedichteten Behauptung von zwei Seelen im Menſchen, einer guten und einer böſen; die böſe Seele iſt aber einfach die concupiscentia, ſ. Baur, Das manichäiſche Religionsſyſtem, S. 166ff. — Nach der Erzeugung des Adam erfolgte eine zweite Begattung, und aus dieſer ging Eva, arab. Ḥawwa, „das ſchöne Weib", hervor. In ihr, der perſonifizierten Sinnenluſt, überwogen die materiellen Beſtandteile bei weitem die Lichtteile, während bei Adam das umgekehrte Verhältnis ſtatt hatte. Zwei Archonten, ein männlicher und ein weiblicher, wurden vom Erzdämon beſtellt, die Protoplaſten zu beaufſichtigen. Dieſe einfache, im weſentlichen dem Fihriſt entnommene älteſte Form der manichäiſchen Anthropogonie iſt dann ſpäter mit mancherlei zum Teil heterogenen Zuſätzen verſehen worden, wie namentlich aus Theodoret und der Abſchwörungsformel zu erſehen iſt. — In den beiden Geſchöpfen, Adam und Eva, war alſo das Licht ſchmählich von den befleckenden Banden der Sinnlichkeit erniedrigt; voll Schmerz über den traurigen Anblick baten die fünf Lichtengel, welche mit der Beaufſichtigung der Erde betraut waren, die höheren Äonen um einen belehrenden Retter für die Menſchen, der ihnen zu der richtigen Erkenntnis über Licht und Finſternis verhelfen könne. Da ſandten der „Bote froher Kunde", d. i. der vorher eingeführte izgaddâ „Bote", der „Lebensgeiſt", der „Urmenſch" und die „Mutter des Lebens" den Îsâ, d. i. Jeſus, und noch einen anderen Gott zu ſeiner Unterſtützung hinab zur Befreiung der Menſchen. Sie nahmen zunächſt die beiden überwachenden Dämonen gefangen. Dann aber belehrte Jeſus den Adam über den Unterſchied der beiden Reiche des Lichts und der Finſternis, über die geſchehene Vermiſchung und die Möglichkeit einer Loslöſung des Lichtes, und warnte ihn beſonders vor geſchlechtlicher Annäherung an die ſinnliche Eva, die, im Dienſte der Dämonen ſtehend, ihn noch weiter in die Materie verſtricken wolle. Adam mied deshalb die Eva. Mit intereſſanten Abweichungen und neuen Einzelheiten, aber im ganzen ebenſo lautend, ſchildert den Vorgang der Menſchenſchöpfung Theodoros bar Chônî. Nach ihm waren die an das Firmament gefeſſelten weiblichen Dämonen (benâth ḥĕṣûchâ) von dem entzückenden Anblicke des „Lichtboten" ſchwanger geworden, haben Mißgeburten geboren und dieſe auf die Erde fallen laſſen, wo ſie wie das Vieh Kräuter und Baumfrüchte fraßen. Dieſe Mißgeburten ſehnen ſich nun nach der ſchönen Geſtalt, die ſie früher geſehen haben, fragen: „wo iſt nun die Geſtalt, die wir ſahen?" Da ſagt zu ihnen der Sohn des Königs der Finſternis, genannt Aškĕlôn (?), ſie möchten ihm nur ihre Söhne und Töchter geben, ſo wolle er ihnen ein Bild, ſo wie ſie es geſehen hatten, ſchaffen. Sie thaten alſo. Da fraß er ſelbſt die männlichen Geburten auf, die weiblichen aber übergab er ſeiner Gattin Akabêl. Nun begatteten ſich Aškĕlôn und Namrîêl (offenbar nur für Akabêl ein anderer Name).

Letztere wurde ſchwanger und gebar einen Sohn, den ſie Adam nannte. Dieſem, der noch einfältig und verſtandeslos iſt, nahte ſich nun Jeſus und weckte ihn aus dem Todesſchlafe auf, verjagte die ihn umgebenden Dämonen der Verirrung und brachte ihn zur Erkenntnis ſeiner traurigen Lage, „läßt ihn koſten vom Baum des Lebens“ (S. 131 Z. 4). Da fängt Adam an zu ſehen, weint und wehklagt: „wehe über den Bildner meines Körpers, den Feſſeler meiner Seele!“ Letztere Ausführung ganz wie bei den Mandäern (Ginzâ, P. Sinistra S. 9 ff., in der „Auffahrt des Adam“). Die weitere Anthropogonie hat allein der Fihriſt, Theod. bricht da ab. Der Erzarchon erzeugte alſo nunmehr mit der Eva, „ſeiner Tochter“, den häßlichen, rotfarbigen Kain; und dieſer erzeugte mit ſeiner Mutter den weißfarbigen Abel und dann noch zwei Töchter, die „Weltweiſe“ und die „Tochter der Habgier“; letztere nahm er ſelbſt zur Frau und gab die „Weltweiſe“ dem Abel zum Weibe. Die Weltweiſe, ihrer Natur nach dem Lichtreiche durch ihren Reichtum an Lichtelementen und Weisheit zugehörig, wurde von einem Lichtengel die Mutter zweier Mädchen, deren perſiſche Namen im Fihr. Raufarjâd, „Komme als Hilfe“, und Barfarjâd, „Bringe Hilfe“, lauten. Hier ſchwebte Mânîs entſtellender Phantaſie gewiß die Geburt Chriſti von Maria nach der Verkündigung des Engels Gabriel vor. Abel, der Gemahl der „Weltweiſe“, erzürnt über dieſe Geburt (vgl. Joſeph, Ev. Matth. I, 18 ff.), hielt den Kain für den Verführer und klagte deſſen That trotz der Beſchreibung des Engels durch die Weltweiſe ſeiner Mutter Eva. Da tötete Kain erzürnt den Abel mit einem Feldſteine und heiratete die Weltweiſe. Den Verluſt Abels zu erſetzen, lehrte der Archon die Eva die Zauberei, um den Adam zur Beiwohnung zu verführen. Dies gelang ihr, als ſie dem Adam „mit einem Kranze von Baumblüten geſchmückt“, entgegengetreten war, und ſie gebar von ihm einen anmutigen, ſchönen Sohn. Der Archon erkannte mit Betrübnis, daß das Kind wegen ſeiner Fülle an Lichtelementen nicht der Materie angehöre und wollte es mit Hilfe der Eva töten; aber Adam nahm es an ſich und nährte es mit Kuhmilch und Baumfrüchten, bis die Teufel dieſe Nahrungsmittel weit von Adam weg entfernten. Da ſchützte Adam zunächſt das Kind durch einen mächtigen Zauber, indem er drei Kreiſe mit dem Namen des Lichtkönigs, des Urmenſchen und des Lebensgeiſtes um es herumzog, dann betete er inbrünſtig zu Gott, er möge ſeine Sünde nicht das Kind entgelten laſſen. Nun eilte einer von den Lichtgöttern, welche die Gerechten im Leben und nach dem Tode gegen die Teufel zu beſchützen das Amt haben, mit dem Lichtkranze, dem Symbole der Angehörigkeit an das Lichtreich, herbei auf Adam zu und verſcheuchte ſo die Satane. Adam erblickte (zu vgl. der Bock bei der Opferung Iſaaks) einen Lotusbaum und ernährte mit deſſen milchartigem Safte das Kind, welches er ſpäter Schâtil (d. i. babyloniſch-aramäiſche Form für Schêt, Seth) nannte; vgl. das mandäiſche Schitil. Von neuem wußte Eva, auf Aufreizung des Oberteufels, den Adam zu berücken, daß er ihr beiwohnte, dann aber machte Seth ſeinem Vater Vorwürfe, und Adam zog mit ihm nach Oſten „zu dem Lichte und der Weisheit Gottes“, um ſich den ſataniſchen Einflüſſen dauernd zu entziehen. Adam wurde nach ſeinem Tode in das Paradies, ins Lichtreich, in den ſeligen Aufenthaltsort der manichäiſchen „Gerechten“ aufgenommen, ebenſo Seth, die Weltweiſe und deren beide Töchter Raufarjâd und Barfarjâd, dagegen mußten Eva, Kain und die „Tochter der Habgier“ in die Hölle wandern. —

Die Weltentwickelung wird nun ihrem Ziele, der Loslöſung des gefangenen Lichtes, hauptſächlich durch die Thätigkeit der vollkommenen Befolger der Lehre Manis, der „Gerechten“ oder „Auserwählten“, über welche ſogleich zu reden iſt, entgegengeführt. Allemal in der erſten Hälfte des Monats füllt ſich das Schiff des Mondes mit den aufgeſtiegenen Lichtteilen, darunter die Seelen der Gerechten, und wird dadurch das Zunehmen des Mondes bewirkt; in der zweiten Hälfte, während der Mond abnimmt, lädt er dann ſeinen Inhalt an die Sonne ab. Iſt endlich alles Licht wieder vereinigt, ſo tritt der Untergang der ſichtbaren Welt ein, die nun ihren Dienſt gethan hat. Das Signal zum Ende dieſer Welt giebt das Sichtbarwerden des „Alten“, *Πϱεσβύτης*, Senior, vollſtändig der „dritte Alte“, *ὁ πϱεσβύτης ὁ τϱίτος*, Senior tertius. Alles bricht zuſammen, wenn dieſer „ſeine Geſtalt“ zeigt (ſ. Acta Arch. ed. Routh. p. 67. 68, wo *εἰκών* wie *ἀνδϱιάς* (statua) das mißverſtandene aramäiſche d'mûthâ „Ähnlichkeit, Geſtalt, Bild“ iſt). Dieſer myſteriöſe „dritte Alte“, deſſen Heraustreten aus ſeiner bisherigen Unſichtbarkeit im Jenſeits das Zeichen des jüngſten Tages wird, iſt gewiß der Lichtgott, mit welchem der Urvater, der erſte, dem Urmenſchen als dem zweiten „Alten“ bei deſſen Kampf mit dem Urteufel zu Hilfe geeilt iſt, alſo der „Freund der Lichter“ (ſiehe oben). Er iſt identiſch mit dem Abatur, d. i. „Vater des Äons“ bei den Mandäern; A. ſitzt an der Grenze von Diesſeits und Jenſeits. Der Lebensgeiſt kommt dann zugleich von Weſten und der Urmenſch mit ſeinen Heerſcharen von Norden, Oſten und Süden angezogen; auch alle anderen Lichtgötter kommen herab und auch die „Gerechten“, die vollkommenen Manichäer aus den Lichtparadieſen verſammeln ſich. Da richtet ſich der die Erde tragende Omophorus hoch auf und wirft ſeine Laſt weg, und zugleich läßt der Splenditenens, der die Himmel von oben in der Schwebe halten mußte, nach, und alles, Himmel und Erde, ſtürzt in die Tiefe. Ein allgemeines Feuer lodert aus dem Chaos empor und frißt ſich durch die ganze Weltmaſſe hindurch, bis nur noch unlösbare Schlacken übrig ſind und auch das am feſteſten eingeſchlungene Licht von der Materie befreit iſt. Der Brand dauert 1468 Jahre. Währenddem ſehen die Äonen und die ſeligen Gerechten von dem Verſammlungsorte der Götter, dem inzwiſchen errichteten Paradieſe, m'schunne kuschtâ der Mandäer, aus, wie die Sünder, in der Tiefe der Hölle gequält, hin und her irren und die Lichtgötter vergebens um Hilfe anflehen. Sind endlich beide Stoffe, Licht und Finſternis, wieder gründlich von einander geſchieden (*ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων* Acta Arch., p. 69 Routh), ſo ſteigen die Lichtengel, welche die Weltentwickelung zu leiten beſtellt geweſen, ihres Auftrages ledig, in die Höhe zum Lichtreiche empor, während die finſtere Weltſeele, die Humamâ, in ihr Grab in der Tiefe zurückkehrt; das nun für alle Ewigkeit unerſchließbar feſt verrammelt wird. „Das Licht iſt alsdann ſicher vor der Finſternis und einer Beſchädigung durch ſie.“ Der Urvater (Acta Arch. l. c. p. 69) wohnt, *τὸ ἴδιον ἀπολαβών*, im Neubeſitz alles ſeines Lichts, in der Höhe, die Finſternis lagert unbeweglich in der Tiefe.

Fragen wir nun nach den Anordnungen M.s für das „praktiſche Leben“ ſeiner Gläubigen, ſo zerfallen dieſe nach einer vom Stifter vorgeſehenen Abſtufung in zwei Klaſſen, die Vollkommenen und die Hörer. Dem Eintritt in die „Religion“ hat nämlich eine Selbſtprüfung dahin vorherzugehen, ob der Betreffende ſeine ſinnlichen Triebe vollkommen zu beherrſchen vermag. Kann er es nicht, ſo ſoll er fernbleiben, wünſcht er aber doch ſeine Sympathie für den Glauben zu bezeugen, ſo kann er Hörer (ſtatt Thäter) werden und durch Gutesthun, namentlich durch Fürſorge für die „Vollkommenen“ ſich für Diesſeits und Jenſeits nützen. Die Vollkommenen, im Fihr. ṣiddîkûn, d. i. die Wahrhaftigen, heißen bei den Krv. gewöhnlich *Ἐκλεκτοί*, Electi, oder *Τέλειοι*, Perfecti; die Zuhörer, arab. sammâʿûna, heißen auditores oder *κατηχούμενοι*, catechumeni (Ggz. fideles bei Auguſtin). Was der wahre Manichäer unbedingt unterlaſſen muß, iſt die Befriedigung der Sinnenluſt jeder Art. Verboten iſt ihm alſo das Sammeln von Reichtümern, das Eſſen von Fleiſch jeder Gattung (jedoch mit Ausnahme der Fiſche, wenigſtens bei einer Sekte der ſpäteren Manichäer, ſ. weiter unten), das Trinken von Wein, jede Geſchlechtsluſt, Zauberei, Heuchelei (namentlich heimliche Hinneigung zu einer anderen Religion), ſowie alle die handwerksmäßigen Beſchäftigungen, durch welche die ſchädlichen Kräfte des Waſſers und des Feuers entfaltet werden. Denn alle dieſe Dinge, wie z. B. jeder animaliſche Körper, haben von der Finſternis ihren Urſprung und dienen nur zur Kräftigung des Dämoniſchen am Menſchen, ſeines Fleiſches. Mânî faßte alle verbotenen Dinge zuſammen in dem Begriffe der „drei Siegel“, arab. h̲awâtim, bei Auguſtin die tria signacula; ſie heißen im einzelnen (ſ. z. B. Aug. de moribus Manich. II, 10) signaculum oris, s. manus oder manuum und s. sinus. Daß signaculum hier nicht, wie z. B. Baur meinte, „Kennzeichen“, ſondern „Verſchluß, Siegel“ bedeutet, lehrt das arabiſche Wort h̲âtam خَاتَم, d. i. Siegel, mit welchem der Fihr. ohne Zweifel den Ausdruck der manichäiſchen Originalſchriften überſetzt hat, unwiderſprechlich. Das sign. oris verbietet unreine Worte, namentlich jede Art der Gottesläſterung, und unreine Speiſen; die „Wahrhaftigen“ durften in letzterer Hinſicht nur reine Vegetabilien, wie Melonen, Öl und andere Pflanzenſtoffe, die beſonders viele Lichtteile enthalten, genießen, dieſelben wurden ihnen, damit ſie ſelbſt durch das Abbrechen nicht dem Lichte wehe thäten, von den Zuhörern gebracht, oft in überreicher Menge, und es erhielt dann das in dieſen Pflanzenteilen gefeſſelte Licht durch den Genuß dieſer „Erwählten“ Befreiung. Deshalb heißen die Electi auch Catharistae (Aug. de haeres. c. 46), d. i. Mundatores oder Purgatores, daher die Manichäer des Mittelalters (12. Jahrhundert) Katharer heißen. Magerkeit und Bläſſe kennzeichneten die „echten“ Manichäer infolge ihrer Lebensweiſe äußerlich. Das signum manuum oder manus betraf alle die Lichtwelt ſchädigenden Beſchäftigungen, von denen die Rede war; eben daher durften auch die „Wahrhaftigen“ mit eigener Hand ſich keine Früchte abbrechen. Das sig. sinus endlich umfaßte alle ſinnlichen Gedanken und Handlungen, z. B. Heuchelei, und beſonders ſolche, durch welche der Geſchlechtstrieb befriedigt wird. Die Ehe war daher den Wahrhaftigen unbedingt verboten und nur den Zuhörern bedingungsweiſe und notgedrungen geſtattet. Überhaupt gilt alles bisher Geſagte nur von den „Auserwählten“. Denn den Zuhörern war ziemlich viel Spielraum gelaſſen. Für ſie hatte Mânî 10 Gebote oder vielmehr Verbote feſtgeſetzt, die natürlich auch für die Electi mitgalten; ſie betrafen die Anbetung der Götzen, Lüge, Geiz, das Töten jeder Art, Hurerei, Diebſtahl, Verleitung zum Betrug, Zauberei, heimliche Hinneigung zu anderen Glaubensformen, und endlich Gleichgültigkeit und Unfreudigkeit im religiöſen Leben. Durch die genaue Mitteilung dieſer Vorſchriften, an welche alle Manichäer gebunden waren, im Fihriſt, ſind wir im ſtande, die M. von manchen Vorwürfen freizuſprechen, welche ihre chriſtlichen Widerſacher, wie z. B. Auguſtin, gegen ſie erheben. So befreit ſie das Verbot des Geizes von dem Vorwurfe der Unbarmherzigkeit, mit welcher ſie (Aug. de mor. Manich. II, 5) bittenden Bedürftigen, die nicht ihre Glaubensgenoſſen waren, ſelbſt Brot und einen Trunk Waſſer verweigert hätten. Wenn dies geſchehen iſt, was unzweifelhaft, ſo geſchah es aus theoretiſchen Gründen des Syſtems, nämlich, um nicht die weitere Befleckung des Lichtes im Waſſer u. ſ. w. zu veranlaſſen, aber nicht aus Geiz, denn Geld, Kleider, Fleiſch, überhaupt Dinge ohne Lichtſtoff haben ſie nach Auguſtins eigenem Zeugniſſe ohne Bedenken als Almoſen gegeben. — Im allgemeinen war alſo, wie wir ſehen, das Leben der manichäiſchen Zuhörer von dem der gewöhnlichen anderen Menſchen nur unerheblich verſchieden, und dies erleichterte die Ausbreitung des Manichäismus unter Vermeidung alles Aufſehens ſehr. Freilich ſollten die Zuhörer ſich ſo wenig wie möglich in dieſer Welt feſtſetzen, keinen Baum pflanzen, kein Haus bauen, überhaupt unter allen Umſtänden keinen Reichtum erwerben, aber ſie durften doch Fleiſch und Wein genießen, Kinder in der Ehe erzeugen, Handel treiben, öffentliche Ämter bekleiden, durften ſich alſo in viele Verhältniſſe begeben, welche mit der Materie in enger Berührung ſtehen, alles jedoch unter der ſelbſtverſtändlichen Bedingung der Mäßigkeit. Dem Auguſtin erſchienen übrigens die manichäiſchen Zuhörer in ihrer Ungebundenheit mehr als Heiden wie als Manichäer. — Außerordentlich war übrigens die Verehrung, welche die Zuhörer den Auserwählten erwieſen. Letztere, die nach Konſequenz des Syſtemes in äußerſter Dürftigkeit und körperlicher Hinfälligkeit lebten, erſchienen den Auditoren bereits als immaterielle Lichtweſen und ſind deshalb (Aug. c. Faust. XXXIV, 5) die Primates Manichaeorum, das genus sacerdotum. Ihre Geſamtheit heißt im Fihriſt (Fl. Mani S. 93 Mitte) Siddîḳût, d. i. Gemeinde der Wahrhaftigen, zu einem Äon perſonifiziert und hypoſtaſiert, eigentlich ein aramäiſches Wort, mit der Endung ût; cf. die Bezeichnung der „Teufelſchaft“ bei Theodor bar Chônî mit arkonṭûthâ l. c. S. 130 Z. 3 von unten. Im Begriffe iſt analog die Ἐκκλησία und die Ἀλήθεια bei den Valentinianern. Die Zuhörer beugten vor den Wahrhaftigen die Knie, wenn ſie ihnen die vorſchriftsmäßigen Speiſen brachten, und wählten zu letzteren immer die allerbeſten aus. Oft mußten Knaben, welche die Electi ſich zu prieſterlichem Nachwuchs aufzuerziehen pflegten, dieſen die Menge der gebotenen Nahrungsmittel verzehren helfen, damit kein Lichtteilchen einer gebannten Seele verloren ginge. Dafür beteten nun die Electi für die ſie ernährenden Hörer und erwirkten ihnen namentlich auch Verzeihung für alle die Verletzungen des gefangenen Lichtes, welche ſie zwecks Zubereitung der Speiſen begehen mußten. Dies thaten ſie, ehe ſie aßen; nachher erteilten ſie dem knieenden Hörer unter Handauflegung ihren Segen. Wegen ihres Verhältniſſes zu den Electi hießen die Hörer auch „Hüter“ und „Kämpfer für die Religion“ (Flügel, Mani, 1862, S. 100 Ende), letzterer Ausdruck mit den Mithrasmyſterien gemeinſam, wo miles einen niederen Grad der Weihen bezeichnet, arabiſch al muḥâribûna. Übrigens war die Zahl der Auserwählten ſicher niemals eine beſonders große. In den Actis Arch. cap. X, p. 64 ed. R. weiß „Turbo“ nur von ſieben anfänglichen ἐκλεκτοί des Manes; es gilt dies, wie wir oben ſahen, von der Zeit etwa um 315 nach Chr.

Für alle Manichäer galten die Vorſchriften betreffend die Gebete und die Faſten. Wir beginnen mit letzteren.

Es kamen auf einen Monat in der Regel 7 Faſttage, indem die Manichäer ſowohl wöchentliche wie monatliche und jährliche Faſten hatten. Steht dieſe allgemeine Einrichtung feſt, ſo gewinnen wir dagegen über die Einzelheiten infolge der Disharmonie der in Betracht kommenden Quellen, einerſeits des Fihriſt, andererſeits der lateiniſchen, und auch wegen der Dürftigkeit der Angaben aller keine ganz klare Vorſtellung. Nach Auguſtin (epist. 236) und dem Papſte Leo dem Gr. (serm. 41 de quadragesima cap. 5, t. I ed. Quesn. pag. 106) haben die occidentaliſchen Manichäer des fünften Jahrhunderts regelmäßig am Sonntag und am Montag (die dominico et secunda feria) gefaſtet, und zwar am Sonntag alle, Wahrhaftige und Zuhörer, am Montag nur die Wahrhaftigen, und auch im Fihriſt findet ſich die Angabe, welche wohl auf dasſelbe hinauskommt, der erſte Tag der Woche werde von ſder großen Maſſe der gemeinen Manichäer, der zweite von den Auserwählten heilig gehalten. Leo d. Gr. wirft den Manichäern vor, daß ſie den Tag des Gedächtniſſes der Auferſtehung Chriſti durch ihre Faſtentrauer beſchimpften. Richtig wird die Angabe desſelben Autors (serm. 41 l. c.) ſein, daß die M. die beiden wöchentlichen Faſttage zu Ehren der Sonne und des Mondes gehalten hätten, natürlich nach dem Zuſammenhange nicht in Verehrung dieſer beiden Himmelskörper an ſich, ſondern wegen ihrer ſoeben entwickelten Stellung in der Ökonomie des Lichtreiches. Die Verehrung der Sonne war eigentlich eine ſolche des „Urmenſchen“, des Kämpfers für das Licht und Erlöſers, deſſen Sitz die Sonne iſt. Man hat übrigens zu bedenken, daß auch die Mandäer, mit denen die Manichäer ja genetiſch (ſ. unten) ſo eng verwandt ſind, den Sonntag feiern und nächſt dieſem den Tag ihres Erlöſers, des Hibil Zîvâ, der bei ihnen der Donnerstag iſt. Zu den allmonatlichen Faſttagen gehören ſicher die zwei Tage nach eingetretenem Neumonde. Außerdem iſt nach den ſpeziellen Notizen des Fihriſt (Flügel, Mani S. 97) noch gefaſtet worden, 1. wenn die Sonne in das Sternbild des Schützen getreten iſt, alſo zu Ende des 3. Jahresviertels, und der Mond ſein volles Licht erreicht hat, an dieſem Tage und dem nächſtfolgenden ohne Unterbrechung; dies wäre nach unſerer Zeitrechnung am 22. und 23. November; 2. zwei Tage hintereinander, wenn die Sonne im Steinbock ſteht und der Mond zuerſt wieder ſichtbar wird, alſo am 21. und 22. Dezember; 3. „wenn die Sonne im Waſſermann ſteht und vom Monat 8 Tage verfloſſen ſind und der Neumond zu ſcheinen beginnt“, wird ein längeres Faſten von 30 Tagen eröffnet, jedoch täglich bei Sonnenuntergang gebrochen. Dies iſt alſo ebenſo lange dauernd und wird ebenſo gehalten wie das Faſten der Muhammedaner im Monate Ramaḍân; letzteres ſcheint alſo Muh. von den Manichäern entlehnt zu haben, cf. Georg Jacob, Der Faſtenmonat Ramaḍân, Greifswald 1894. Dieſes große Faſten hing wahrſcheinlich mit dem Feſte Bema zuſammen. Uebrigens haben auch die Mandäer ihre beſtimmten Faſttage (ſ. den Art. Mandäer), und die gleichfalls in ihren Lehren babyloniſche Abkunft zeigenden harraniſchen Sabier hatten genau auch ein dreißigtägiges Faſten (ſ. Chwolſohn, Sabier, II, 36). Überall müſſen hier in letzter Linie Gebräuche der alten babyloniſchen Religion und Aſtrologie zu Grunde liegen.

Der manichäiſche Gottesdienſt kennt keine Opfer, dagegen hat in ihm die größte Bedeutung das Gebet, der Hauptbeſtandteil des ganzen Kultus. Vier Gebete täglich ſind nach dem Fihriſt und nach Schahrastânî allen Manichäern vorgeſchrieben, nämlich Mittags, wenn die Sonne ihren Höhepunkt verläßt, Nachmittags einige Zeit vor Sonnenuntergang, Abends nach Sonnenuntergang und zuletzt im erſten Drittel der Nacht drei Stunden nach dem Untergange, ganz ebenſo im Islam, der noch das Morgengebet hat. Über den Wortlaut der manichäiſchen Gebete hat erſt der Fihriſt näheren Aufſchluß gegeben (ſ. Flügel S. 96); Auguſtin hat nichts über dieſen Punkt überliefert, obwohl er neun Jahre lang manichäiſche Gebete ſelbſt geſprochen hat. Das Hingelangen des Gebetes in die Lichtregion wird ein „Aufſteigen“ dahin genannt, ganz wie bei den Mandäern das sĕlâḳâ der Gebete, die mit Strahlen verglichen werden, GD I, 272, 4, die im „Schatzhauſe des Lebens“ niedergelegt werden. — Will der Manichäer beten, ſo reibt er ſich, aufrechtſtehend, mit fließendem Waſſer (oder mit etwas anderem zum Erſatze), wendet ſich dann, aufgerichtet, „dem großen Lichte“, d. i. der Sonne, bei Nacht dem Monde oder, ſind beide Himmelskörper unſichtbar, dann dem Nordpunkte zu. Der Inhalt der Gebete ergiebt ſchon, dazu der Zuſammenhang des Syſtems, daß hier nicht von einer Anbetung von Sonne und Mond an ſich die Rede iſt, ſondern der Manichäer will nur in ihnen als den ſichtbaren Hauptrepräſentanten der Lichtwelt dieſer ſeine Ehrfurcht bezeugen; ebenſo dem Norden als dem Sitze des Lichtkönigs, Biruni, Chronologie S. 331 Z. 19 ff. Nach dieſer Ceremonie wirft ſich dann der Manichäer (Bîrûnî S. 331) nieder und ſpricht ſein Gebet in dieſer Stellung. Zwölfmal wirft er ſich ſo nieder, ſpricht in jeder Niederwerfung ein Gebet und ſteht wieder auf; den Schluß dieſer Reihe von Gebeten bilden dann noch allgemeine Lobpreiſungen des Lichtreiches. Das erſte der täglichen Gebete, das zur Mittagszeit, heißt das Gebet des „Heilsverkündigers“. Dies iſt wohl kein Engel, ſondern Mânî ſelbſt, weil ja die erſten Anrufungen ſich an ihn richten. Dieſe lauten nach dem Fihr.: „Geſegnet ſei unſer Führer, der Paraklet, der Geſandte des Lichtes, geſegnet ſeien ſeine Engel, die Hütenden, und hochgeprieſen ſeine Heerſcharen, die Leuchtenden“; dann während der zweiten Niederwerfung: „Du Hochgeprieſener, o du Leuchtender, Mânî, unſer Führer, du Wurzel der Erleuchtung, Zweig der Ehrbarkeit, du großer Baum, der du ganz Heilung biſt.“ Im weiteren Wortlaute der Gebetsverrichtungen, deren Wortlaut bei Flügel, Mani S. 96, einzuſehen iſt, werden dann nach der ſtehenden Einleitung „ich falle nieder und preiſe“ angerufen: „der große Gott, der Vater und das Element (d. i. der Urgrund) der Lichter“, ſeine „Heerſcharen“, ſeine „Großherrlichkeit“ (d. i. Pleroma), dann die „Götter, die leuchtenden Engel alle“, „die großen Heerſcharen, die mit ihrer Weisheit auf die Finſternis eindringen und ſie bewältigen“. Die ſechſte Anrufung, die an „den Vater der Großherrlichkeit, den Erhabenen, den Leuchtenden“, geht wohl an den Urmenſchen, nicht an den Lichtkönig, da man in der Reihe der Anrufungen die Hervorhebung einer ſolchen an die wichtige Geſtalt des Urmenſchen-Erlöſers wohl erwarten konnte, und der Zuſatz, „welcher gekommen iſt von den beiden Arten des Wiſſens“ (d. i. aus dem doppelten Geiſteswefen des Lichtſtoffes, den fünf mehr körperlichen und den fünf mehr geiſtigen Elementen desſelben ſeinen Urſprung herleitet), entſchieden beſſer auf einen „Abgeſandten“ des Lichtkönigs, als auf dieſen ſelbſt paßt, der ja bereits auch zu Anfang angerufen iſt. Siehe über die manichäiſchen Gebetsformeln K. Keßler, Mani I, S. 243 ff. — Dieſe manichäiſchen Gebetsformeln, deren wörtliche Mitteilung im Fihr. von unſchätzbarer Wichtigkeit iſt, haben die größte Ähnlichkeit in den einzelnen Ausdrücken mit den mandäiſchen und zuletzt den babyloniſchen Hymnen. In letzterer Hinſicht ſind z. B. die Prädikate des Lichtkönigs und des Urmenſchen, die zum Teil auch auf Mani übertragen werden, ziemlich genau dieſelben, wie ſie dem Marduk (Merodach), dem göttlichen Mittler im altbabyloniſchen Götterſyſteme, dem Sonnengotte Šamaš und dem Mondgotte Sin (aſſyr. Nannaru „der Erleuchter“) in den alten Keilſchrifthymnen beigelegt werden; ſ. z. B. Lenormant, Die Geheimwiſſenſchaften Aſiens, Jena 1878, S. 198 ff.; Smith-Delitzſch, Chaldäiſche Geneſis, Leipz. 1876, S. 282; Jenſen, Aſſyriſche babyloniſche Mythen u. Epen, Berlin 1900, 01; J. A. Craig, Assyrian and Babylonian religious texts vol. I, 1895; Knudtſon, Gebete an den Sonnengott, 1893. Insbeſondere ſei hervorgehoben, daß es in Bitthymnen auch von Marduk und ſeinem Vater Ea außerordentlich häufig heißt, ſie möchten durch ihr tiefes Wiſſen und ihre „Vorſchriften“ (ſ. z. B. Lenorm. l. c. p. 43) „Heilung“ bewirken, wie hier von Mânî geprieſen wird, daß er „ganz Heilung“ ſei.

Unter den ſpeziellen religiöſen Feſten der Manichäer wird in unſeren Quellen nur des größten gedacht, des ſog. Bema, *Βῆμα* (d. i. Rednerbühne), der ſolennen Erinnerungsfeier an die Hinrichtung Mânîs. Es wurde jährlich im Monat März begangen; ein prächtig geſchmückter, leerſtehender Lehrſtuhl mit fünf aufſteigenden Stufen ſollte dann die Gegenwart des der Sichtbarkeit entrückten Lehrers Mânî andeuten. Wohl möglich iſt, daß Mani ſelbſt vor ſeinem Tode dieſe Erinnerungsfeier in Nachahmung Chriſti angeordnet hat. Merkwürdig iſt der griechiſche Name. Im übrigen begingen die Manichäer die Feſte der Landesreligion, ſo in Afrika die chriſtlichen, nach Möglichkeit mit, um ſich äußerlich möglichſt wenig abzuſondern.

Die fünf Stufen des Bema ſollten die fünf Grade der manichäiſchen „Hierarchie“ verſinnlichen, deren Spitze der Lehrer Mani iſt. Das Glaubensbekenntnis eines jeden Manichäers enthielt nämlich in der Kürze 4 Artikel, welche alle Manichäer bekennen mußten, wenn auch wohl nur die Auserwählten ihren Sinn völlig verſtehen mochten. Dieſe Sätze ſind der Glaube an Gott, an ſein Licht, an ſeine Kraft und an ſeine Weisheit, zuſammengefaßt das Bekenntnis zu den „vier Großherrlichkeiten“ genannt. Dieſe Vierheit erklärt den Ausdruck der manichäiſchen Abſchwörungsformel (ſ. Keßler, Mani S. 403 Z. 5) lautend *ὁ τετραπρόσωπος πατήρ*, der vierperſönliche, viereinige Vater der Manichäer. Es ſei darauf hingewieſen, wie ungefährlich dieſe Sätze z. B. für einen Chriſten lauten. In Wirklichkeit iſt aber Gott der König der Paradieſe des Lichtes; ſein Licht iſt Sonne und Mond; ſeine Kraft ſind „die fünf Engel“, nämlich die Glieder der Lichterde, der leiſe Lufthauch, der Wind, das Licht, das Waſſer und das Feuer; ſeine Weisheit iſt „die geheiligte Religion“ (addîn almuḳaddas ſagt der Fihriſt), d. i. die Geſamtheit aller Manichäer, die manichäiſche Kirche. Dieſe aber, nach dem Muſter des Lichtäthers verfaßt, zerfällt in fünf Abſtufungen, welche nach den Gliedern des Lichtäthers benannt werden. Den höchſten Grad bilden alſo in der manichäiſchen Kirchenverfaſſung die „Lehrer“, als die „Söhne der Sanftmut“, der höchſten Potenz des Äthers entſprechend den Patres der Mithrasreligion; dann kommen die „Dienenden“, „Ausübenden“, „Verwaltenden“, als die „Söhne des Verſtandes“, dann die „Wahrhaftigen“, als die „Söhne des Geheimniſſes“, und endlich die „Zuhörer“, als die „Söhne der Einſicht“.

Wie man ſieht, berichtigt dieſe vom Fihriſt gebrachte Mitteilung die Meinung, daß in den beiden Klaſſen der Wahrhaftigen und der Zuhörer die Geſamtheit der Manichäer aufginge, weſentlich, und ſetzt dieſen beiden noch drei Klaſſen vor. Letztere, die Blüte der

„Wahrhaftigen", bilden den Klerus der manichäiſchen Kirche, das Plenum der Wahrhaftigen und die Zuhörer bilden die Gemeinde. Auch Auguſtin giebt (de haeres. 46) dieſe Abſtufungen der manichäiſchen Kirche an, nur nicht ganz mit den urſprünglichen orientaliſchen Bezeichnungen, die der Fihriſt überliefert, ſondern mit den gewöhnlichen chriſtlichen: magistri (hier „Lehrer"), episcopi („Verwalter"), presbyteri („Presbyter", welche auch diaconos — nicht beſonders gezählt — unter ſich haben) und dann die Electi („iam ceteri tantummodo Electi vocantur") und die (von Aug. l. l. nicht beſonders aufgeführten) Auditores. Von dem angegebenen Verhältniſſe dieſer Einteilung zu einer Einrichtung des transſcendentalen Lichtreiches als Vorbilde ſcheint Aug., als er Auditor war, nichts erfahren zu haben; er berichtet wenigſtens nichts. Die Bezeichnungen der einzelnen Klaſſen bedürfen einer näheren Erläuterung. Zunächſt hat man zu beachten, daß die höheren Eigenſchaften die niederen immer mit einſchließen ſollen. Die Vollkommenſten heißen Söhne (d. i. Träger, Repräſentanten) der Sanftmut, des alleroberſten unter den geiſtig-ſubſtantiellen Elementen des Lichtkönigs, weil die Sanftmut, die ſchonende Liebe, die der Typus ihres Weſens ſein ſoll, in der That die adelnde Krone aller errungenen Vollkommenheiten iſt. Doch führen auch noch die Zuhörer, die unterſte Klaſſe, die ehrende Bezeichnung als Söhne der Einſicht, weil ſie ſchon durch ihren bloßen Anſchluß an die Lehre des Mani als die vollkommenſte eine höhere Einſicht als alle anderen Menſchen bekundet haben. In aufſteigender Ordnung kommen nun die Wahrhaftigen als Söhne des Geheimniſſes, ſo wohl benannt, weil ihr höchſtes Privilegium eben die volle eingeweihte Bekanntſchaft mit allen Geheimniſſen der manichäiſchen Lehre, mit allen Einzelheiten, Gründen und Zuſammenhängen war. Beſonders Begabte unter den Wahrhaftigen ſind die nun folgenden Presbyter, daher Söhne des Verſtandes genannt, weil ſie zu der erhaltenen Kenntnis der Geheimlehren noch eine höhere Begabung hinzubringen. Die zweitoberſte Klaſſe, die episcopi, in Auguſtins chriſtianiſierender Terminologie, ſind Söhne des Wiſſens betitelt, weil ſie, die gewiß alle Ältere, Erfahrenere waren, in die tiefſten Geheimniſſe der Religion eingeweiht ſind. Ihre arabiſche Bezeichnung im Fihr., al-muschammisûn, wird von Flügel im Mani (1862) S. 294—296 mit der Sonne (arab. schams) in Zuſammenhang gebracht und „von der Sonne Erleuchtete", alſo paſſiviſch, gedeutet, die Bedeutung „Diener, Verwalter" aber abgelehnt, weil schammâs (ſyriſch m'schammĕschânâ) in der orientaliſch-chriſtlichen Kirchenſprache einen Diakon bedeutet, alſo gegenüber den vorhergehenden Presbytern nicht etwas Höheres, ſondern etwas Geringeres. Indeſſen dieſe Auffaſſung iſt gewiß unrichtig, ſchon weil ein ſolcher „paſſiviſcher" Terminus unter lauter Ausdrücken, die eine kirchliche „Thätigkeit" bezeichnen, nicht paſſend iſt. Man hat den Ausdruck, welcher die arabiſche Überſetzung des gewiß urmanichäiſchen Ausdruckes, aram. m'schammĕschânâ, Diener, iſt, in der Grundbedeutung nicht von dem Kunſtausdruck taschmîs zu trennen, mit welchem in den Myſterien der Harranier (ſ. Chwolſohn, Die Sabier, 1856, Bd 2, S. 319 ff.; beſonders S. 325. 329. 339. 346) die myſteriöſen „Handlungen" oder „Darſtellungen", die *δρώμενα* oder *δεικνύμενα* der eleuſiniſchen Myſterien, bezeichnet werden, im Gegenſatz zu miṯâl, d. i. Sprüche, den *λεγόμενα* der Griechen. Die muschammisûna der Manichäer führen alſo von Haus aus denſelben Namen wie die Hierophanten der Harranier, und es iſt kaum zweifelhaft, daß Mânî dieſen Namen aus der vorgefundenen Terminologie der babyloniſchen Myſterien ſeiner Zeit aufgenommen hat. Im Ausdrucke entſprechen genau die *ὑπηρετοῦντες* der Mithrasmyſterien, ſ. Cumont I, 317, womit die drei erſten Grade *κόραξ, κρύφιος* und *λέων* zuſammengefaßt werden. Man wird noch weiter zu gehen haben und in den „Lehrern" der Manichäer, der oberſten Klaſſe, die nachgeahmten *λέγοντες* der babyloniſchen Myſterien ſehen, wie in den manichäiſchen „Verwaltern" die *δρῶντες* oder *δεικνῦντες*, und auch in den manich. „Presbytern", Prieſtern, den Reflex der „Prieſter" der Sabier (kumrâ, arab. überſetzt kâhin, Chwols. l. l. 355) erkennen. Überhaupt hat man ſtets bei den Formeln und überhaupt äußeren Formen des Dogmas, in welchen Mani ſich bewegt, zu bedenken, daß er ſein Syſtem in Babylonien ausbildete und ſtark unter babyloniſchem Einfluſſe ſtand — welcher letztere ja unter jüdiſcher und peträiſch-nabatäiſcher Vermittlung ſelbſt bis nach Ägypten hin in dem Namen und dem ganzen Inſtitute der fälſchlich für chriſtliche Mönche gehaltenen „Therapeuten" bei Alexandrien (*θεραπευταί* die griechiſche Überſetzung des aram. t. t. mysticus ܡܫܡܫܢܐ, wie muschammisûna die arabiſche!) gewirkt hat. Daß die Gnoſis unter Beeinfluſſung ſeitens der heidniſchen Myſterien, wenn nicht in den Gedanken, ſo jedenfalls in der Terminologie, ſich befunden hat (Weingarten, Koffmane), wird man überhaupt anerkennen müſſen, ſo wenig freilich mit der

Erkenntnis dieſes mitſpielenden Faktors das Weſen der Gnoſis von Grund auf erklärt wird. — Mit den drei oberſten Graden der manich. Hierarchie vergleiche man übrigens die drei Grade des Prieſtertums bei den Mandäern, den sch'kandâ (Diakonus), tarmîdhâ (Prieſter) und ganzivrâ (Biſchof); ſ. den Art. Mandäer oben S. 177. — Die Angabe des Auguſtin, daß die vorgeſchriebene Zahl der „Lehrer“ 12 und der „Biſchöfe“ 72 geweſen ſei, zeigt wieder die Nachahmung der chriſtlichen Kirche durch Mani, der in dieſer für die Zeit der „Verbreitung“ ſeiner Kirche getroffenen Anordnung die Zahl der Apoſtel und der Urjünger Jeſu Chriſti nachahmte; an eine aſtrologiſche oder altbabyloniſche Bedeutung dieſer Zahlen iſt bei dieſer erſichtlichen Tendenz nicht zu denken. — Wie die Mandäer in ihrem Risch ammâ „Volkshaupt“ (ſ. d. Art. l. c.), ſo ſtellen auch wenigſtens die afrikaniſchen Manichäer zur Zeit Auguſtins den zwölf „Lehrern“ als dreizehnten einen princeps voran, welcher dann der Papſt der ganzen manichäiſchen Kirche wäre und dem mithriſchen Pater Patrum oder Pater Patratus, Cumont I, 318, entſpricht. Ebenſo iſt im Fihriſt bei den geſchichtlichen Nachrichten über die Schickſale der Manichäer in Aſien von einem höchſten Oberhaupte derſelben öfters die Rede, welches meiſt mit einem muhammedaniſchen Ausdrucke für den oberſten unumſchränkten Herrſcher der Gläubigen Imâm (ſeine Würde Imamat), doch auch allgemeiner ra'îs (Vorſteher) heißt. Zu ſeinen Lebzeiten bekleidete Mani dieſe Stellung ſelbſt; ob der Poſten immer beſetzt geweſen oder öfters, wie beim mandäiſchen Rîsch ammâ, leer geſtanden hat, wiſſen wir nicht. Nach M.s Vorſchrift hatte der oberſte Kirchenfürſt immer in Babylonien zu reſidieren. —

Es erübrigt nun zur vollſtändigen Darſtellung der Lehre M.s noch, ſeine Ausſagen über die „letzten Dinge“, den „Tod“ des Menſchen und den „Zuſtand nach dem Tode“ zu berichten. Verſchieden iſt das Los des Geſtorbenen, jenachdem er im Leben ein „wahrhaftiger“ Manichäer, ein Zuhörer oder ein Nichtmanichäer war. Den Übergang der Seelen vom Diesſeits in das Jenſeits leitet der Urmenſch durch ſeine untergebenen Lichtgötter. Hier iſt mandäiſcher und direkter perſiſcher Einfluß unbeſtreitbar.

Wenn alſo einer der „Wahrhaftigen“ geſtorben iſt, ſeine Seele ſich vom Körper getrennt hat, ſo ſendet der Urmenſch einen Lichtgott in der Geſtalt des „leitenden Weiſen“, d. i. des Iſa (Jeſus), welcher mit ſeiner Belehrung einſt den Adam zurechtleitete, cf. auch der *Μίϑρας* als *ψυχοπόμπος*. Zugleich mit dieſem kommen dann noch drei andere Lichtgötter ſowie eine Lichtjungfrau, ähnlich der Seele des Geſtorbenen, und tragen fünf ſymboliſche, die Angehörigkeit an das Lichtreich bezeichnende Gegenſtände, ein Waſſergefäß, ein Kleid (Überwurf), eine Kopfbinde, eine Krone und einen Lichtkranz. Die Fünfzahl erinnert an die fünf Elemente des Lichtgottes. Auch hier iſt übrigens anzunehmen, daß dieſe Gegenſtände ſchon in einheimiſchen, den harraniſchen ähnlichen, auf der altbabyloniſchen Volksreligion baſierten Myſterien Babyloniens vorkamen, und ſind dieſe Gegenſtände ähnlich wie die heiligen Gegenſtände der unter chaldäiſchen Einflüſſen ausgebildeten Mithrasmyſterien anzuſehen, in denen z. B. gleichfalls bei der Einweihung der Myſten unter anderem eine Krone reſp. ein Kranz angewendet wird (ſ. ſchon Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 388). Die größte Ähnlichkeit aber, welche mehr als eine ſolche, vielmehr eine verwandtſchaftliche Identität ſein wird, hat die heilige Kleidung (rastâ) des ſterbenden Mandäers, die aus 7 Stücken beſteht; ſ. d. Art. Mandäer l. c. S. 178. Außerdem hat ſich Mani hier ziemlich eng an das Dogma der parſiſchen Religion (ſ. das parſiſche Buch der „hundert Pforten“, sad der, bei Hyde, Veterum Persarum religionis historia, Oxon. 1760, p. 473, und Flügel, Mani S. 339, neu überſetzt von Weſt in den Sacred Books vol. 24 [1885] S. 255 ff.) angeſchloſſen, daß fünf (die Zahl auch hier bei M.) himmliſche Schweſtern die nackte, vom Leibe abgeſchiedene Seele mit koſtbaren Kleidern verſehen, und daß der Sterbende in Vorbereitung hierauf ſeine beſte Kleidung am Sterbebette zurechtzulegen hat. Die Lichtjungfrau, ähnlich der Seele des Wahrhaftigen, iſt ziemlich dasſelbe, was die zoroaſtr. Religion Fravaschi (neuperſ. Feruer), d. i. den vor dem Leibe ſchon exiſtierenden unſterblichen Geiſt (ſ. Juſti, Geſchichte Perſiens, S. 79) nennt. Zugleich mit den Lichtgöttern zeigt ſich der Seele aber auch der Teufel der Habgier und der Teufel der Sinnenluſt mit anderen Teufeln. Gegen dieſe ruft der Wahrhaftige die Lichtgötter zu Hilfe, dieſe nähern ſich ihm, und die Teufel wenden ſich fliehend um. Nun bekleiden die Lichtweſen den Wahrhaftigen mit dem Kleide, Krone und Kranz, geben ihm das Waſſergefäß in die Hand und ſteigen mit ihm auf der Säule des Lobpreiſes zum Monde, von da zum Urmenſchen, zur Sphäre der Sonne, dann zur „Mutter der Lebendigen“, und endlich zu dem höchſten Licht, in die Lichtparadieſe, wo die Seele wieder in den uranfänglichen Zuſtand vor der Vermiſchung der beiden Urelemente eintritt. Dem toten Körper wird inzwiſchen von der Sonne, dem Monde und den anderen Lichtgöttern das in ihm enthaltene Licht entzogen. Die freigewordenen Lichtkräfte, nämlich Waſſer, Feuer und der ſanfte Lufthauch, werden als einſtige Beſtandteile der Rüſtung des Urmenſchen zu dieſem in die Sonne erhoben und hier zu einem Lichtgotte neugeſtaltet (vgl. die kabbaliſtiſche Lehre von den drei „Müttern", Feuer, Waſſer und Luft, mit denen die Körper ausgeſtattet werden, im Buche Kosrî (ed. Joa. Buxtorf 1660, p. 311), der Reſt des Körpers aber iſt durchaus Finſternis und wird in die Hölle geworfen. — Dem geſtorbenen „Zuhörer", der für die Religion „gekämpft" und die Wahrhaftigen „gehütet" hat, erſcheinen dieſelben Götter und dieſelben Teufel, er ruft ebenſo unter Aufzählung ſeiner Verdienſte um die Religion in dieſer Welt die Götter gegen die Teufel zu Hilfe, und erſtere machen ihn auch von den Teufeln frei, aber ſeine Seele muß nun noch lange Zeit herumirren und befindet ſich immer in demſelben Zuſtande der Angſt, wie der Menſch in einem beklemmenden Traume, wo er allerlei Schreckgeſtalten ſieht und in Schmutz und Koth zu verſinken glaubt. Endlich jedoch iſt durch dieſes Fegfeuer der Angſt ſein Licht befreit, er kommt an den Vereinigungsort der Wahrhaftigen und legt deren Kleider an. — Iſt aber ein „Nichtmanichäer", einer der „ſündigen Menſchen", wie der Fihriſt (Fl., Mani S. 101) ſagt, abgeſchieden, ſo packen ihn die Teufel und quälen ihn, beſonders mit der Vorführung von allerlei Schreckgeſtalten. Zugleich ſieht der Sünder aber auch die Lichtgötter mit dem heiligen Kleide, wähnt, ſie wollten ihm helfen, und ruft ſie an, aber ſie antworten ihm nur mit Vorwürfen und Vorrechnung ſeiner Schandthaten. Er muß geſchreckt und gequält bis ans Ende dieſer Welt umherirren und wird dann, ganz Finſternis wie er iſt, in die Hölle geworfen. — Eine eigentliche „Seelenwanderung", d. i. ein Übergehen der abgeſchiedenen Seelen aus einem Körper in den anderen, hat mithin Mânî nicht gelehrt, jedenfalls nicht explicite, ſondern nur in Andeutungen und bildlich, wie ſchon der Araber Bîrûnî (Chronologie ed. Sachau S. 207 des arab. Textes) bemerkt hat. Bei M.s gänzlicher Verachtung des Körpers iſt es concinner anzunehmen, daß er ein „körperloſes" Herumirren der unreinen Seele im transſcendentalen Jenſeits gemeint hat.

Endlich noch ein Wort über die Sakramente der Manichäer. Heilige Handlungen im manichäiſchen Kultus, welche mit den Sakramenten der chriſtlichen Kirche verglichen werden können, haben beſtanden, waren aber gewiß nur den „Auserwählten" vorbehalten als Beſtandteile von deren eſoteriſcher Geheimpraxis; daher der Mangel an näheren Nachrichten über dieſen Punkt auch bei den Orientalen, z. B. im Fihriſt. Die Kirchenväter reden ſpeziell von einer Taufe und einem Abendmahle der Manichäer. In einer Zeit, wo dieſe Sakramente in der altchriſtlichen Kirche Teile der bekanntlich im 4. Jahrhundert in ihrer Blüte ſtehenden disciplina arcani waren, darf es nicht verwundern, einerſeits, wenn die Manichäer ihre Riten dieſer Art möglichſt verbargen, andererſeits, wenn die Feinde der Manichäer deren den chriſtlichen ähnliche Gebräuche möglichſt abſcheulich machten, wie wenn ſie (Efräm z. B.) von einem obſcönen Vollzuge der Euchariſtie bei den M. unter Nachahmung des Verhaltens der gefeſſelten Archonten vor der Lichtjungfrau und hiernach des Sindîd bei der Erſchaffung des Adam reden. In Anbetracht der hohen Bedeutung, welche die Waſſertaufe bei den verwandten Mandäern hat und der noch wohlerkennbaren Heilighaltung des Waſſers (vgl. die Einreibung damit vor dem Gebete und das Waſſergefäß des Sterbenden) bei den Manichäern ſelbſt iſt anzunehmen, daß ſie eine Art von Taufe (als Initiationsritus?) gehabt haben, daß dieſe Ceremonie aber hier ganz unzweifelhaft Kultus des Elementes des Waſſers war und ihre Bedeutung in der Naturreligion, als dem Typus des ganzen Manichäismus, hatte, und ebenſo das manichäiſche „Abendmahl" — ganz wie beide Gebräuche bei den Mandäern zu beurteilen ſind. Übrigens hatten auch die eleuſiniſchen Myſterien ſowie der Parſismus (hier Brot mit Somaſaft), auch ſpäter die Mithrasweihen, eine Art von Kommunion, ſ. Cumont l. c. I S. 320. 321. Das „Sendſchreiben über die Taufe", welches unter den Titeln altmanichäiſcher Schriften im Fihriſt (Flügel, Mânî S. 104) als der 50. vorkommt, zeigt wenigſtens, daß die gemeinte chriſtliche Taufe für die Manichäer von irgendwelcher Bedeutung war. Ob darin vielleicht der ethiſchen Bedeutung der Taufe bei den Chriſten die urſprüngliche naturaliſtiſch-mythologiſche entgegengeſtellt wurde, wiſſen wir nicht, man kann es aber erwarten. Bei den Manichäern des Mittelalters vertrat die Stelle der chriſtlichen Taufe eine Sündenvergebung verleihende Handauflegung, consolamentum, Troſt genannt, durch welche der „Zuhörer" zum Wahrhaftigen erhoben wurde; vgl. ſchon das altmanichäiſche Sendſchreiben (S. 103 bei Fl. Nr. 14) „über den Troſt".

In welcher Eigenſchaft Mânî dieſes ſein Lehrſyſtem promulgiert hat, iſt bereits oben erklärt; den Namen und die Bedeutung als „Paraklet" hat ſich M. jedenfalls ſchon ſehr früh beigelegt, wie durch die authentiſche Gebetsformel (S. 96 bei Fl.) „geſegnet ſei unſer Führer, der Paraklet, der Geſandte des Lichtes“ und durch das Citat aus Manis Schrift „Evangelium“ bei Bîrûnî l. c. S. 207 („er erwähnte in ſeinem Evangelium, er ſei der Paraklet, welchen der Meſſias angekündigt hat, und das Siegel der Propheten“) feſtſteht. Bei dieſer direkten Anlehnung M.s an das N. Teſtament, die er z. B. auch in dem Gebrauch des Namens „Evangelium“ für eine ſeiner Hauptſchriften zeigt, iſt es um ſo nötiger, ſich über die perſönliche Stellung M.s zu dem Stifter des Chriſtentums und über die manichäiſche Chriſtologie überhaupt klar zu werden. Letztere hat man ſich nach den Aufſchlüſſen im Fihriſt in einigen Punkten anders vorzuſtellen, als ſonſt nach den Actis und nach Auguſtin geſchah. Ein Kapitel (4) des Hauptwerkes des M., des Buches der Geheimniſſe, handelt von dem „Sohne der armen Witwe, was nach dem Sinne Manis der gekreuzigte Meſſias iſt, den die Juden kreuzigten“; ein anderes (Nr. 5) Kapitel „von dem Zeugniſſe Jeſu über ſich ſelbſt im Verhältniſſe zu den Juden“, ein drittes (Nr. 10) „von dem Zeugniſſe des Adam über Jeſus“. Hier iſt ſchon durch die verſchiedene Titulatur der ſcharfe Unterſchied zwiſchen einem zweifachen Jeſus bei Mani ausgedrückt. Den Jeſus, welchen die Juden gekreuzigt haben, nennt M. wegen ſeiner geringen menſchlichen Herkunft „den Sohn der armen Witwe“ und hält ihn, geradeſo wie die Mandäer, für einen Teufel gleich den israelitiſchen Propheten, wie bereits oben gelegentlich geſagt iſt. Gleichzeitig mit ihm (ganz wie Anusch neben dem Trugmeſſias bei den Mandäern) war aber der wahre Erlöſer, jedoch nur in einem Scheinleibe, in der Welt erſchienen, um eine beſſere Erkenntnis göttlicher Dinge zu verbreiten, zu deren Erweckung derſelbe göttliche Erlöſer aus der Lichtwelt ſchon zu dem Urvater Adam herabgeſtiegen war. Dieſen ſeinen wahren Erlöſer nannte nun Mânî trotz ſeiner Verwerfung des hiſtoriſchen chriſtlichen Erlöſers doch mit dem chriſtlichen Namen Jeſus, im Arab. Isâ, während er zum Unterſchied den Heiland der Chriſten in der Regel „Meſſias“ (al-masîḥ im Fihr.) genannt zu haben ſcheint, wie die Mandäer ihren m'schîhâ daggâlâ. Objektive Realität als Menſch hatte alſo der Jeſus der Manichäer nicht; ſeine ganze menſchliche Erſcheinung, Geburt, Taufe, war Schein, auch ſein Leiden. Denn nicht er iſt wirklich gekreuzigt worden, ſondern ein Abgeſandter des Teufels, welcher Iſas belehrendes Wirken vereiteln wollte, und zur Strafe für ſeine Bosheit von Iſa ſelbſt ans Kreuz gebracht wurde. Jeſus iſt alſo bei den Manichäern weſentlich ein Jesus impatibilis; was die occidentaliſchen Manichäer ſich dann ſpäter unter dem Jesus patibilis vorſtellten, wie ſie durch ein ſolches Dogma die Chriſten zu täuſchen wußten, iſt ſchon oben erklärt. — Die griechiſch-römiſchen Kirchenväter ſprechen viel von einem erlöſenden Chriſtus, der nach Mânî in Sonne und Mond ſeinen Sitz habe. Dies iſt der Urmenſch; und neben dem himmliſchen Jeſus wirkt alſo auch der in der Sonne reſidierende Urmenſch noch als Erlöſer; aber während Jeſus dies geiſtig thut durch Belehrung, ſo thut es der Urmenſch materiell, phyſiſch durch die von ihm geleitete Auspreſſung des beim Weltbeginne gefangenen Lichtes. Nirgends zeigt ſich der eigentliche Charakter des Manichäismus ſo recht draſtiſch deutlich, wie in dieſem doppelten Erlöſungsbegriff; hier offenbart ſich durchſchlagend einmal die Natur des lediglich konſequenteſten Gnoſticismus — die Erlöſung lediglich eine Bereicherung und Klärung der Erkenntnis, *γνῶσις* — und dann der entſchiedenſte Materialismus, das geiſtig begonnene Erlöſungswerk wird mechaniſch-phyſiſch vollendet. — Aus dieſer Doppelſetzung eines himmliſchen und eines hölliſchen Elementes in der Wirkſamkeit Chriſti ergiebt ſich nun von ſelbſt, daß der Inhalt der bibliſchen Schriften, zunächſt des Neuen Teſtamentes, nach Mani der ſcharfen Sonderung von Echtem und Unechtem bedarf. Die Evangelien ſind nach M. nicht von den Jüngern Chriſti ſelbſt, ſondern von ſpäteren mehr jüdiſch und fleiſchlich geſinnten Menſchen verfaßt oder wenigſtens in jüdiſchem Sinne interpoliert — weshalb auch Mani ſeinerſeits ein neues „Evangelium“ — Titel eines ſeiner Bücher — zu verfaſſen ſich veranlaßt ſah. Unbedingt unecht iſt die Apoſtelgeſchichte des Lukas, jedenfalls wegen der grundlegenden Erzählung vom erfolgten Kommen des Parakleten, auch die Briefe des Paulus ſind nicht unverfälſcht geblieben, obwohl dieſer ſonſt der erleuchtetſte von allen Apoſteln iſt. Die Lehre Chriſti iſt von den Späteren um ſo leichter, da ſie ſchon urſprünglich vielfach in Gleichniſſen und dunklen Worten vorgetragen worden war, im fleiſchlichen Sinne meiſt mißverſtanden, von den Galiläern getrübt und ins Heidniſche verunſtaltet worden. Dennoch blickt auch aus der Entſtellung, ſelbſt in den meiſt verderbten Evangelien, die Wahrheit häufig durch; dahin gehört vorzüglich, was von der Gottheit und himmliſchen Herniederkunft Chriſti, ſeiner übermenſchlichen Macht, ſeiner Lichtnatur (am deutlichſten bei der Verklärungsgeſchichte) und Scheingeſtalt geſagt oder angedeutet wird. Als unbedingt echt ſind namentlich auch Chriſti Reden und Gleichniſſe mit ihren ſittlichen

Vorſchriften anzuerkennen, vor allen die Bergpredigt. Seine ſcheinbare Kreuzigung iſt für die Einſichtigen belehrendes Symbol des allgemeinen Leidens des Lichtes in der Natur und der Menſchenſeele, letzteres übrigens auch ein indiſcher, beſ. buddhiſtiſcher Gedanke. Es verſteht ſich hiernach leicht, daß die Anhänger Manis aus der Fülle der nachkanoniſch-pſeudepigraphiſchen Schriften der orientaliſchen Kirche gerade die gnoſtiſch gefärbten am meiſten liebten und gebrauchten, wie namentlich die den Namen des Thomas (ob wegen des dem Mani erſchienenen Engels ähnlichen Namens Elta'ûm?) tragenden Evangelien und Apoſtelgeſchichten, die Περίοδοι des Leucius Charinus u. a. Die von Thilo 1826 herausgegebenen Acta Thomae ſind, da ihr Inhalt ganz ſpeziell manichäiſch (Lichtjungfrau u. ſ. w.) iſt, wohl geradezu in der manichäiſchen Kirche entſtanden. — Unbedingt und in allen Teilen verwirft M. das Alte Teſtament, weil es von den Juden verfaßt iſt; alſo ebenſo wie faſt alle Gnoſtiker und wie noch die Katharer des Mittelalters. Der Gott der Juden iſt ihm der Fürſt der Finſternis, und die altteſtamentlichen Propheten ſind entweder Lügner, aus welchen die Teufel ſprechen, oder geradezu ſelbſt Teufel. So klar und unzweideutig nach den Acta Arch. cap. X, dem Fihriſt (Flügel S. 100) und Schahraſtani S. 188. 192. Ausdrücklich wird als ein Apoſtel der Finſternis auch Moſes angeſehen (August. adv. Faust. XIV, 1) und der ärgſten Dinge beſchuldigt. Sein Geſetz iſt vom Archon eingegeben, der in betrog, und iſt dies bei den ſpäteren Manichäern derſelbe, welcher die Welt geſchaffen hat und bei ihnen Satanael heißt. Mânî hat einen anderen Begriff vom echten Prophetentum, denſelben, den die anderen früheren gnoſtiſchen Synkretiſten haben und der direkt der alten babyloniſchen Religion entlehnt iſt. Nach dieſem erkennt er, der ſelbſt (ſ. bereits vorher) der höchſte und der letzte Prophet ſein will, als ſeine echten Vorgänger an den Adam, Seth (wie die Mandäer und die ophitiſche Sekte der Sethianer), Noah, Abraham, den Buddha (reſp. „die Buddhas", wie er nach indiſcher Lehre von den Boddhiſatvas ſagt), Zoroaſter, den Meſſias mit dem beſtimmenden Zuſatze „das Wort Gottes (der Λόγος) und ſeinen Geiſt" und Paulus.

M. hat ſeine Lehre in einer großen Zahl von Schriften niedergelegt. Wir wiſſen jetzt aus dem Fihriſt (bei Flügel S. 102 ff.), daß M. ſowohl eine Anzahl (7) größerer Lehrſchriften wie eine Menge von kürzeren Sendſchreiben, über einzelne Punkte des Glaubens und an einzelne Perſonen gerichtet, verfaßt hat. In letzterer Thätigkeit haben ſich ihm dann ſeine Nachfolger in der Vorſteherſchaft der manichäiſchen Kirche angeſchloſſen, und wir leſen im Fihriſt nicht weniger als 76 Titel von „Sendſchreiben, welche Mani und die Imame nach ihm verfaßten". Leider bleibt es heute für uns durchaus bei dieſen Titeln, da die Schriften ſelbſt insgeſamt, Dank dem Verfolgungseifer der Jahrhunderte, verloren gegangen ſind. Doch entnehmen wir auch ſchon den bloßen Überſchriften manchen intereſſanten Fingerzeig auf manichäiſches Lehrdetail und ſchöpfen im allgemeinen die Erkenntnis, daß die Manichäer eine äußerſt reiche, qualitativ und quantitativ bedeutende religiöſe Litteratur beſeſſen haben; vielleicht, daß in der ſyriſchen Litteratur noch die eine oder die andere dieſer Originalſchriften wieder auftaucht. Die arabiſchen Angaben ergänzen die früher bekannten der griechiſch-lateiniſchen Quellen ganz außerordentlich, doch ſind die auf beiden Seiten vorhandenen Einzelheiten manchmal nicht ganz zu vereinigen. Hier hat man dann, wenn irgendwo, den Orientalen zu bevorzugen, der ja die betreffenden Schriften ſelbſt noch vor Augen gehabt haben muß. — Nach an-Nadîm ſchrieb M. 7 Bücher, eines in perſiſcher und 6 in ſyriſcher Sprache. Unter letzterer iſt aber nicht das edeſſeniſche „Syriſch" zu verſtehen, ſondern das „Babyloniſch-Aramäiſche", die Sprache von Sûriſtân, d. i. im weſentlichen das Gebiet des unteren Euphrat und Tigris, zu dem die Landſchaften Gauchâi, Kaškar und Maišân gehören und in dem auch die Reſidenzen Seleukia-Kteſiphon liegen. Mani ſcheint aber eine Art Geheimſchrift erfunden und dieſe in ſeinen Schriften verwendet zu haben, ſo daß noch z. B. der Fihriſt in der Einleitung von einem ſpeziell manichäiſchen Schriftcharakter redet und deſſen Alphabet vorführt. Er ſoll ſeine „Schrift" mit Benutzung der ſyriſchen und perſiſchen Schrift (ſ. die freilich entſtellten Zeichen der „manichäiſchen" Schrift im Fihriſt bei Flügel l. c. S. 167. 168) gewonnen haben; — gewiß ohne große Mühe, denn beide, namentlich die ſaſaniſch-perſiſche, ſtanden ja damals der Urform, der palmyreniſchen Schrift, noch äußerſt nahe. Mit dieſen Charakteren ſchrieben dann auch nachher die Manichäer ihre heiligen Bücher. — Aus Auguſtin und den anderen erfährt man Näheres faſt nur über die Epistola fundamenti des Mani, ſeinen Thesaurus und (aus Titus v. Boſtra) über das „Buch der Geheimniſſe". — Der Titel der perſiſchen Hauptſchrift des M. (wohl ſein „Evangelium", perſ. Ertenk, ſ. unten) iſt vom Fihriſt nicht angegeben, oder vielmehr an der auch ſonſt lückenhaften Stelle in unſeren Handſchriften ausgefallen; die ſyriſch geſchriebenen Bücher aber ſind:

1. Buch der Geheimniſſe, hat 18 Kapitel; 2. das Buch der Rieſen; 3. das Buch der Vorſchriften für die Zuhörer; 4. das Buch Schâhpûrakân; 5. das Buch der Belebung; 6. das Buch *Πραγματεία*.

1. Das „Buch der Geheimniſſe“, arab. sifr al-asrâr, wird als *Μυστήρια* auch bei Epiphanius und bei Titus von Boſtra erwähnt, welcher letztere es vor ſich gehabt haben muß und Schritt für Schritt widerlegt zu haben ſcheint; auch die griechiſche Abſchwörungsformel kennt „das die Geheimniſſe genannte Buch, in welchem ſie — die Manichäer — das Geſetz und die Propheten umzuſtürzen verſuchen“. Letztere Charakteriſtik ſtimmt ganz wohl zu dem Eindruck, den man aus der detaillierten, allen früheren (Beauſobre, Cave) Streit ſchlichtenden Angabe der Überſchriften ſämtlicher 18 Kapitel im Fihriſt gewinnt. Unter dieſen Kapiteln iſt nämlich auch eins (7) über die Propheten und mehrere (4, 5; 10) über „Jeſus“, und der Zweck des Buches ſcheint im ganzen die detaillierte Auseinanderſetzung nach Außen mit Vorgängern und zeitgenöſſiſchen verwandten Parteien, wie den Bardeſaniten (c. 1. 12. 13) und Marcioniten, geweſen zu ſein, kann überhaupt die Dogmatik und Polemik des Mani genannt werden. — Im einzelnen ſind die Ueberſchriften freilich reine Rätſel für uns und nur vermutungsweiſe beſtimmbar; ſo „von den drei Gräben“ (ähnlich den zur Aufnahme der ausgeſchiedenen Licht- und Dunkelteile bei der Weltſchöpfung errichteten); von den drei (bedeutungsvollen) Tagen (den durch Faſten gefeierten Sonntag, Montag, Donnerstag); von den ſieben Geiſtern — hier denkt man wohl mit einiger Sicherheit an die vielgefürchteten ſieben böſen Geiſter, die „Böſe Sieben“, der alten babyloniſchen Religion, über welche z. B. das Gedicht über ſie bei Schrader, Höllenfahrt der Iſtar, S. 110 ff. („ſieben ſind ſie, ſieben ſind ſie, in des Meeres Tiefe ſieben ſind ſie — Ordnung und Sitte kennen ſie nicht u. ſ. w.) zu vergleichen iſt.

2. Das Buch der Rieſen, arab. sifr al-ǵabâbirah, auch dem Bîrûnî (S. 208 Z. 14) ſowie den Abendländern (z. B. Photius, Biblioth. cod. 85) als *ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία* oder *ἡ γιγάντειος βίβλος*, bekannt. Sein Gegenſtand war jedenfalls die Kosmogonie reſp. Dämonologie Manis, welche ja lauter Geſtalten von rieſigen Dimenſionen vorführt, wie den Urmenſchen und den Atlas, den Urteufel und die am Himmel gefeſſelten Archonten. Der Name „Rieſen“ iſt aber gewiß für dieſe Gewalten nicht ohne Einfluß der jüdiſchen Sage von den Rieſen und den gefallenen Engeln genes. 6 Anfang gewählt worden. Iſt ja das Ungeheuerliche, Rieſenhafte, den Gnoſtikern überhaupt ein beliebtes Reizmittel für die Begierde nach geheimnisvollem Wiſſen, dieſe Signatur der Zeit; wie vielmehr alſo bei dem vollendetſten Gnoſtiker, dem Mânî! Der Kampf der Dämonen mit den Göttern iſt ſchon ein alter babyloniſcher Mythus, der bei den Manichäern wie auch in der Mithrasreligion (ſ. Cumont I, 157 ff. 235, Anm. 7. 296) wiederkehrt.

3. Mit dem Buche der Vorſchriften für die Auserwählten (Electi, arab. al-muǵtabauna, wie das verderbte arab. Wort nach Fleiſcher herzuſtellen ſein wird) iſt jedenfalls das Buch der Kapitel (Capitula, *Κεφάλαια*, bei Epiphanius *ἡ τῶν κεφαλαίων βίβλος* genannt. Es war wohl ein paragraphierter, zum allgemeinen Gebrauche beſtimmter Katechismus alles deſſen, was die „Zuhörer von der manichäiſchen Lehre zu wiſſen hatten, und deshalb wohl auch mit der Schrift identiſch, welche Auguſtin, der ehemalige Zuhörer der Manichäer, ſo genau kennt, in teilweiſe größeren Auszügen bekannt macht und in einer beſonderen Schrift widerlegt, — der berühmten Epistola fundamenti (ſ. August. contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus in Bd VI der edit. Bened. S. 45—57). Von dieſer Schrift ſagt der Manichäer Felix bei Auguſtin (de actis c. Fel. Manich. II, 1): daß ſie continet initium, medium et finem, d. h. die ganze Lehre von den Göttergeſchichten bis zum Ende des Menſchen. In Briefform (epistola) war dieſe grundlegende Schrift jedenfalls in Nachahmung des Apoſtels Paulus abgefaßt, weil ſie von Mani dazu beſtimmt war, ſpäterhin den entfernteren Gemeinden als Grundgeſetz zugeſchickt zu werden, was denn auch geſchehen iſt. Die Ep. fund. wurde in jeder manichäiſchen Gemeindeverſammlung vorgeleſen; nach beendigter Vorleſung bezeugte die ganze Verſammlung durch Neigen des Hauptes und Amenſagen dem gehörten Worte ihre Verehrung. Der Anfang der Ep. fund. war (nach August. contra epist. Manich. c. 7) eine Beſchreibung des Urzuſtandes von Licht und Finſternis vor der Vermiſchung, und ging dann zu einer phantaſtiſch-überſchwenglichen Schilderung des Lichtpleromas, des sanctus pater et genitor mit ſeinen beata gloriosa secula über. Nach August. l. c. c. 12 bediente ſich M. in dieſer epistola der Form der Anrede an einen Patticius (d. i. Patecius, Name auch von M.s Vater): de eo igitur, frater dilectissime Pattici u. ſ. w.

4. Über das vierte Hauptwerk des Mânî wiſſen wir jetzt einiges Nähere durch al-

Bîrûnî. Durch dieſen iſt es erſt auch ermöglicht, den Namen, über welchen ſelbſt Flügel (Mani 1862, S. 365 ff.) noch ganz im Unklaren war, richtig zu leſen und zu deuten. Der Titel lautet alſo in arabiſcher Ausſprache Schâburaḳân, ſeinem Urſprunge nach aber iſt das Wort perſiſch und zwar das Adjektiv Schâpûrakân, d. i. dem Schâhpûr gehörig. Mânî hat nämlich dieſes Werk, vielleicht ſein älteſtes, nach Bîrûnî S. 207, Zeile 14 für den perſiſchen Großkönig Schâhpûr, den Sohn des Ardaschîr, alſo Sapores I., geſchrieben, um ihn zu belehren bezw. dauernd für ſich zu gewinnen — wie zu einer anderen Zeit Melanchthon ein ſolches Kompendium für den Landgrafen Philipp von Heſſen geſchrieben hat. Dieſem Zwecke entſpricht auch durchaus der Inhalt, den der Fihriſt in 3 Kapiteln reſumiert: 1. über die Auflöſung (d. i. den Tod) der Zuhörer; 2. über die Auflöſung der Verführten, d. i. der Abtrünnigen, die aber jederzeit wieder aufgenommen werden können; 3. über die Auflöſung der Sünder (d. i. der Nichtmanichäer). Gerade dieſe eschatologiſche Frage mußte ja den König, wie alle Menſchen, am meiſten intereſſieren; bekannt iſt übrigens, welchen Einfluß gerade eine befriedigende Zuſage über den Tod und den Zuſtand nach dem Tode durch die Religionsſtifter zumal im Orient auf die Anziehung neuer Gläubigen gehabt hat; zu vgl. beſonders Muhammed. Daß die Occidentalen den Schâpûrakân nicht kennen, begreift ſich nach deſſen orientaliſchem Titel leicht. Auszüge aus dem Sch. ſ. bei Bîrûnî S. 118 und S. 207.

5. Das Buch der Lebendigmachung, sifr el-iḫjâ, iſt wohl identiſch mit der Schrift, welche bei Epiph. 66, 13; Photius bibl. codd. 85, und bei Auguſtin M.s *Θησαυρός* reſp. *Θησαυροί,* Thesaurus, vollſtändig *Θησαυρὸς ζωῆς* heißt, und ebenſo bei Masʿûdî (in deſſen Werke tanbîh, ſ. den Auszug bei Fl. l. c. S. 357), el-kanz, d. i. perſ. gandsch, Schatz, für kanz el-ihjâ, wie der Titel wirklich vollſtändig bei Birûnî l. c. S. 208 Z. 14 lautet. In einem Kapitel dieſes Buches handelte M. nach Masʿûdî über die Marcioniten; ſein Umfang muß, da Augustin. de nat. boni c. 44 ein ſiebentes Buch des Theſaurus citiert, nicht eben gering geweſen ſein. Ein Auszug aus dem *Θ.*, deſſen Epiphanius gedenkt, war wohl der *Μικρὸς θησαυρός* (haeres. 66, 13).

6. Was es mit dem Werke *Πραγματεία* (arab. faraḳmâtijâ) für eine Bewandtnis hatte, iſt uns gänzlich unbekannt; eine Inhaltsangabe hat im Fihriſt urſprünglich geſtanden, iſt uns aber nicht erhalten. Der griech. Name begegnet auch in der Benennung des Buches über die Rieſen *ἡ τῶν Γιγάντων πραγματεία.* Dagegen beſtimmen wir nun, im Anſchluß an Flügel, die ſiebente Hauptſchrift des Mânî, die einzige in perſiſcher Sprache geſchriebene, welche der Fihriſt auffallenderweiſe nicht näher benennt, als

7. ſein „Evangelium“ arabiſch indschîl, perſiſch engeliûn, bei Cyrill. Hieros. catech. VI, 22 u. aa. *τὸ Εὐαγγέλιον* oder *τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, τὸ ζῶν εὐαγγέλιον* (ſ. die Abſchwörungsformel). Auch über dieſes verdanken wir dem al-Bîrûnî einige ſchätzenswerte Notizen, die zur Löſung eines alten Rätſels beitragen können. Bîrûnî ſagt S. 23, daß das Evangelium der Manichäer „ganz beſonderer Art, von dem der Chriſten von Anfang bis zu Ende grundverſchieden“ geweſen ſei, daß die Manichäer es aber für das allein richtige hielten und auch „Evangelium der Siebenzig“ benannten; und S. 207 Z. 18 ff., daß Mânî ſein Evangelium — aus welchem hier M.s Ausſage, er ſei der Paraklet, citiert wird — nach der Reihe der 22 Buchſtaben des (altaramäiſchen) Alphabets — der Grundform des mittelperſiſchen, der ſog. Pahlawi-Schrift — angeordnet habe. Mânî ſchrieb dieſes Buch wohl während ſeines Verbannungsaufenthaltes in Turkeſtan und gab den Initialen der alphabetiſchen Kapitelanfänge nach perſiſcher Sitte maleriſche Verzierungen, indem er zugleich auch ſonſt ſeine kosmologiſchen Ausführungen an geeigneten Stellen maleriſch illuſtrierte. Daher, und von der Thatſache, daß M. ein eigenes Alphabet gefunden hat, ſtammt höchſtwahrſcheinlich die nur von perſ. Schriftſtellern berichtete Sage von „Mânî dem Maler“ (arab. annaḳḳâsch), und ſeinem Gemälde Ertenk, nach welchen im perſ. Sprachgebrauche ein maleriſch verziertes Werk, ſei es ein Gebäude, ſei es ein Schriftſtück, geradezu appellativ ein ertenk-i-Mânî heißt (wie wir ſagen: ein Rubens u. ſ. w.). M. ſelbſt heißt der „chineſiſche Maler“, naḳḳâś-i-Ċîn, indem China für Turkeſtan ſteht, und iſt als Maler ſprichwörtlich geworden. Das perſiſche Wort ertenk (genauer erzeng, auch ertscheng) bedeutet etymologiſch (= einem altbaktr. airỵoçaṅha, erhabenes, treues Wort; ſo ſchon Lagarde als P. Bötticher in ſ. Rudiment. myth. Semit. p. 47) etwa dasſelbe wie „Evangelium“, und ſo hat ſchon Hyde (l c. S. 182) und nach ihm Flügel S. 383 ff. beide Schriften identifiziert. Außerdem heißt das Buch auch noch destûr (Vermächtnis) Mânî oder ḳânûn (Kanon) Mânî.

Die Erzählung des Mîrchond von M.s einjährigem Aufenthalt in einer Höhle

Turkeſtans — ſoweit nicht unwahrſcheinlich! — und der liſtigen Anfertigung des Buchs und ſeiner Malereien während dieſer Zeit, die er dann für herabgeſandt vom Himmel mit Erfolge erklärte, iſt eine phantaſtiſche Ausſchmückung durch den perſiſchen Nationalgenius, der an der Malerei von jeher Gefallen hatte. Die Araber, welche aus religiöſen Gründen die Malerei haſſen, und die Kirchenväter, wiſſen von der Malerkunſt des Mânî nichts. Es iſt alſo eine ſpeziell perſiſche Sage, die mit geringem hiſtoriſchen Anhalte den wunderbar auf die Phantaſie wirkenden Religionsſtifter zum Maler machte. Zu ihrer Befeſtigung hat dann die manichäiſche Sitte beigetragen, die heiligen Schriften, vielleicht beſonders gerade die Kopien des „Evangeliums“, nach nationalperſiſcher Manier maleriſch auszuſtatten. Nach dem Sendſchreiben Nr. 72 (Fl. S. 105) und nach Auguſtin (de mor. Manich. II, 16) liebten die Manichäer auch die Muſik ſehr, und Mânî wird, wieder bei perſiſchen Autoren, geradezu zum Erfinder der Laute. Übrigens war die Malerei ſchon bei den alten Babyloniern, wie alle bildenden Künſte, beſonders die Skulptur, ſehr ausgebildet; dies erklärt, weshalb in den Actis Arch. (ed. Routh p. 71) Mani mit einem babyloniſchen Buche unter dem Arme und überhaupt in buntſcheckigſter äußerer Erſcheinung, Kleidung u. ſ. w. zur Disputation erſcheint.

Bîrûnî bringt (S. 208) auch noch den Titel einer Hauptſchrift des M. „Buch der Bücher“, sifr al-asfâr; ſie dürfte mit den „Myſterien“ identiſch ſein. — Von den behandelten Titeln der Hauptſchriften M.s kommen vier, nämlich mysteria, capitula (*κεφάλαια*), thesaurus und evangelium auch als Titel von 4 Schriften des „Scythianus“ vor. Dies werden vielleicht gleichnamige — auch die Mandäerſchriften haben ſolche Titel, wie „Schatz“, „Geheimniſſe“ u. ſ. w. — heilige Schriften der Genoſſenſchaft der Täufer (al-Mughtasilah) geweſen ſein, in denen Mânîs Vater Patak, der ein Täufer war, ſeinen Sohn unterrichtete („ihm übergab“) und die Mânî dann erweiterte, reſp. umgeſtaltete. Auch hier ſei das ſog. canticum amatorium der Manichäer nicht vergeſſen, von dem Auguſtin öfters redet. Es war ein liturgiſcher Hymnus auf den ewigen Lichtvater, der darin im Tone eines Hochzeitshymnus geprieſen wurde, wie ihm die Äonen in ewiger Verherrlichung das Haupt mit Blumenkränzen umwinden.

Unter der großen Zahl von kleineren Gelegenheitsſchriften Manis und der älteren Manichäer, Sendſchreiben oder Abhandlungen (risâlât Fihriſt maḳâlât bei Bîrûnî), deren Liſte im Fihriſt 76 Nummern zählt, kann das von Mânî ſelbſt Herrührende von dem der ſpäteren Häupter nicht getrennt werden. Es ſind Zuſchriften an einzelne Städte und Gegenden, wie Indien (3), Kaskar (6), Armenien (7), Kteſiphon (10), Babel (Babylonien), Mesene (Meisân nr. 33); an verſchiedene Perſonen, wie an Pâtaḳ (Nr. 7; wohl kein anderer als Manis Vater gemeint, wie wir ja auch griechiſch ein ſolches *πρὸς Σκυθιανόν* haben), an „Amulijâ, den Ungläubigen“ Nr. 9, jedenfalls ein römiſcher Aemilius oder Aemilianus; an Fâfî (Nr. 20), wohl ein *Πάπιος*, perſiſch Pâpâ oder Pâpî); auch mehrere (60. 61. 63) an eine Perſerin Mēnak (ſo zu ſprechen, nicht mit Flügel Meinak); Perſon und Schrift ſind auch den Occidentalen bekannt. Auguſtin kennt eine epistola ad virginem Menoch (trübere Ausſprache ſtatt Menak).

Die Zahl der behandelten Gegenſtände iſt ſehr mannigfach, aus Glaubenstheorie und Lebenspraxis (über die beiden Urweſen, die geſelligen Einrichtungen, über den Wohlgeruch 17 — den die Manichäer als echte Orientalen ebenſo, wie z. B. die Buddhiſten, ſehr lieben, wie die Muſik, wohl auch nur mit der Anſchauung des Syſtems, daß beide, Muſik und Duft, über die drückende Laſt der Materie hinwegheben, — über den Zehnten 27, über die verſchiedenen Abgaben von Eigentum 40, über die Taube (wohl die Taube der Istar-Semiramis, die auch bei den Mandäern ſpurweiſe vorkommt, ſ. d. A. Mandäer), die Faſten und Erfüllung der Gelübde (56), über das Buch der Geheimniſſe (74), über die Kleidung (76, gemeint wohl die „heilige“ der Sterbenden), über die Liebe (32, wohl nicht die phyſiſche Liebe, ſondern das erſte der geiſtigen Glieder des Lichtgottes). Als intereſſant herausgehoben ſei Nr. 71, „Sendſchreiben des Mânâ über das Kreuzigen“, einmal wegen des Namens Mânâ, den wir oben für die ſonſt mandäiſche, hier alſo auch als manichäiſcher Name bezeugte Urform von Mânî erklärten, und dann wegen des Gegenſtandes: ein ſpäterer, Mani gleichnamiger Manichäer ſchrieb wohl über die myſtiſche Bedeutung der Kreuzigung des Isâ und — des Mânî ſelbſt. — Nun kennen auch die griechiſch-lateiniſchen Quellen eine ziemliche Zahl von kleineren manichäiſchen Dokumenten, Briefen, Flugſchriften u. ſ. w., ihre Titel ſind aber unter denen im Fihriſtverzeichniſſe meiſt nicht wiederzuerkennen. Dieſe kleineren manichäiſchen Schriften waren ſpäter zu einer Sammlung vereinigt, die in der Abſchwörungsformel *τὸ ἐπιστολῶν βιβλίον* oder *ὁμάς* heißt. Die Acta Arch. und Epiphanius haben ein ohne Zweifel echtes urmanichäiſches Schreiben an einen gewiſſen Marcellus aufbewahrt, das von einem hochgeſtellten Manichäer, Presbyter oder Biſchof, der älteſten Zeit, nur nicht von Mânî ſelbſt, herrühren wird. Die Bruchſtücke von anderen derartigen Schreiben in griechiſcher Sprache ſind in Bd 7 der Bibl. graeca von Fabricius (2. A. S. 311 ff.) geſammelt, die Namen der Adreſſaten aber erſcheinen vielfach verſtümmelt; ſo iſt Patricius offenbar wegen der umgebenden orientaliſchen Namen aus Patecius (Name des Vaters Manis) entſtellt. Sonſt kommen vor ein Scythianus, ein Zebenas (aramäiſch Z'bînâ), ein Odas und ein „Saracene“ (nb!) *Κούδαρος* oder *Κόνδαρος*, die beiden letzten gewiß verſtümmelt. Auch andere Sammlungen von manichäiſchen Schriften, wie ein *βίβλος τῶν ἀπομνημονευμάτων* (nach chriſtlichem Vorbilde benannte Denkwürdigkeiten Mânîs) und ein *β. εὐχῶν*, Gebete, werden von Timotheus Presbyter und namentlich von der Abſchwörungsformel genannt, die manche nur da vorkommende manichäiſche Autoren (Adas, Adeimantos) kennt. Man ſieht, daß zu der Zeit, wo dieſe Anathematismen zuſammengeſtellt worden ſind, die manichäiſchen Schriften bereits von den Chriſten eifrig geſammelt wurden, um die ketzeriſche Litteratur bequemer zu vertilgen. Dies iſt denn auch ſehr gründlich gelungen, ſo fruchtbar im Abfaſſen von ſolchen Belehrungsſchriften die Schüler des M. überall, im Oſten (die Rede des Turbo in den Actis c. VII—XI) wie im Weſten (namentlich in Nordafrika) waren. — —

Über Manis perſönliche Eigenſchaften, ſein Äußeres u. dgl. iſt uns wenig überliefert. Daß er bei ſeiner reichen philoſophiſchen Begabung, ſeinem tiefen religiöſen Wiſſen und ſeiner glücklichen Kombinationsgabe zugleich mehrerer Sprachen (des Perſ., Syr., Griech.) mächtig geweſen und auch eine gewiſſe Kunſtfertigkeit in der Schrift und Verwandtem beſeſſen, geht aus den verbürgten Angaben über ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit hervor. Die Moralvorſchriften, welche er gab, machen ſeinem Charakter alle Ehre. Seine körperliche Geſtalt betreffend, iſt vom Fihriſt überliefert, daß er einen Fehler, ein einwärts gedrehtes Bein, gehabt habe.

Trotz der wütenden Verfolgung im Perſerreiche nach M.s Hinrichtung durch den König Bahram I., ja gerade infolge derſelben, verbreitete ſich der Manichäismus zunächſt im Orient mit rapider Schnelligkeit nach allen Himmelsgegenden. Die Ortsangaben in den manichäiſchen Schrifttiteln im Fihriſt zeigen die große räumliche Ausdehnung und auch bereits das Eindringen in römiſches Gebiet in dieſer erſten Zeit. Zunächſt flohen die Manichäer in großer Zahl nach Transoxanien (Turkeſtan), dann kehrten ſie, auch von ſpäteren Perſerkönigen verfolgt, nach dem Untergange des Saſanidenreiches „in die Städte Iraks“ zurück. Mit der wachſenden Zahl entſtanden auch Differenzen über einzelne Punkte der Lehre und der Praxis und infolge deſſen Sekten in der manichäiſchen Kirche ſchon des Orients. Ins Abendland verbreitet, nahmen die Manichäer auch manches Chriſtliche an, wie oben beim Jesus patibilis, bei den Feſten u. a. bemerkt wurde. Über die Geſchichte der orientaliſchen Manichäer wußte man vor Bekanntwerden der Aufſchlüſſe des Fihriſt, der hier wieder vieles Detail hat, nur ſehr wenig. Die manichäiſche Kirche ſtand nach des Stifters Anordnung unter einem höchſten Oberhaupte, welches verpflichtet war, in der Provinz Babylonien zu reſidieren; ein anderer Wohnſitz war ihm nicht erlaubt. Eine große Reihe dieſer „Imame“ folgte aufeinander; Manis erſter Nachfolger, den er vor ſeinem Tode noch ſelbſt beſtellt hatte, war Sîs oder Sisinius, von welchem auch einige Sendſchreiben (22. 26. 28) erwähnt werden und der als *διάδοχος* in den Anathematismen vorkommt. Die erſte Spaltung unter den Manichäern entſtand über die Frage nach dem Sitze des Imamats. Die Diſſentierenden zogen ſich nach Norden, nach Choraſan und weiter in das Land jenſeits (nördlich) des Oxus, wo ſie dem rechtmäßigen Imam in Babylonien einen eigenen entgegengeſtellt haben werden; ſie heißen gewöhnlich die Dînâwârier, d. i. Religioſen (perſ. dînâwer religiosus). Jedoch vereinigten ſie ſich wieder mit den Babyloniern unter dem Imam Mihr, den alle Manichäer als ihr Oberhaupt anerkannten. Dies war unter der Regierung des umajjadiſchen Chalifen Walîd (705—715), wo alſo die manichäiſche Partei in großer Ausdehnung ſchon ca. 450 Jahre beſtanden hatte und nun zu neuer Einheit erſtarkte. Damals hatten die Manichäer einen mächtigen Freund und Beſchützer in dem muslimiſchen Statthalter von Babylonien Châlid al-Ḳasrî, der, auch den Juden und Chriſten, zum Ärger der ſtrengen Muhammedaner, ſehr günſtig, die Manichäer beſonders bevorzugte und ihrem Papſte Mihr auffallende, auch den ſtrengen Manichäern zu weitgehende Ehren erwies. Dies veranlaßte damals eine neue Spaltung der Manichäer, indem eine neue Partei unter Leitung des asketiſch gerichteten Perſers Zâdhurmuz (Sohn des Hurmuz) ſich abzweigte, die Miklaſiten nach Z.s Nachfolger Miklâs genannt. Sie führten laxere Grundſätze, namentlich was das geſellige Verhalten gegen Andersgläubige betrifft, ein, verkehrten z. B. mit den muhammedaniſchen Gewalthabern ziemlich vertraut, ſpeiſten mit ihnen ſogar, bis ſie durch einen afrikaniſchen Manichäer unter dem abbaſidiſchen Chalifen al-Mansur (754—775) zum Aufgeben ihrer Sonderſtellung beſtimmt wurden, jedoch nicht auf die Dauer. Der Sekte der Mâsiten iſt ſchon oben von uns gedacht. — Übrigens erbauten ſich die Manichäer ihre eigenen Bethäuſer (ſ. Fl. l. c. S. 325), wenn dieſe auch, ähnlich den mandäiſchen Kirchen, allen Schmuckes durch Altäre, Bilder, Statuen entbehrten; der Hauptteil des manichäiſchen Gottesdienſtes war ja das einfache Gebet, der betende Menſch galt als der eigentliche Tempel, blutige Opfer kannten ſie nicht. Sehr groß war die Zahl der Bekenner des Manichäismus zu allen Zeiten im Norden des iraniſchen Hochlandes, in Choraſan, dem Eldorado aller Sekten. In Perſien ſelbſt ſind ſie unter Schâhpûr II. (ſ. Act. Martyr. ed. Aſſemani 1748 I, 196) und Choſrau I. von neuem verfolgt worden, wobei die Eheloſigkeit der höheren Geiſtlichkeit der Chriſten eine Zeit lang Veranlaſſung war, die Chriſten mitheimzuſuchen, ſ. Aſſemani, Bibl. Or. III, 220. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts gab in der nordmeſopotamiſchen Stadt Harrân der Volksunwille über einen mißverſtandenen manichäiſchen Kultusgebrauch — ein angeblich wirklicher Menſchenkopf bei angezündeten Lichtern aufgeſtellt — Veranlaſſung zum Einſchreiten ſeitens des Statthalters von Meſopotamien. Nach Oſten zu hat die Lehre M.s in Indien ſchon ſehr früh feſten Fuß gefaßt; Mani ſchrieb eine Epiſtel an die Indier (Nr. 3), und iſt er auch vielleicht nicht ſelbſt in Indien geweſen, ſo ſind ſeine Anhänger jedenfalls ſchon bei der erſten Verfolgung nach M.s Tode, Ende des 3. Jahrhunderts, an die Küſte Malabar gekommen, wo ſie ſich feſtſetzten und in Manigrama (d. i. Niederlaſſung des Mani) ihren religiöſen Mittelpunkt hatten. Die alten Thomaschriſten Indiens ſind wohl zumeiſt Manichäer geweſen. Wie weit aber die Sphäre des Manichäismus auch nach Oſten hin reichte, zeigt die Thatſache, daß noch um 930 ein mächtiger Türkenſtamm in der Nähe von China, die Tuguzguz, ganz mit ſamt ſeinem Herrſcher dieſer Religion anhing. Die Drohung dieſes öſtlichen Herrſchers an den Fürſten von Choraſan, Abulhasan Naṣr, der die Mänichäer in Samarkand vertilgen wollte, er werde Repreſſalien an den Muhammedanern in ſeinen Staaten üben, war ſtark genug, jenen abzuhalten. Ein ſicheres inſchriftliches Zeugnis für den Manichäismus der Tuguzguz iſt die chineſiſche Inſchrift von Kara Balgassun, wo der Name Mani als Mo-ni vorkommt, und wo man nicht Neſtorianer ſondern wirklich Manichäer anzunehmen hat (ſ. gegen Chavannes in JA. 1897 S. 43—85 die gründliche Abhandlung von Marquart „Hiſtoriſche Gloſſen zu den alttürkiſchen Inſchriften“ in der Wiener Zeitſchr. f. Kunde d. Morgenlandes XII (1898), S. 157—200, beſ. S. 162 ff. 175). Zu der Thatſache der Bekehrung zum Manichäismus vergleiche man die der Bekehrung der Khazaren zum Judentum im 9. Jahrhundert. In der Zeit des Verf. des Fihriſt, an-Nadîm, um 980 n. Chr., war die Zahl der Manichäer in der Hauptſtadt Bagdâd gering, aber größer in den Dörfern; der Sitz des Imamats war der Sicherheit wegen damals nach Samarkand verlegt. Zu allen Zeiten haben die Manichäer auch unter den Muhammedanern viele im Stillen ſympathiſierende hochgeſtellte Freunde gehabt; ſo ſollen alle Glieder des mächtigen Vezirgeſchlechts der Barmakiden heimliche Manichäer geweſen ſein. Aus den ihrigen ging auch eine Anzahl als Schriftſteller berühmter Philoſophen, Ärzte und Dichter hervor. — Auf dem Wege nach Weſten kam der Manichäismus zunächſt nach Syrien und Paläſtina, wo der Biſchof Titus von Boſtra im Oſtjordanlande gegen ihn kämpfte, und von da nach Ägypten und in die römiſchen Länder der Nordküſte von Afrika, welches alsbald einer der Hauptſitze wurde und auch mit dem Oſten in Verkehr blieb. In Ägypten ſollen zur Zeit des Patriarchen von Alexandrien Timotheus nach Eutychius (l. c. I, S. 514 ff.) die meiſten Metropoliten und Biſchöfe mit ihren Mönchen Manichäer geweſen ſein! — und der beſagte Patriarch geſtattete ſeinen Klerikern einſt, an den Sonntagen Fleiſch zu eſſen, um zu ſehen, wer von ihnen Manichäer ſei; dieſe durften bekanntlich als Electi kein Fleiſch eſſen. Es ſcheint, wie auch Eutychius meint, daß ſie ſich hin und wieder Fiſche zu eſſen erlaubten, um nicht durch rigoroſe Fleiſchenthaltung Verdacht zu erwecken und der den Manichäern gedrohten Todesſtrafe zu verfallen. Dieſe Partei der occidentaliſchen Manichäer hieß deshalb nach Eutychius (I, 521) „die Fiſcheſſer“ (es-sammâkûn). Aber die Hauptprovinz des occidentaliſchen Manichäismus war das prokonſulariſche Afrika. Ein Edikt Diokletians (um 290), deſſen Echtheit allerdings nicht unbeſtreitbar iſt (abgedruckt in Gieſelers Kirchengeſchichte I, S. 311), befiehlt dem Prokonſul von Afrika, die Vorſteher der höchſt ſchädlichen, aus dem feindlichen Perſerreiche ſtammenden Sekte mit ihren Schriften zu verbrennen, die hartnäckigen Anhänger mit dem Schwerte hinzurichten, die Vornehmeren unter ihnen in die Bergwerke zu ſchicken und ihre Güter zu konfiszieren. Unter Konſtantin d. Gr. wurden ſie anfangs in der allgemeinen Duldung aller Kulte miteinbegriffen ſpäter aber vielfach dem Volkshaſſe preisgegeben, obſchon der Rhetor Libanius ſich für ſie als harmloſe Leute lebhaft verwandte. Seit 377 ergingen auch gegen die Manichäer, wie gegen die Häretiker überhaupt, verſchärfte Edikte, die Manichäer wurden immer ſtrenger behandelt, dennoch aber blühte ihr Kirchenweſen im prokonſulariſchen Afrika zur Zeit Auguſtins auf das Höchſte; eine gute Organiſation des Ganzen, zahlreiche Gemeinden, gewandte, begabte, eifrige Vorſteher und Verteidiger ſtanden ihnen zu Gebote. Von beſonderem Intereſſe für die Kirchengeſchichte iſt dieſer Zweig der manichäiſchen Kirche deshalb, weil ja zu ihren Auditoren neun Jahre lang auch Auguſtinus gehört hat. Die glühende Phantaſie ſeiner Jugend hatte an der Einfachheit der Schriftlehre kein Genüge für ſein Wiſſensbedürfnis. Da führte ihn denn den Manichäern deren Verſicherung zu, daß ihre Lehre über die Geheimniſſe des göttlichen Weſens vollere, der Vernunft zuſagende Aufſchlüſſe gäbe. Er fand ſich aber ſchließlich getäuſcht, weder das Wiſſen noch das Leben der Manichäer entſprach ſeinen Idealen. — Unter den Häuptern des afrikaniſchen Manichäismus dieſer Zeit ſind durch Auguſtin einige ſpeziell bekannt geworden, wie Adimantus und namentlich Fauſtus und Felix. Fauſtus, gebürtig aus Mileve in Numidien, war einer der Koryphäen des Manichäismus zu Auguſtins Zeiten, ſehr begabt, redegewandt, aber eingebildet, im übrigen offen und gutmütig. Auguſtin war nach F.s großem Rufe ſehr geſpannt, ihn perſönlich kennen zu lernen, war aber bald enttäuſcht; F. erſchien ihm lange nicht gründlich genug in ſeinem Wiſſen, das vielmehr als oberflächliches Scheinwiſſen ſich herausſtellte. Für Auguſtin wurde dieſer entnüchternde Eindruck, den Fauſtus auf ihn machte, folgenreich für ſeine Abwendung von dem Manichäismus. F. ſchrieb eine Streitſchrift gegen die katholiſche Lehre, und Auguſtin hat dieſe ſpäter auf Wunſch ſeiner Freunde in einer ſehr ausführlichen Gegenarbeit von 33 Büchern widerlegt. Dieſe libri XXXIII adv. Faustum, gedruckt Bd VIII der edit. Bened., ſind im Jahre 400 verfaßt und 404 dem Hieronoymus überſandt worden; ſie enthalten, Abſchnitt für Abſchnitt widerlegend, viele zum Teil ausgedehnte Auszüge aus der Schrift des Fauſtus, deren manchen, wie z. B. der wörtlich citierten Ausführung des Fauſtus über den Menſchen als rationabile Dei templum adv. Faust. XX, 1, ein hoher poetiſcher Reiz nicht abzuſprechen iſt. Über Fauſtus ſind weiter an Stellen des Aug. zu vgl. confess. V, 3. 5. 6. 7; civ. D. XV; retract. II, 7; vgl. auch Brückner, Fauſtus von Mileve, 1901. — Viel mehr noch als mit Fauſtus hat Aug. mit dem Presbyter der Manichäer Felix zu thun gehabt, den es ihm ſchließlich gelang, zum Chriſtentum zu bekehren. Felix war ein Mann ohne eigentliche wiſſenſchaftliche Bildung, aber wißbegierig, dabei klug und gewandt. Er war nach Hippo regius zur Verbreitung ſeiner Anſchauungen gekommen, als ihn Auguſtin, damals bereits dort wirkend, zur Disputation auffordern ließ. Die Disputation wurde zwei Tage lang in der Kirche von Hippo in Gegenwart der Gemeinde gehalten, die Verhandlungen von Notarien aufgenommen. Vollſtändig redigiert liegen dieſe Unterredungen vor in der Schrift Auguſtins de actis cum Felice Manichaeo ll. II (tom. VIII ed. Bened.); cf. retract. II, 8. Den Tag vor der Verhandlung hatte Felix erklärt, er ſei bereit, ſich mit ſeinen Büchern verbrennen zu laſſen, wenn etwas Unrechtes darin nachweisbar ſei; aber in der Disputation ſelbſt war er ängſtlich und ausweichend; ſchon nach der erſten Zuſammenkunft war er gebrochen. Zu Grunde gelegt wurde der Auseinanderſetzung die epistola fundamenti des Mani. Auguſtin ſprach ruhig und leidenſchaftslos, ließ aber den Gegner ſeine dialektiſche Gewandtheit und ſeine überlegene Gelehrſamkeit fühlen. Es gelang ihm, dem F. ein häretiſches Geſtändnis nach dem anderen abzupreſſen, z. B. die Gleichewigkeit der Lichterde mit dem Lichtgotte, der ſie nicht geſchaffen, de actis I, 17, 18 u. a. Schließlich, nachdem bereits vorher dem Felix ſeine Bücher abgenommen und unter öffentliches Siegel gelegt waren, hat er, durch Auguſtins Widerlegung in die Enge getrieben, wohl auch mit veranlaßt durch den einſchüchternden Eindruck von deſſen biſchöflichem Anſehen und durch die Furcht vor den kaiſerlichen Geſetzen ſich für beſiegt erklärt und gefragt: ſage, was willſt du, daß ich thun ſoll? Hierauf verlangt Auguſtin von ihm das Anathema über Mani und ſeine Lehre, Felix ſpricht es aus, und das Protokoll wurde von beiden Seiten unterzeichnet. Übrigens hatte im allgemeinen Auguſtin mit ſeiner ſchriftlichen und mündlichen Streitführung gegen die Manichäer keinen beſonderen Erfolg. Unter der Herrſchaft der Vandalen in Nordafrika, beſonders unter Hunnerich, wurden die Manichäer teils verbrannt, teils zu Schiffe weggeſchafft. Auch in Italien hat der Manichäismus feſten Fuß gefaßt, beſonders in Rom ſelbſt. Die Zahl ſeiner Bekenner war ſehr groß, und die Gemeinden ſtanden untereinander in engem

Zuſammenhang. Papſt Leo d. Gr. (ſ. deſſen opp. ed. Quesnel t. I, beſ. serm. 41 de quadragesima über das manichäiſche Faſten, auch deſſen epist. ad Turribium Asturicensem episcopum), von den weltlichen Behörden unterſtützt, leitete ſtrenge Unterſuchungen gegen ſie ein; es gelang ihm, viele der geheimer Laſter Bezichtigten zu entdecken und zur Strafe zu bringen. Unter Valentinian III. wurde Verbannung, unter Juſtinian Hinrichtung als geſetzliche Strafe über ſie verhängt. Indeſſen haben ſie ſich, trotz allen Verfolgungen, wie ſie in ihrer Heimat, dem Morgenlande, noch im 11. Jahrhundert bezeugt ſind, auch im Abendlande bis tief in das Mittelalter hinein gehalten. Bis in das entfernte Spanien ſind manichäiſche Ideen gedrungen; denn in unverkennbarem Zuſammenhange mit ſolchen ſteht der Priscillianismus in Spanien und Gallien, wo er zur Zeit Auguſtins, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, blühte, als Oroſius über ihn an Auguſtin berichtete, aber doch bis in das 6. Jahrhundert beſtanden hat. Die eigentlichen Manichäer des Mittelalters ſind aber die Katharer Südfrankreichs im 11. und 12. Jahrhundert, deren Name urſprünglich die Electi der manichäiſchen Kirche bezeichnet und dann generiſch auch für Begriff und Name der „Ketzer“ überhaupt gebraucht worden iſt. Ihre ganze Individualität von den ſchroff dualiſtiſchen Dogmen (auch Verwerfung des Alten Teſtaments) bis zur Kirchenverfaſſung mit ihren 12 Magiſtern und 70 Biſchöfen, den Majores als Gemeindevorſtehern u. ſ. w. iſt grundmanichäiſch. (S. Heinr. Schmid, Der Myſticismus des Mittelalters; Füßlin, Ketzerhiſtorie der mittleren Zeit, Leipz. 1770 ff., 3 Bde; Steude, Über den Urſprung der Katharer in Briegers Zeitſchrift für Kirchengeſch. V, 1). Im Oriente erzeugten manichäiſche Lehren noch einmal eine große, ſelbſt politiſche Gefahr für das chriſtliche Römerreich in den nordmeſopotamiſch-armeniſchen Paulicianern oder (armeniſch) Arevordikh, d. i. Sonnenanbetern (vom 7. Jahrh. an bis ins 12.), ſowie in den Bogomilen, einem mit Bulgaren verſchmolzenen Zweige der Paulicianer in Thracien, Anfang des 12. Jahrhunderts. Die Orientalen bezeichnen mit dem Namen „Manichäer“ oft die Anhänger der gleichfalls im Perſerreich entſtandenen kommuniſtiſchen Sekte der Mazdakiten, über welche jetzt Nöldeke, Tabarî überſetzt, 1879 S. 455 ff., zu vergleichen iſt.

Fragen wir nun endlich nach dem genetiſchen Urſprunge der manichäiſchen Lehre, ſo giebt uns die richtige Erkenntnis des Grundcharakters dieſes wunderbaren Religionsſyſtems zugleich den Erklärungsgrund für die ganze furchtbare Macht nach Raum und Zeit, welche der Manichäismus entfaltet hat. Der Manichäismus iſt die vollendetſte Gnoſis, einmal, weil er aus der Urquelle aller vorderaſiatiſchen Gnoſis, der babyloniſch-aſſyriſchen Religion, am unmittelbarſten und reichſten den mythologiſchen Stoff ſchöpft, und ſodann, weil der Stifter, Mânî, dieſen Stoff unter allen Gnoſtikern am konſequenteſten und im einzelnen am geſchickteſten zu philoſophiſchen Ideen verarbeitet und kunſtvoll ſyſtematiſiert hat. Felix ſagt bei Aug. l. c. II, 1 von der epistola fundamenti, Mani habe in ihr Aufſchluß gegeben über Anfang, Mitte und Ende. Und in der That: Über alle Fragen, welche die religiöſe Wißbegier nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und nach deren urgeſetzlichen Zuſammenhange aufſtellen kann, auf alle Fragen nach dem wahren Weſen von Gott und Menſch und den daraus folgenden Pflichten des Menſchen gegen Gott hat Mani nicht nur detaillierte, ſondern auch unter ſich wohl zuſammenhängende Antworten. An beiden fehlte es der Gnoſis bisher. Der Manichäismus mußte alſo, wie bereits oben zu Eingang geſagt, damals im erſten Jahrtauſend der chriſtlichen Kirche eine mächtige Anziehung ausüben. Die älteren dualiſtiſchen gnoſtiſchen Syſteme, wie die von Mani ſelbſt viel beſprochenen der Marcioniten und der Bardeſaniten, der Baſilidianer, weiſen über ſich ſelbſt durch mangelnde Konſequenz hinaus auf ein konſequenteres Syſtem hin, in dem ſie dann auch hiſtoriſch aufgegangen ſind. Namentlich giebt Mani dem das Denken beſonders quälenden Rätſel nach dem Verhältniſſe zwiſchen der Notwendigkeit im Weltverlaufe und dem freien Willen des Menſchen eine ganz radikale, greifbar materialiſtiſche Löſung, wenn er ſagt: es giebt ein Urgutes und ein Urböſes, beides ſtofflich, und aus deren Vermiſchung erklärt ſich alles. Mani iſt alſo ein Philoſoph, aber er kleidet ſeine Ideen in eine Fülle mythologiſcher Gebilde. Dieſe entlehnt er, ebenſo wie die älteren Gnoſtiker, nicht ſeiner Phantaſie, ſondern einem Vorgefundenen, Überlieferten. Und dieſes iſt die babyloniſche Religion. Auf ſeinen Zuſammenhang mit Babylon und Babylonien weiſt auch alles hin, in ſeinem Leben wie in ſeiner Lehre, auch er ſelbſt in Ausſagen und Anordnungen. In Babylonien, in der Nähe von Kutha, iſt er geboren, zu den Babyloniern iſt er nach ſeiner eigenen Erklärung (ſ. Bîrûnî 208, 18) als Prophet geſandt, in Babylonien ſollte nach unverbrüchlicher Satzung das Haupt der manichäiſchen Kirche reſidieren. Die Vergleichung der manichäiſchen mit der altbabyloniſchen Götterlehre und Theologie durchzuführen, fehlt hier der Raum; wir verweiſen zur Kenntnisnahme der chaldäiſch-altbabyloniſch-aſſyriſchen Religion nach den Ergebniſſen der Keilſchriftentzifferung (Aſſyriologie) auf die Werke von Smith-Fr. Delitzſch, Die Chaldäiſche Geneſis 1876 und Franc. Lenormant, Die Geheimwiſſenſchaften Aſiens, deutſche Überſ., Jena 1878; Jenſen, Kosmologie der Babylonier, 1890. Derſelbe, Aſſyr.-babyloniſche Mythen und Epen, 1901. Sayce, Lectures on the . . . . religion of the ancient Babylonians, 3. A., London 1891. Morris-Jaſtrow, Die Religion Babyloniens und Aſſyriens, 1898, jetzt auch in deutſcher Ausgabe; vgl. auch das Ende des Art. Mandäer und meine Ausführung in Juſtis Geſchichte Perſiens 1879, S. 186, ſowie die oben an einzelnen Stellen gegebenen Vergleichungen; Ausführlicheres in meinem Mânî, Bd II, Berlin 1903. — Der Lichtkönig iſt offenbar Ea, der „alte Bel“ des Beroſſus, urſprünglich der Himmelsocean, der Gott der tiefſten Erkenntnis, in der Tiefe des Weltmeeres thronend. Das heilige Waſſer wird hier nach leichtem Bedeutungsübergang zum Lichte, doch tritt die bei den Mandäern ſo ausgebildete Verehrung dieſes Elementes auch hier, bei dem Waſſergefäß des Sterbenden, der Reinigung mit Waſſer vor dem Gebete und Ende, gelegentlich hervor. Der Geiſt ſeiner Rechten iſt Damkina, die Gattin des Ea. Der Sohn beider, Babylons berühmte Hauptgottheit Marduk (Merodach), der „jüngere Bel“, kehrt auch hier als der eigentliche Mittelpunkt des Götterſyſtems in dem „Urmenſchen“ wieder, Marduks Wanderungen, ſeine Erſcheinungen auf Erden, als Gilgamêš z. B., ſind das Prototyp des manichäiſch-elkeſaitiſchen Theologumenons von der fortlaufenden Prophetie, welches auch die Mandäer haben. Siehe auch Anz, Urſprung des Gnoſticismus, 1897, S. 95. 96. Der Lebensgeiſt iſt Rammân, der Gott des Firmaments, auch des Blitzes, Šamaš und Sîn, der Gott der Sonne und der des Mondes, kehren hier wieder, der Peſtarchon iſt Namtar, der Urteufel iſt Tiâmat; das Chaos, mit welchem Marduk kämpft zur Herbeiführung der geordneten Weltbildung, das geraubte Licht des Urmenſchen, iſt mit dem Blute vom Kopfe des Bel zu vergleichen, aus deſſen Vermiſchung mit der Materie bei Berossus der Menſch gebildet wird. Die manichäiſche Stufenmechanik zur Herbeiführung der Erlöſung, ebenſo wie das Bema, iſt eine Nachbildung des altbabyloniſchen Tempelbaues in Pyramidenform. Dazu intereſſante Einzelheiten wie die „ſieben Geiſter“ und die „Taube“ in den manichäiſchen Sendſchreiben u. ſ. w. Auch die Lehre vom Weltbrande iſt altchaldäiſch. Den entlehnten babyloniſchen Göttergeſtalten giebt Mânî dann philoſophiſche Namen. Freilich konnte Mânî nicht die ſpätere Geſtalt der alten Landesreligion zu Grunde legen, welche weſentlich Planetendienſt iſt. Von dieſer Stufe unterſcheidet er ſich ſtark genug dadurch, daß er die Geſtirne zu Dämonen macht, ebenſo wie er auch durch Verbot der Zauberei gegen das bekannte vulgäre „Chaldäertum“, dieſes Gauklertum, ſich wandte. Er geht vielmehr auf die alte Geſtalt der hochausgebildeten, der griechiſchen ebenbürtigen babyloniſch-aſſyriſchen Religion zurück, die, in den Mithrasmyſterien kultiſch fortgepflanzt, auch aus der Volksbekanntſchaft damals noch nicht völlig verdrängt, ſchon früher, beſonders ſtark ſeit dem Zeitalter der Antonine, in philoſophiſch-asketiſcher Vertiefung (vgl. die ſog. oracula Zoroastris und über ſie W. Kroll in den Breslauer Philolog. Abhandlungen, Bd VII 1894 S. 1—76) ſich nach Weſten verbreitet und aller Gnoſis ihren Urſprung gegeben hatte. Mani war alſo ein Philoſoph, der nur einen philoſophiſchen Gottesdienſt wollte und als ſolcher wie mit allem Ritual, ſo namentlich mit den perſiſchen Prieſtern, in Kolliſion kommen mußte. Der Name, welchen er zuerſt bei den Orientalen führt und der ſpäter einen Ketzer überhaupt bezeichnet, Zendîk, bedeutet wohl von Haus aus nichts als „Erkenntnisbefliſſener“ (altbaktr. zan erkennen), Gnoſtiker, Philoſoph. Die erſte Geſtalt, in welcher Mani die Jdeen der babyloniſchen Religion kennen lernte, war der Glaube der Mughtasilah, der Täufer, in deren Obſervanz Mani ſeine Jugend verlebte, der Ahnen der ſpäteren Mandäer. Daß ſelbſt der Fihriſt in der Beſchreibung des Manichäismus der Mughtasilah nicht weiter gedenkt, iſt natürlich kein Grund gegen die nahe Verwandtſchaft beider Sekten. Aber es iſt bedeutſam, daß auch die kurze Notiz des Fihriſt über „die ſich Waſchenden“ (ſ. Flügels Mani S. 133, 134) u. a. beſagt: ſie ſtellten ungereimte Lehrmeinungen auf, welche den Märchen gleichkommen, und auch ſie hätten ſich ſpäter in der Lehre von den beiden Grundweſen von den Manichäern getrennt. Bei den Mughtaſilah überwog mehr die praktiſche (das Vieltaufen), bei den Manichäern die theoretiſche Seite der alten Landesreligion. Über das Verwandtſchaftsverhältnis der beiden Lehren der Mandäer und Manichäer ſ. d. Art. „Mandäer“. Hierbei iſt noch zu betonen, daß Mani ſich von dem im Mandäismus noch ziemlich ſtarken Beſtandteil der aramäiſchen Volksreligion Babyloniens, auf die die zahlloſen mandäiſchen Engel- und Teufelnamen hinweiſen, ziemlich frei gemacht, ſolches aber doch nicht ganz ausgeſchieden hat, wie (beſonders in der ſachlich uralten und ganz authentiſchen Relation des Theodoros bar Chônî) die Namen Tomiêl, Ban, Naḥšĕbaṭ, Namriêl etc. zeigen. Genau bekannt war dem Mânî natürlich auch die altperſiſche Religion, der Zoroaſtrismus, die herrſchende Staatsreligion ſeiner Zeit. Aber die Verwandtſchaft von Manis Lehrſyſtem mit dem Zoroaſtrismus iſt weit geringer, als es ſcheint. Die ältere Meinung, der Manichäismus ſei nur eine zoroaſtriſche Sekte, eine Reform des Zoroaſtrismus unter Hereinziehung des Chriſtentums, iſt gänzlich aufzugeben. Das Verführende und die größte Ähnlichkeit iſt hier, daß beides Lichtreligionen ſind; auch ſind gewiß manche Geſtalten des manichäiſchen Syſtems mit perſiſchen identiſch, wie die Dämonen Habgier, Sinnenluſt und Sünde mit Âzi, Gahi und Aêshma u. a., beſonders in der Welt- und Menſchenſchöpfung (ſ. Spiegel, Eran. Altertumsk. II, S. 217 ff.); auch ſelbſt manichäiſche Gebräuche erinnern an zoroaſtriſche, wie die Gebetszeiten der Manichäer an die altperſiſchen Tageszeiten und deren Götter (ſ. Spiegel l. c. S. 13) und die ganze manichäiſche Eschatologie, die Lehre vom Ende des Menſchen und anderen Schickſalen der Seele nach dem Tode, iſt, wie das bei der mandäiſchen Eschatologie feſtſteht, auch hier vom Parſismus abhängig. Aber die große Kluft zwiſchen beiden Lichtreligionen iſt durch die grundverſchiedene Anſchauung vom Weſen der Finſternis gebildet. Angramainyus (Ahriman) iſt nur ein böſe gewordenes Geſchöpf des Ahuramazda, wie im Chriſtentum der Teufel Gott gegenüber, und wird nicht ganz aufhören zu ſein. Die Finſternis aber iſt ewig wie das Licht und urböſe; der menſchliche Leib iſt dem Parſen rein geſchaffen und von Ormazd ſelbſt mit der Seele begabt, dem Mani aber ganz ein Gebilde der Finſternis und der Kerker der Seele. Hat alſo auch Mani einige Theologumena, urſprünglich wohl in perſiſcher Sprache benannt, beibehalten, wie die perſiſchen Engelnamen Raufarjâd und Barfarjâd noch deutlich zeigen, ſo ſind doch die ſachlichen Entlehnungen aus dem Parſismus quantitativ nicht viel zahlreicher als die aus dem Chriſtentum, und auch qualitativ von gleicher Art wie letztere bereits charakteriſiert ſind, d. i. ſie betreffen den Kern der Lehre Manis nicht. Denn dieſes iſt altbabyloniſches Heidentum in philoſophiſcher Verjüngung. Namentlich iſt die manichäiſche Finſternis ganz und gar dieſelbe babyloniſche Bamat des Chaosungeheuers. Die Anſicht von F. Chr. Baur von dem heidniſchen Grundgepräge des Manichäismus und der rein accidentiellen Bedeutung der chriſtlichen Züge bleibt alſo durchaus zu Recht beſtehen und es iſt gegen Schneckenburger namentlich wiederholt darauf hinzuweiſen, daß ſelbſt die manichäiſche (und mandäiſche) Erlöſeridee nicht die doketiſch veränderte chriſtliche, ſondern die naturaliſtiſch-altbabyloniſche iſt; Marduk, der Sohn des höchſten Gottes, der Beſieger des Chaos und Weltſchöpfer, iſt zugleich der Erlöſer durch Mitteilung des höchſten Wiſſens und Bekämpfung alles Uebels in der Welt, gegen das er angerufen wird, zu dem der Gläubige in die Höhe ſeines Pyramidentempels emporſteigt, auch der ſchließliche Befreier aus allen Banden der Materie (Höllenfahrt der Iſtar). Dagegen irrt nun Baur entſchieden in der Beſtimmung des ethniſchen Untergrundes, denn er leitet den Manichäismus aus dem Buddhismus Indiens ab. In der That hat Mânî entſchieden nur die buddhiſtiſche Moral für ſich ſtark benutzt, aber nicht die Lehre. Die manichäiſchen electi haben mit den buddhiſtiſchen Büßern, welche dem Nirwâna zuſtreben, die größte Geſichtsähnlichkeit und auch in die Entſtehungsgeſchichte der Mandäerſekte bei Theod. bar Chônî ſpielen buddhiſtiſche Spuren hinein (ſ. d. Art. Mandäer). — Daß die nur auf einem oberflächlichen Eindruck beruhende Ausſage des Fihriſt, Mânî habe ſeine Lehre wie ſein Alphabet aus dem Magismus und dem Chriſtentume abgeleitet, nichts für die Entſcheidung der Frage beweiſt, auch wenn Mânî ſelbſt ſo geſprochen haben ſollte, iſt klar. Viel vorſichtiger ſagt Bîrûnî S. 207, Z. 13 „Mani hatte ſich Kenntnis verſchafft von der Glaubensrichtung der Magier, der Chriſten und der Dualiſten". —

Manis Religion war kein Glaube für die Maſſe, für das Volk; und auch unter den Gebildeten mußten die wirklich ernſt auf den Grund gehenden Wiſſensdurſtigen, wie ein Auguſtin, ſchließlich dahinter kommen, daß hier kein wirklicher „Aufſchluß", ſondern nur phantaſtiſcher „Betrug", kein geoffenbartes „höheres Wiſſen", ſondern „Menſchenwitz" vorliegt. Namentlich aber wird dem einzelnen „perſönlichen" Menſchen doch ein gar zu magerer Beſcheid über das endliche jenſeitige Los ſeiner „perſönlichen", erlöſten, unſterblichen Seele, die nur im chriſtlichen, gottmenſchlichen Erlöſer Ruhe findet — cor noſtrum inquietum est, donec requiescat in te, ſagt der bekehrte Auguſtin in ſeinen Konfeſſionen. **K. Keßler.**

Mann, Julius Wilhelm, geſt. 1892. — Litteratur: Memoir of the Life and Work of W. J. Mann 1893 von ſeiner Tochter Emma T. Mann zunächſt als Manuſkript gedruckt, nun aber auch im Buchhandel zugänglich; Memorial of W. J. Mann D. D.

LL. D. by Dr. A. Spaeth, Separat-Abdruck aus der Lutheran Church Review, Januar 1893; Dr. W. J. Mann, ein deutſch-amerikaniſcher Theologe, Erinnerungsblätter, geſammelt und bearbeitet von Dr. A. Späth, Reading, Pilgerbuchhandlung, 1895.

Wilhelm Julius Mann, Profeſſor der Theologie am lutheriſchen Seminar in Philadelphia, Nordamerika, und Paſtor der Evangeliſch-Lutheriſchen Zionsgemeinde daſelbſt, war einer der hervorragendſten deutſchen lutheriſchen Theologen in Amerika. Er war geboren am 29. Mai 1819 zu Stuttgart, Königreich Württemberg, wo ſein Vater Johann Georg Mann als angeſehener Kaufmann wohnte. Im Elternhaus herrſchte ein entſchieden chriſtlicher Geiſt. Der Vater war mit Männern wie v. Seckendorf, Flatt, Dann u. a. eng verbunden, einer der Gründer, und lange der Schatzmeiſter der Stuttgarter Bibelgeſellſchaft. Auch Männer wie Ludwig Uhland, Guſtav Schwab, Albert Knapp und Chriſtian Gottlob Barth gehörten zu den Freunden des Hauſes. Der hoch begabte Sohn erhielt ſeine Vorbildung auf der Lateinſchule zu Blaubeuren und am Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt, unter Klumpp, Cleß, Klaiber und Schwab. Schon in dieſen Jahren ſchloß er einen engen Freundſchaftsbund mit Philipp Schaff, der ſpäter in amerikaniſchen kirchlichen Kreiſen eine ſo bedeutende Stellung einnahm, als „The presiding genius of international Theology“, wie ihn ſein Freund ſcherzhaft nannte. Im Herbſt 1837 bezog Mann die Univerſität Tübingen, um ſich dem Studium der Theologie zu widmen. Unter ſeinen Lehrern waren Friedrich Heinrich Kern, Georg Heinrich Auguſt Ewald, Guſtav Friedrich Oehler, damals noch ganz im Anfang ſeiner akademiſchen Thätigkeit, und Ferdinand Chriſtian Baur. Das Meiſte und Beſte ſeiner theologiſchen Ausbildung aber verdankte er dem Profeſſor Chriſtian Friedrich Schmidt. Unter den Männern, mit denen ihn eine herzliche Jugendfreundſchaft verband, nennen wir Wolfgang Friedrich Geß, Guſtav Schmoller und Wilhelm Gleiß, ſpäter Paſtor in Hamburg. Nach kurzer Lehrthätigkeit an einer Privatſchule in Bönnigheim, Württemberg, und einem Vikariat in Neuhauſen, bei Urach, folgte er im Jahre 1845 einer Einladung ſeines Freundes Schaff nach Amerika, wo er zunächſt an den Lehranſtalten zu Mercersburg, Pennſylvania, und als Gehilfspaſtor der Salemsgemeinde zu Philadelphia, im Dienſte der reformierten Kirche ſtand, der ſein Freund Schaff, ein geborner Schweizer angehörte. Sehr bald fing er an, eine rege litterariſche Thätigkeit zu entwickeln durch ſeine Mitarbeit an dem von Dr. Schaff im Jahre 1848 gegründeten Monatsblatt „Deutſcher Kirchenfreund“, deſſen Redaktion Mann im Jahre 1854 ſelbſt übernahm. Die Ziele des viel geleſenen und hoch geſchätzten Blattes hat Mann ſelbſt folgendermaßen geſchildert: „Wir wollen uns zunächſt den deutſchen proteſtantiſchen Intereſſen dieſes Landes widmen. Die Bande des Blutes und der Sprache ſind auch heilige Bande. Ihre Bedeutung wird für uns erhöht durch den gemeinſamen Anteil an den Vorgängen auf dem weiten Felde des kirchlichen und religiöſen Lebens der Deutſchen in der neuen und alten Heimat. Das deutſche Volk war der Mutterſchoß, aus welchem die größte That der neuen Geſchichte hervorging. Als eine Weltmacht erſterbend erwies Deutſchland ſich als die Geiſtesmacht, und gab der Kirche ihre Wiederbildung, die Reformation, und dem Strom der Weltgeſchichte eine andere Richtung. Wir bleiben nur uns ſelbſt treu, wenn wir uns mit der geſchichtlichen Fortentwickelung der im ſechzehnten Jahrhundert ausgeſprochenen Grundgedanken verbunden und verwachſen wiſſen . . . Jeder andere Standpunkt iſt für uns gerade eine logiſche und ſittliche Unmöglichkeit.“ Die volle Bedeutung dieſer Worte iſt daraus zu verſtehen, daß ſie ihre Spitze auch gegen die damaligen romaniſierenden Neigungen ſeiner Freunde Dr. Schaff und Dr. Nevin kehren, die durch ihr Liebäugeln mit Rom manchen Anſtoß gegeben hatten.

Manns Verbindung mit der reformierten Kirche war von Anfang an eine „Anomalie“ geweſen, und erſt mit dem Jahre 1850 fand er den rechten Boden für ſein Wirken in Amerika, als er dem Ruf an die Evangeliſch-Lutheriſche Zionsgemeinde zu Philadelphia folgte, zunächſt als Aſſiſtent des damaligen Hauptpaſtors Dr. Rudolf Demme. Vierunddreißig Jahre lang diente er der Gemeinde mit ſeiner eminenten Predigtgabe, und ſeiner treuen gewiſſenhaften paſtoralen Thätigkeit. Der Übergang an die lutheriſche Muttergemeinde Philadelphias brachte auch ſeinen Eintritt in die von Heinrich Melchior Mühlenberg 1748 gegründete Mutterſynode, das evangeliſch-lutheriſche Miniſterium von Pennſylvanien mit ſich, wo er gar bald eine einflußreiche Stellung einnahm. Zweimal bekleidete er das Präſidentenamt, und mit ſeinem Freunde Dr. G. F. Krotel verfaßte er eine von der Synode herausgegebene Erklärung des lutheriſchen Katechismus. Schon in den fünfziger Jahren fand er auch Gelegenheit, den konſervativen Geiſt ſeiner Synode gegen das puritaniſch-methodiſtiſche Weſen, das damals in der Generalſynode ſich breit machte, kräftig zu vertreten. Der theologiſche Führer des Amerikaniſchen Luthertums, Dr. S. S. Schmucker, hatte a. 1855 eine Amerikaniſche Recenſion der Augsburgſchen Konfeſſion, die ſogenannte „Definite Platform“ herausgegeben, für die er den Anſpruch machte, daß ſie den Standpunkt der Generalſynode repräſentiere. In der heftigen litterariſchen Fehde, die daraus entſtand, war Dr. Manns „Plea for the Augsburg Confession“ ohne Frage die tüchtigſte und ſchneidigſte Verteidigung des alten Bekenntniſſes. Ihr ließ er im Jahr darauf eine weitere Schrift folgen „Lutheranism in America: an essay on the present condition of the Lutheran Church in the United States“, worin die verſchiedenen Richtungen, die damals unter den Lutheranern Amerikas ſich kund gaben, in unparteiiſch geſchichtlicher Weiſe ſkizziert werden.

Als im Jahre 1864 die Pennſylvania-Synode im Gegenſatz zu dem Geiſte, der auf der Lehranſtalt der Generalſynode zu Gettysburg damals herrſchte, ihr eigenes theologiſches Seminar in Philadelphia gründete, wurde Dr. Mann, mit Dr. C. P. Krauth und Dr. C. F. Schäffer, als ordentlicher Profeſſor in die erſte Fakultät erwählt, und hat auch auf dieſem Gebiete ſeiner Kirche mit ſeiner hervorragenden Lehrgabe, ſiebenundzwanzig Jahre lang treue und ſegensreiche Dienſte geleiſtet. Seine Fächer waren Hebräiſch, Neuteſtamentliche Exegeſe, Deutſche Homiletik, Symbolik und Ethik. Für die letztere ſtellte er für ſeine amerikaniſchen Studenten einen Umriß aus Schmidts Ethik zuſammen „General Principles of Christian Ethics: the first part of the system of christian Ethics by Christian Fr. Schmidt“, 1872.

In den letzten Lebensjahren war Dr. Mann beſonders litterariſch thätig auf dem Gebiet der amerikaniſchen, ſpeziell der pennſylvaniſchen Kirchengeſchichte. Dahin gehören ſeine Schriften „Vergangene Tage aus den Zeiten des Patriarchen H. M. Mühlenbergs“, 1879. „Leben und Wirken W. Penn’s“, 1882. „H. M. Mühlenbergs Leben und Wirken“, 1891. Seine wertvollſten Leiſtungen aber auf dieſem Gebiet ſind: Die Engliſche Mühlenberg-Biographie, die a. 1887 zur Jahrhundertfeier des Todes des Patriarchen erſchien (Life and Times of Henry Melchior Muehlenberg. Philadelphia, G. W. Frederik), und die neue Ausgabe der ſogenannten Halleſchen Nachrichten, die er in Gemeinſchaft mit Dr. Germann in Windsheim, und Dr. Beal M. Schmucker, in Reading, Pennſilv. veranſtaltete (1886). Ein außerordentlich reiches und wertvolles Material iſt in den Anmerkungen aus den Archiven zu Halle, aus amerikaniſchen Kirchenregiſtern und anderen Quellen mit unendlichem Fleiß zuſammen gearbeitet. Leider iſt nur der erſte Band der Ausgabe fertig geworden. Vor der Vollendung des zweiten Bandes ereilte den fleißigen Bearbeiter der Tod (am 20. Juni 1892, in Boſton, Maſſ.). **A. Späth.**

Manna ſ. d. A. Wüſtenwanderung.

Manning, Henry Edward, geſt. 1892. — Quellen: White, Card. M., London 1882; A. W. Hutton, Card. M., London 1892; Lilly, Characteristics . . . of H. E. M., London 1895; O’Byrne, Lives of the Cardinals, London 1879; Catholic Directory, London 1892; Dublin Rev., April 1875 und April 1892; Quart. Rev., Juli 1892; Contemp. Rev., Februar 1892; Nineteenth Cent., Februar 1892; Review of Rev., Februar und Mai 1892; Strand Magaz., Juli 1891. Times, 15. Januar 1892; Bellesheim, H. E. Mann., Mainz 1892 (tendenziöſe Kompilation); Dict. of Nat. Biogr. (ed. S. Lee) vol. 36; Memorials of Card. M., London 1892; Mozley, Reminiscences, vol. I; Overton and Wordsworth, Life of Christ. Wordsw.; A. J. C. Hare, Mem. of a Quiet Life, vol. II; Stephen, Life of W. F. Hook, vol. II; W. Ward, W. G. Ward and the Oxf. Movement, London 1889 und W. G. Ward and the Cathol. Revival; Church, The Oxf. Movement, London 1891; Cristofori, Storia dei Card. di S. Rom. Chiesa, Rom 1888; Acta et Decr. S. S. et Oec. Conc. Vatic., Freiburg 1872; — Guardian, 6. Juni 1849; 4—10. April, 17.—24. Juli, 27. November 1850; Tablet, 12. April 1851; 25. Februar, 13. Mai, 10. Juni, 11. November 1865; Januar 1892; — Parl. Papers (Hist. Com.) 1849, XLIII 463; 1090; 1111; 1884/5, XXX u. XXXI; 1886, XXV 4863; 1887, XXIX 5056; XXX 5158; 1888, XXXV 5485; League of the Cross Magaz., April 1884; Juni 1884; November 1885.

Manning, Kardinalprieſter und zweiter Erzbiſchof von Weſtminſter, das Urbild des engliſchen Ultramontanismus im 19. Jahrhundert, wurde am 15. Juli 1808 als jüngſter Sohn des damals wohl begüterten Großkaufmanns und Parlamentsmitglieds William Mannig auf dem väterlichen Landſitz Copped Hall, Totteridge in Hertfordſhire geboren; ſeiner Mutter, einer geb. Hunter, deren Sippe nach einer Familienüberlieferung aus Italien (Venatore) nach Südengland verpflanzt war, verdankt er wohl den Tropfen italieniſchen Bluts, aus dem ſeine ſpätere rückhaltloſe Vorliebe für das Italienertum in Sprache, Anſchauung und Lebensformen floß. Bald nach ſeiner Geburt erwarb ſein Vater den herrlichen Landſitz von Coombe Bank bei Sevenoaks; hier waren die ſpäteren Biſchöfe von St. Andrews und von Lincoln, Charles und

Chriſtopher Wordsworth ſeine Spielgenoſſen. Mit 14 Jahren wurde er auf die damals unter dem kraftvollen Rektor Butler blühende Schule von Harrow geſchickt. In der Schulgeſchichte jener Jahre tritt er nicht irgendwie hervor; den Spielen war er als ein geſunder Junge wie die anderen ergeben, aber ein beinahe krankhafter Ehrgeiz, der ſich bis zu dem Aut Caesar aut nullus bei ganz gewöhnlichen Vorgängen verſtieg (Quart. Rev. 189), verriet den ſtolzen Flug des noch ungeformten Geiſtes. Im April 1827 trat er, ein kühner Reiter und geſchickter Ruderer, ein Sportsmann, der einen Haſen mit ſeinem erſten Schuſſe (!) getötet hatte, aber mit nicht ſehr großem Wiſſen, in Balliol College, Oxford ein. Dort kam er in enge Beziehungen zu Gladſtone und Hope-Scott, mit denen er ſein Leben lang verbunden blieb, ſtudierte energiſch, im Vorblick auf die politiſche Laufbahn, der er damals ſich zuzuwenden gedachte, die alten und neueren Sprachen, mit Vorliebe Italieniſch, nur nicht, wie auch Newman nicht, das Deutſche; in der Union, dem von den Oxforder Studenten eingerichteten Debattierklub that er ſich als ſchlagfertiger Redner hervor, der auch auf verfängliche Fragen um — phantaſievolle, halbwahre und ganzfalſche Auskünfte nicht verlegen war; ein ergötzliches Beiſpiel hat Doyle aus der Debatte über den Barilla Zoll, gegen den Gladſtone unter M.s Vorſitz donnerte, mitgeteilt (Quart. Rev. 190).

Nachdem er Michaelis 1830 einen Studentenpreis in den Schönen Wiſſenſchaften gewonnen, glaubte er, gewandter Redner und unverfrorner Draufgänger, die erſte Stufe zu ſeinem Lebensziele, der parlamentariſchen Thätigkeit gewonnen zu haben. Aber die damaligen Vermögensverluſte ſeines Vaters zwangen ihn zum Verzicht. Die Not um eine geſicherte Zukunft trieben ihn infolgedes ins Erwerbsleben; er übernahm im Kolonialamt die Stelle eines Privatſekretärs bei einem der Oberbeamten. Aber es zeigte ſich bald, daß die Beamtenlaufbahn dem Fluge ſeines Geiſtes nicht genügte, weil ſie vom Cäſar der Zukunft Dinge, die ſeiner Natur fremd waren, Dienſt und Beugung forderte.

Religiöſe Impulſe beherrſchten ihn damals nicht. Nirgends werden ſie in den Jugenderinnerungen ſeiner Zeitgenoſſen und Freunde auch nur angedeutet; die weitverbreitete Gleichgiltigkeit in Sachen des Glaubens, die ſich mit der Innehaltung der äußeren kirchlichen Form abfand, hat allem Anſchein nach als eine Überlieferung des väterlichen Hauſes ihn beherrſcht. Damals kam er, durch den pekuniären Niederbruch ſeines Vaters aufgeregt und aus ſeinen Zukunftsträumen geſtürzt, in das Haus eines alten Schulfreundes, des Bankiers Bevan, deſſen Familie eine große quäkeriſche Vergangenheit hatte und damals unter den Evangeliſchen hochgeachtet war. Bevans Schweſter, ſpäter Frau Mortimer, die durch vortreffliche Kinderſchriften ſich einen Namen gemacht, eine kluge und tiefreligiöſe Frau, ſagte ihm einmal in einer ſeiner verdüſterten Stimmungen, es gäbe noch andere Lebenshöhen als Politik und Beamtentum. „Welche?“ „Im Reiche Gottes; die ſtehen für Sie offen“, antwortete Miß Bevan. Der Eindruck dieſer Worte auf M. war ein tiefer. Sie laſen dann während ſeines Beſuches morgens und abends in der Bibel, und das „war der Anfang von Mannings religiöſem Leben“. Er ſelbſt nannte Miß Bevan ſpäter ſeine geiſtliche Mutter.

Wir ſehen, ein neues Leben immer noch unter dem Geſichtspunkte des Emporkommens, der heavenly aspirations. Die krankhafte Unruhe vorwärts trieb ihn nun nach Oxford zurück ins — geiſtliche Amt. Im Fluge: im April 1832 wurde er Fellow von Merton College, Weihnachten Diakon, Anfang 1833 Hilfsgeiſtlicher bei dem Pfarrer von Woollavington (Suſſex), Rev. J. Sargent, einem Führer der Evangeliſchen Partei, und nach deſſen Tode im Sommer 1833 ſein Nachfolger im Pfarramt. Im November heiratete er Sargents dritte Tochter, Karoline; die Ehe blieb kinderlos, wurde aber nach ſchon vier Jahren durch Frau Mannings Tod getrennt.

Mit 25 Jahren — wie erfolgreich und glückverheißend war doch die Bevanſche Anregung geweſen! — war M. — von einem ordnungsmäßigen theologiſchen Studium kann man gar nicht reden, — Pfarrer einer wohlgeordneten, trefflichen Gemeinde, Führer im Dorfe, Gatte einer ſchönen und reichen Frau, kraftvoller Prediger des Evangeliums und geliebter Seelſorger ſeiner Pfarrkinder.

Von den Stürmen, die in dieſen Jahren die Geiſter in Oxford erſchütterten, blieb er unberührt. In Lavington hat er als „Evangeliſcher“ ſein Amt geführt; der in ihm ſchlummernde Traktarianer verriet ſich nur inſoweit, als er nach dem Satze: evangeliſche Wahrheit mit apoſtoliſcher Ordnung auf die kirchlichen Ordnungen in Predigt, Liturgie und Amtsverwaltung in einem für die Anſchauungen ſeiner Partei nicht gewöhnlichen Maße hielt. Es waren die drei glücklichſten Jahre ſeines Lebens: von theologiſchen Zweifeln und kirchenregimentlichen Fragen noch nicht beunruhigt, ſah er ſich in gedeihlicher Arbeit und den Aufſtieg zu kirchlichen Höhen offen vor ſich.

An den Tracts for the Times hat er keinen Anteil gehabt. Jedenfalls aber hat er je nach dem Erſcheinen von ihnen Kenntnis genommen; wie weit ſie ihn in ſeinen theologiſchen Anſchauungen beeinflußt haben, läßt ſich aus den vorhandenen Quellen nicht feſtſtellen. Bei ſeiner Ordination hatte er die Wiedergeburt in der Taufe verteidigt; von 1835 ab treten die Ideen der Real Presence im A. M., der apoſtoliſchen Succeſſion und einer gewiſſen Berechtigung der Tradition in ſeinen Predigten auf (vgl. ſeine erſte gedruckte Predigt: The Engl. Church: its succession and witness, 1835, und The Rule of Faith, 1838); mit Lebhaftigkeit aber widerſprach er der Verbindung der Kirche mit dem Staat (vgl. The Principle of the Eccles. Comission examined, 1838) in einem Briefe an den Biſchof von Chicheſter, der ihn Dezember 1840 als Archidiakon an ſeine Kathedrale rief. 1842 zum Univerſitätsprediger in Oxford ernannt, veröffentlichte er unter dem Titel The Unity of the Church, noch ohne von römiſchen Anſchauungen weſentlich beeinflußt zu ſein, eine ſcharfſinnige Verteidigung des anglokatholiſchen Kirchenbegriffs. Den berüchtigten Trakt XC von Newman verurteilte er demgemäß als ſpitzfindige Kaſuiſtik, und noch im November 1843 hielt er vor der Univerſität eine ſcharf antirömiſche Predigt, die das loſe Band zwiſchen Newman und ihm endgiltig zerſchnitt.

Indes die ſcharfe Berufung auf kirchliches Altertum und Überlieferung, die in der Rule of Faith zu Tage tritt, drängte andererſeits ihn endgiltig von der Seite der Evangeliſchen ab. Im Februar 1845 wurde er in Oxford mit dem leidenſchaftlichen W. G. Ward, durch dieſen mit Puſey bekannt; unter ihrem Einfluſſe kamen die romaniſierenden Anſätze, vor allem die Idee der Einheit, Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche, zu römiſcher Reife. Auf einer Reiſe nach Belgien, Deutſchland und Italien (1847—1848) wirkten „die mächtigſten Eindrücke von der Lebenskraft der römiſchen Kirche“ und — die bezaubernde Liebenswürdigkeit Pius' IX., dem er ſich in Rom vorſtellen ließ, in der gleichen Richtung weiter. Dem ins Vaterland Zurückgekehrten ſchlugen die Wogen eines wilden kirchlichen Durcheinander entgegen. Der liberale Hampden in den Epiſkopat berufen, die Kirchſchulen durch Eingriffe des Staats in ihrer Exiſtenz bedroht und der von ſeinem Biſchof abgeſetzte Gorham, der Leugner der Taufgnade, durch Entſcheidung des Privy Council ins kirchliche Amt wieder zugelaſſen: damit war die Lehreinheit und Rechtgläubigkeit der Staatskirche vernichtet, ſie ſelbſt, auch in geiſtlichen Dingen, der Willkür des Staates preisgegeben als „eine Sklavin in Banden“. Sein anglokatholiſches Ideal ſah M. in Schemen verfließen; das „kirchliche in ſeiner Seele konnte kein Privy Council anrühren“. Ich bin, ſchrieb er am 8. Juni 1850, mitten in einem Kampfe von ſchwerſten Folgen, ruhig, geduldig, ins Schweigen gedrängt, aber überzeugt, daß die Geſetze, die ich für göttlich halte, von Menſchen verletzt und die Grundlagen des Vertrauens zu meiner Kirche erſchüttert ſind. Die Leute haben mich längſt zu Pius IX. geſchickt, aber — noch bin ich hier. Im Juli ſchüttete er die Schalen ſeines Zorns über den Staat, der die Kirche Gottes vergewaltige, in einem mehr geiſtvollen als logiſch zwingenden Schreiben an ſeinen Biſchof Dr. Gilbert (gedr. u. d. T. The Appellate Jurisdiction of the Crown in matters spiritual) aus. Er vertritt darin ſcharf die hochkirchliche Idee gegen die eraſtianiſchen Übergriffe der Staatsgewalten, aber von einer Flucht aus „der entweihten Kirche“ nach Rom oder in den Diſſent iſt noch keine Rede. Er verſchwieg ſeine Gedanken; über den geheimen Zug ſeiner Seele war er klar. Vor 300 Jahren, ſagte er im Auguſt einem Freunde, ſtiegen wir aus einem guten Schiffe in ein Boot; aus dem Boote in ein Faß kriechen mag ich nicht.

Im September erſchienen nun die päpſtlichen Briefe, die die römiſche Hierarchie in England wieder aufrichteten und über das Land ein Netz von Biſtümern und Prälaturen warfen. Dieſen Nackenſchlag empfand der engliſche Proteſtantismus mit aufbäumendem Grimm und machte dieſem unter Lord Ruſſells Führung in wilden Bewegungen Luft.

Manning ſtand im Sturm ruhig und entſchieden. Seine Hoffnungen flogen damals hinüber auf das ſchöne Schiff, das zu den Geſtaden Englands heimkehrte, ſtolz und frei. Nach einem Proteſt-Meeting ſeiner antirömiſchen Geiſtlichkeit, dem er ſchweigend präſidierte, legte er ſein Archidiakonat in die Hände ſeines Biſchofs zurück (November 1850), ging nach London und trat (6. April 1851) mit ſeinem Freunde Hope-Scott in der Jeſuitenkirche von Farm Street in die römiſche Kirche über. Das Studium von Newmans Development of Christian Doctrine hatte mit der Pracht und dem Glanze ſeiner Sprache, ſeinen geſchloſſenen Folgerungen und farbenreichen Zukunftsbildern die Decke vollends von ſeiner Seele genommen, und Canus' Loci theologici beſeitigten, was an Bedenken noch zurückblieb. „Wie geſegnet war das Ende. E da martirio venni a questa pace“, ſchrieb er, Cacciaguida (in Dantes Parad. XV) nicht ganz richtig citierend, im Oktober 1851 einem Freunde. Der Prinz-Gemahl Albert aber, der M. durchſchaute, ſagte (vgl. Tablet 1892 I 83) von ihm: Eine Mitra würde ihn gerettet haben. —

Man braucht die großen Züge ſeiner markigen Herrennatur nicht zu unterſchätzen, die Fülle eigenartiger Kraft, die freilich nach Auswirkung und Anerkennung ſchrie. Sieht man nicht auf die Worte, ſondern auf die Thatſachen, ſo iſt man berechtigt zu ſagen, daß der Einſchlag im Gewebe ſeines Lebens Ehrgeiz war, brennender Eifer, vorwärts zu kommen, ein Erſter, wenn nicht der Erſte zu ſein: akademiſches Studium und kirchlicher Dienſt, die vor ſeiner Konverſion lagen, humanitäre Beſtrebungen, Auftreten in der Oeffentlichkeit und in der Geſellſchaft, — alles Mittel für die Löſung der freilich nicht bloß perſönlich gefärbten Aufgabe, die römiſche Kirche zu verherrlichen und im vollen Glanze der engliſchen Welt zu zeigen.

Dem römiſchen Prälatentum kam der Apoſtat, der ein Mann von nicht gewöhnlicher Art war, nicht zu Danke. Es ſpöttelte über ſeine „Aſpirationen“. Aber Wiſeman brach autokratiſch den Widerſtand nieder. Auf ſeine Anregung wurde M. nach — 10 Wochen ſchon ordiniert. Er ging gleich darauf nach Rom, um dort, wie das katholiſche Tablet damals höhniſch bemerkte, ſeine theologiſchen Studien zu beginnen. 1857 ernannte ihn Pius zum Provoſt von Weſtminſter, 1860 zu ſeinem Hausprälaten und apoſtoliſchem Protonotar mit dem Range eines Biſchofs und dem Titel Monſignore; Ignorante, wie die römiſche Mediſance hinzufügte im Hinblick auf die Mängel ſeiner theologiſchen und geſellſchaftlichen Bildung. In dieſen von ihm in Rom und London verbrachten Jahren gründete er nach dem Mailänder Vorbild die (engl.) Kongregation der Oblaten vom h. Karl Borromaeus, eine Art Prälatenſchule für die hohen Kirchenämter und zur Verteidigung der weltlichen Macht des Papſtes, veröffentlichte Vorleſungen über die Grounds of Faith (London 1888), in denen er den Romanismus als die einzige Rettung von dem in den Eſſays und Reviews der Staatskirche aufgezwungenen Rationalismus nachzuweiſen verſuchte, und 1867 The Reunion of Christendom, mit dem Grundgedanken, daß England nur durch Unterwerfung unter den römiſchen Biſchof dem Chriſtentum wiedergewonnen werden könne. Und zwar ohne Kompromiß; durch Feilſchen mit katholiſchen Grundſätzen, durch zahmen, furcht- und kraftloſen oder weltförmigen Katholicismus die Gunſt der Proteſtanten erkaufen wollen, ſei ein verhängnisvoller Fehler, weil der Engländer nur die Aufrichtigkeit achte (Tablet I 66; 116).

Der Bruch war alſo ein vollkommener; unter den ultramontanen Einflüſſen, denen M. ſeit ſeinen römiſchen Beſuchen ausgeſetzt war (Perrone, Paſſaglia, Brownbill), ſchlug der flammende Eifer des Konvertiten vielfach in ungerechte und einſeitige Schmähungen der verlaſſenen Kirche um. Er war, noch ehe die Mitra ihn zierte, ein geſinnungstüchtiger, leidenſchaftlicher Ultramontaner geworden, dem in dem fruchtverheißenden Neuland Roms eine Ernte goldner Früchte beſchieden ſchien. Die Lappen des entweihten Anglikanismus warf er weg, um den Purpur dafür einzutauſchen.

Im Februar 1865 wurde er aus Rom, wo er mit Pius im vertrauteſten Verkehr ſtand, an das Sterbebett Wiſemans gerufen und hielt ihm die Leichenrede. Die drei Vorſchläge des erzbiſchöflichen Kapitels ließ der Papſt unbeachtet; aber gegen M.s Namen erhob ſich unter den älteren engliſchen Katholiken ein Sturm des Unwillens. Man forderte Errington, Wiſemans langjährigen Koadjutor. Pius blieb indes feſt. Viele Leute brachten viele Gründe gegen Ihre Ernennung vor, ſagte er M. in deſſen erſter Audienz, aber ich vernahm beſtändig eine innere Stimme in meinen Ohren: Mettete lì, mettete lì (Morris, Month LXXIV 164), und dieſer Stimme folgend ernannte er ihn am 30. April zum Erzbiſchof von Weſtminſter (konſekriert 8. Juni; Pallium Michaelistag; inthroniſiert 6. Nov.). Im Sommer widerrief M. in The Temporal Mission of the Holy Ghost (gedr. Lond. 1877; 88; 92) eine Reihe anglikaniſcher Anſchauungen und begründete eingehend die römiſche Lehre vom hl. Geiſt in ihren Beziehungen zu Kirche, Vernunft, hl. Schrift und Tradition; in dem zehn Jahre ſpäter erſchienenen Nachtrag verſuchte er eine Darſtellung der Arbeit des hl. Geiſtes an der Menſchenſeele. Dieſe beiden Bücher, weder gelehrt noch tief, halten ſich genau auf den Linien der römiſchen Lehre, gelten aber in England als die hervorragendſte und charakteriſtiſcheſte Darſtellung ſeiner eigenen kirchlichen Anſchauungen.

Den erzbiſchöflichen Stuhl hat M. 27 Jahre innegehabt. Die große Aufgabe, die dem Haupte der römiſchen Hierarchie in dem noch feindlich erregten England zufiel, erfaßte er nicht mit dem verflackernden Eifer des Emporkömmlings; bis zuletzt hat er ſeine nicht gewöhnlichen Kräfte in ihren Dienſt geſtellt. M. war weder ein Gelehrter noch ein Denker; an Geiſtestiefe ſtand er weit hinter Newman, auch hinter Ward und Hope, ſeinen Freunden, zurück; aber ein Mann von ausgeprägtem Selbſtbewußtſein und ſtarkem Willen, eine Herrſchernatur mit allen ihren Vorzügen und Fehlern. Unter dem Grollen ſeiner neuen Glaubensgenoſſen zum Kapitän des „guten Schiffs“ berufen, zwang er den Offizieren und dem Schiffsvolk mit eiſerner Fauſt ſeinen Willen auf; ein Herrſcher, der ſofort dem in Wiſemans letzten Jahren in behagliche Lebensgewohnheiten verfallenen Klerus läſtig wurde und auch die Laien bald die ſtarke, rückſichtsloſe Gewalt merken ließ, die über ihnen war; überall hin reichte ſeine Hand, ſah ſein Auge, drang ſein Machtwort: der Autokrat, ſchon in den Knabenjahren in den Tiefen ſeiner Seele ſchlummernd, hatte freie Bahn zur Entfaltung gewonnen.

Forderte er von ſeinen Untergebenen viel, an ſich ſelbſt ſtellte er als Leiter einer großen, über die ganze Inſel bis in die ſchottiſchen Hochlande verſtreuten Gemeinſchaft die größten Anforderungen. Bis in ſeine ſpäteren Lebensjahre verwandte er ſeine Ferien auf Viſitationen der nördlichen Diöceſen, predigte in den Dörfern, bot für weitere Kreiſe Vorleſungen in den Städten und hielt umgeben von ſeinem geiſtlichen Stabe glänzende Empfänge für die oberen Geſellſchaftsklaſſen, die von dem Zauber ſeiner Rede, ſeinem ehrfurchtgebietenden Auftreten, der vornehmen Haltung und dem eindrucksvollen, wie aus Erz gegoſſenen Antlitz hingeriſſen waren. — Typiſcher Ultramontaner, der im römiſchen Papſte Kopf, Herz und Seele der Chriſtenheit ſah und gläubig verehrte und alles, was italieniſche Art hatte, kritiklos bewunderte, italieniſche Architektur und Ornamente, italieniſche Kleider und Geſten, die italieniſche Ausſprache des Latein, den Gregorianiſchen Kirchenton, zwang er die fremden Formen ſeiner Erzdiöceſe auf, blieb rückhaltloſer Bewunderer der päpſtlichen Kirchenpolitik bis zur Verleugnung eigener Überzeugungen, ſetzte das päpſtliche Veto gegen die von Newman geforderte Gründung eines römiſch-katholiſchen Colleges in Oxford durch, forderte die Wiederherſtellung der weltlichen Herrſchaft des Papſtes und trat ſeit 1867 als rückſichtsloſer Verteidiger für die Unfehlbarkeit auf. Während des Vatikaniſchen Konzils 1869/70 war er in Rom und arbeitete in ruheloſem Eifer den gallikaniſtiſchen Anſprüchen Dupanloups entgegen, der ihn freilich in einer Streitſchrift mit dem ſicheren Griffe des überlegenen Denkers und Dialektikers kurz abthat. Er ſelbſt ſtellte die geiſtigen Waffen, über die er verfügte, in zwei Hirtenbriefen: The Centenary of St. Peter and the General Council (London 1867) und The Oecumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff (London 1869) in den Dienſt der ultramontanen Sache. Als Mitglied der Deputatio pro Rebus ad Fidem pertinentibus nahm er an den Konzilsverhandlungen hervorragenden Anteil, auch hier mehr durch impulſive Kraft und durch ſchwärmeriſche Bewunderung des papſtkirchlichen Ideals als durch ſcharfſinnige und geſchloſſene Beweisführung ausgezeichnet. Den Abſchluß ſeiner Arbeiten am Konzil ſtellt eine Druckſchrift aus dem Jahre 1870, The Vatican Council and its Definitions dar (alle drei Schriften unter dem Geſamttitel Petri Privilegium 1871 abgedruckt). Die Ergebenheit an die Intereſſen des Papſtes ſtärkte von Jahr zu Jahr das perſönliche Verhältnis beider Männer; und wenn man auch nicht annehmen muß, daß für M.s weiteren hierarchiſchen Aufſtieg die perſönliche Vorliebe des Ganz-Italieners für den Halb-Italiener das entſcheidende Moment war, ſo liegt es andererſeits doch in der Natur der Sache, daß M., als Vertrauter Pius' IX. mit den intimen Vorgängen an der Kurie, mit den letzten Zielen der kurialen Partei und den kirchlichen Anſchauungen des hierarchiſchen Hauptes bekannt geworden, für das Pallium als geeignet erſchien. Im März 1875, nach zehnjähriger erfolgreicher oberhirtlicher Arbeit, erhielt er als Kardinalprieſter von San Gregorio in Monte Celio den Purpur.

Seit dieſer Ernennung zu einer kirchlichen Würde, die, im Gegenſatz zu der von den argwöhniſchen Engländern grundſätzlich nicht anerkannten erzbiſchöflichen, dem Prälaten in der Geſellſchaft eine Folie gab, haben ſich M. die Thüren der vornehmen Welt in England erſt aufgethan. An die Stelle des aufdringlichen Erzbiſchofs von Weſtminſter, den man perhorreszierte, trat der erhabene, aus dem eignen Rechte des Papſtes mit dem Purpur bekleidete Kardinal als eindrucksvolle, in ſeiner farbigen Gewandung auffällige und ehrfurchtgebietende Geſellſchaftsfigur. Und um die fürſtlichen Alluren des vornehmen Würdenträgers beneidete ihn mancher Biſchof der Staatskirche; M. legte bei jedem öffentlichen Auftreten Wert auf Etikettefragen, ſoweit ſie den Kardinal in ihm betrafen, und hat im gegebenen Falle mit Erfolg ſelbſt vor dem Erzbiſchof von Canterbury ſeinen Vortritt durchzuſetzen verſtanden.

Aus der Zurückhaltung, die ihn bis dahin den öffentlichen Intereſſen im weiteren

Sinne fern gehalten, heraustretend, ſuchte er nun vor allen Dingen Einfluß auf die Neugeſtaltung der Volkserziehung zu gewinnen, forderte die Beſchulung der römiſch-katholiſchen Kinder vom 5. Lebensjahr an, gründete Waiſenhäuſer, Induſtrie- und Armenſchulen, Kranken- und Erholungsheime für ſeine Kinder, deren Erziehung dem Staate preiszugeben er mit Erfolg ablehnte. Nach 25 Jahren unabläſſiger Arbeit war es ihm gelungen, die Zahl der früher ſchmählich vernachläſſigten katholiſchen Schulkinder zu verdoppeln, obgleich die römiſch-katholiſche Bevölkerungszahl im weſentlichen nicht zunahm. — Dagegen iſt ſein Lieblingsplan, in London eine römiſch-katholiſche Kathedrale der ſtaatskirchlichen Weſtminſter Abtei gegenüber zu ſtellen, an mangelnden Mitteln geſcheitert. An ihre Stelle hat er 1867 die übrigens monumental hervorragende Kirche in Kenſington, die ſog. Prokathedrale geſetzt; und in Carlisle Place, Vauxhall, hat er, dem Lambeth Palace des anglikaniſchen Primas gegenüber, 1872 eine erzbiſchöfliche Reſidenz gebaut. Hier hat er ſeitdem, ſoweit ſeine perſönlichen Bedürfniſſe in Frage kamen, in einfacher Lebenshaltung, äußerlich indes im Glanze ſeiner faſt fürſtlichen Würde, die letzten Lebensjahre verbracht. —

Es kam ihm darauf an, die Machtfülle ſeiner Kirche und den Anſpruch ſeines hohen Amtes auch in den äußeren Formen des Lebens durchzuſetzen. Incessu pateat dea. Die ſtraffe Zuſammenfaſſung der in ſeiner kirchlichen Gemeinſchaft ſchlummernden Kräfte in der amtlichen Organiſation, Beteiligung am öffentlichen Leben, Förderung des katholiſchen Vereinsweſens, iſt ihm gelungen; aber dem Ziele, das ihm vor der Seele ſtand und das er durch dieſe Mittel erſtrebte, Ausbreitung des Katholicismus auf engliſchem Boden — an die in der römiſchen Tagespreſſe oft verkündete „Bekehrung Englands“ hat M. ſelbſt im Ernſte niemals geglaubt — iſt er ſeit ſeinem Amtsantritt immer ferner gerückt. Man hat M., mit Recht oder Unrecht, Proſelytenmacherei vorgeworfen. Jedenfalls waren in dieſer Beziehung ſeine vornehme Haltung, ſeine ariſtokratiſchen Manieren und ſein Takt von bedeutſamer Wirkung auf die oberen Klaſſen; von ſeinem Standpunkt aus hatte er die Pflicht, von ſeinen Gaben Gebrauch zu machen. Aber die Erfolge wenigſtens rechtfertigen dieſen Vorwurf nicht. Von dem Zauber ſeiner Perſönlichkeit angezogen, ſind eine Reihe Anglikaner nach Rom übergetreten. Oxenham, der geiſtig bedeutendſte Konvertit, ſchloß ſich aber bald nach ſeinem Übertritt Döllinger an und lohnte M. mit Undank, und Robert Wilberforce, der Bruder des berühmten Samuel W., erlag ſchon nach drei Jahren, wie Bellesheim ſagt (S. 142), „unter M.s Beiſtand“ in Albano einem tückiſchen Fieber. Von Newmans Verwandten folgte niemand dem hochbegabten Oratorianer, M. nur ein Bruder. Alle Bemühungen M.s um die Maſſen ſind hoffnungslos fehlgeſchlagen; der Bann der geiſtlichen Erſtarrung iſt, wie der gelehrte Katholik Mivart feſtſtellt (Dublin Review III, Ser. XII 65), im Angloromanismus noch nicht im Weichen; es fehlt der Maſſe an der geiſtigen Energie vorwärts zu kommen. Die von M. an die Oxforder Bewegung geknüpften Hoffnungen hat er begraben müſſen; die Traktarianer ſind grundſtändige Anglikaner, und gerade ſie bieten alle Macht auf gegen die Konverſion nach Rom (Month XXXIV 383; XXXV 225). Morris (Catholic England, 81—89) hat aus verläßlichen, in der Hauptſache von M. ſelbſt gelieferten Quellen die Thatſache feſtgeſtellt, daß die römiſche Kirche in England unter M. an Boden verloren hat und alljährlich ſchwere Verluſte verzeichnet. —

Dieſe innerkirchlichen Fehlſchläge und Enttäuſchungen ſuchte er nun durch die Flucht in die breite Öffentlichkeit wett zu machen, ſeine Landsleute wenigſtens davon zu überzeugen, daß für die öffentliche Behandlung der großen Fragen des Volkswohls der römiſche Primas ein Intereſſe und — Bedürfnis habe. So hat er, immer mit innerer Hingabe, aber nicht immer mit richtiger Einſicht in die Sachlage, einen Kreuzzug gegen die Trunkſucht und den Alkohol geführt in der Hoffnung, durch die Bekämpfung der Verwüſtungen des Schnapſes der Kirche Roms die engliſchen Sympathien zu gewinnen (Quart. Rev. 1892, 209), hat in guter Meinung, aber zum Ärgernis ſeiner Glaubensgenoſſen an den öffentlichen Verhandlungen zur Verhinderung der Grauſamkeit an Kindern ſich beteiligt und die grauenvollen Enthüllungen Steads in der Sache, aber auch in der ſchmutzigen Form gebilligt, die wiſſenſchaftliche Tierfolter bekämpft, dem oſtafrikaniſchen Sklavenhandel und den indiſchen Kinderehen ein Ende zu ſetzen geſucht (vgl. Times, 21. Mai 1886) und als Mitglied der Kgl. Kommiſſion für Beſchaffung von Volksheimen in den Jahren 1884—1885 rege Thätigkeit entfaltet. Auch ſein Eindrängen in die den Dock Strike von 1889 betreffenden Verhandlungen war gut gemeint und brav begonnen, aber — ein Fehlgriff. Alle verſtändigen Leute warfen ihm vor, daß er ſich in Dinge miſche, von denen er nichts verſtehe. Der anfängliche Erfolg in der Sache war kein bleibender; nach zwei Jahren beklagten Arbeiter und Arbeitgeber, daß man ſeine Einmiſchung zugelaſſen hatte. Damit war es mit ſeinem Einfluß bei den Arbeitern für immer zu Ende; bei dem bald darauf ausbrechenden Gasſtrike fügten ſich ihm weder die einen noch die anderen. Nach 40jährigem Dienſte in einer den unbedingten Gehorſam fordernden Kirche war es ihm ſchwer geworden zu verſtehen, daß der Engländer gewillt iſt, ſeine Angelegenheiten auf ſeine Weiſe zu ordnen, und auf prieſterliche Einmiſchung in weltliche Dinge faſt krankhaft eiferſüchtig iſt (vgl. Times, 15. Januar 1892).

Trotz alledem, dieſe Verdienſte um das Volkswohl ſicherten ihm eine hervorragende Stellung in der öffentlichen Meinung. Den römiſchen Katholiken nahm man mit in den Kauf. Die Maſſe des Volks in Kirche und Diſſent iſt in den letzten 20 Jahren, im Gefühl der eigenen religiöſen Kraft und Sicherheit, tolerant gegen die römiſchen Katholiken geworden. Man fürchtet Rom nicht mehr, weder als weltliche Macht noch als geiſtlichen Gegner. Gewiß, die Staatskirche wankte unter dem Schlage von Newmans Übertritt; die Scheidung von M. hat ſie nur beklagt, weil er nicht verächtlich als Feind war, während Newman als Freund für ſie eine furchtbare Gefahr bedeutete. Als alles vorüber war und man das Facit zog, ergab ſich, daß die Kirche durch den Verluſt weder des einen noch des anderen ſchwächer war. So nahmen Freund und Feind in ihm hin, was er war: den aufrichtig frommen Mann, beredten Prediger, hilfreichen Menſchenfreund, der im engliſchen Leben trotz ſeines Romanismus einen Einfluß ausübte, wie ſeit der Reformation kein anderer römiſcher Kirchenmann. —

Politiſch liberal und mit den Zielen ſeines Freundes Gladſtone ſich vielfach berührend, beſonders in der Home Rulefrage, iſt M. doch auf dieſem Gebiete ohne Einfluß geblieben.

Nachdem er dem Andenken Newmans, deſſen kirchliche Anſchauungen er vielfach bekämpft hatte, am 20. Auguſt 1890 bei deſſen Requiem eine glänzende Rede gehalten, ſank ſeine Kraft langſam dahin; am 14. Januar 1892 erlag er einer heftigen Halskrankheit; in St. Mary's Cemetery, Kenſal Green, liegt er begraben. —

Mannings Schriften: außer den vorſtehend erwähnten hat er viele Predigten drucken laſſen; eine Auswahl der vor ſeinem Übertritt gehaltenen veröffentlichte er in 4 Bänden (1842—1850). Sieben „Anſprachen" an ſeine Geiſtlichen in Chicheſter erſchienen von 1843 bis 1849; es folgten: Sermons on Ecclesiastical Subjects with an Introduction on the Relations of Engl. to Christianity, 3 voll., Dublin 1863—1873; Miscellanies, 3 voll., 1877—1888 (enthalten ſeine wertvolleren Zeitſchriftenartikel); die Pastime Papers (litterar. Aufſätze) erſchienen nach ſeinem Tode, London 1893. Thoughts for those that mourn, London 1843; Devotional Readings, 1868; Characteristics, Political, Philosophical and Religious (herausg. von W. S. Lilly), London 1885; Towards Evening, London 1887; Confidence in God, London 1844. — Kirchenpolitiſche: The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ, 3. ed. London 1880; England and Christendom, London 1867; The fourfold Sovereignty of God, London 1871; The Vatican Decrees in their bearing on civil Allegiance, London 1875; The Independence of the Holy See, 2. ed. London 1877; The true Story of the Vatican Council, 2. ed. London 1877. — Zu den Tagesfragen: Sin and its Consequences, 5. ed. London 1885; The four great Evils of the Day, London 1871; The Office of the Church in higher catholic Education, London 1885; National Education, London 1888; Religio Viatoris, 4. ed. London 1887.

Rudolf Buddenſieg.

Manning, James, geſt. 1791. — Litteratur: R. A. Guild, Life, Times, and Correspondence of James Manning, and the Early History of Brown University, Boſton 1864; Backus, A History of New England, with particular reference to the Denomination of Christians called Baptists, ed. Weſton, Newton 1871, Vol. II, p. 492 sq.; Cathcart, The Baptist Encyclopaedia, Philadelphia 1881, Vol. II, p. 745 sq.; Burrage, History of the Baptists in New England, Philadelphia 1894, p. 75 sq.; Hovey, Life and Times of Isaac Backus, p. 151 sq., et passim; Newman, A History of the Baptist Churches in the United States, 2 ed. 1898, p. 261 sq.; Hague, An Historical Discourse delivered at the Celebration of the Second Centennial Anniversary of the First Baptist Church in Providence, November 7, 1839, Providence 1839.

James Manning iſt am 22. Oktober 1738 in Elizabethtown, New Jerſey, geboren; ſeine Eltern waren Baptiſten. Bis zu ſeinem 19. Lebensjahre beſchäftigte er ſich mit der Landwirtſchaft und empfing nur den einfachen Unterricht in ſeiner Heimat und Nachbarorten. Mit 18 Jahren bezog er die Hopewellakademie (N. J.), welche unter der Leitung von

Iſaak Eaton, einem Baptiſtenprediger, ſtand, im Jahre 1758 trat er in das College von New Jerſey, jetzt Princeton Univerſität, ein, wo er im Jahre 1762 die akademiſchen Grade mit Auszeichnung erhielt. Das Collegium von New Jerſey war im Jahre 1747 von den Presbyterianern gegründet, unter dem Einfluß der „Großen religiöſen Erweckung“, und war im Jahre 1756 von Newark nach Princeton verlegt worden. Das Hauptziel ſeiner Gründer war geweſen, für die Ausbildung tüchtiger Prediger Sorge zu tragen. Für Brittiſch Amerika war dieſes die vierte Hochſchule; ihr vorangegangen waren Harvard, Yale und William und Mary (Virginien); ſchon im Jahre 1758 konnte ſie ſich vermöge ihrer Kraft und Wirkſamkeit den gleichen Anſtalten Neu-Englands würdig an die Seite ſtellen. Präſident der Univerſität war damals Samuel Davies, einer der bedeutendſten amerikaniſchen Geiſtlichen, deſſen Unterricht und perſönlichem Einfluß Manning ſtets zu innigem Danke verpflichtet blieb. Auf Davies (geſt. 1761) folgt Samuel Finley, unter dem Manning ſeine klaſſiſchen und bibliſchen Studien fortſetzte. Manning war bekehrt und getauft vor ſeinem Eintritt in die Univerſität und es unterliegt keinem Zweifel, daß er entſchloſſen war, ſich dem chriſtlichen Predigtamte zu widmen. Er machte in Princeton theologiſche, litterariſche und philoſophiſche Studien, mit Einſchluß der hebräiſchen Sprache. Einer ſeiner Mitſchüler war Hezekiah Smith, ſpäter ein hervorragender Prediger und Evangeliſt der Baptiſten, eine von Mannings feſteſten Stützen in ſeiner Erziehungsarbeit, auch mehrere andere Männer, welche als Staatsmänner und als Rechtsgelehrte Berühmtheit erlangten. Bald nach ſeiner Promotion heiratete Manning ein hochbegabtes junges Mädchen aus der Nachbarſchaft ſeines Geburtsortes und wurde er als Prediger in ſeiner heimatlichen Kirche ordiniert.

Nachdem er ungefähr ein Jahr als Wanderprediger in den Gemeinden verſchiedener Kolonien zugebracht hatte, drängten ihn mehrere Glieder der Philadelphia Baptiſt Aſſociation, er möge unter den Baptiſten Amerikas für Begründung einer höheren Lehranſtalt wirken, die in der Kolonie Rhode Island errichtet werden ſolle. Die Baptiſtenvereinigung von Philadelphia (gegr. im Jahre 1707) umſchloß damals 29 Gemeinden und war die erſte und ſtärkſte unter den Vereinigungen der Regularbaptiſten in Amerika. Seit Jahren hatte ſie in den ſüdlichen Kolonien umfangreiche Miſſionsarbeit betrieben, hatte unter dem Einfluß der „Großen religiöſen Erweckung“ alles gethan zur Vermehrung der Baptiſtenkirchen in Neu-England. Auf einer Verſammlung im Jahre 1762 beſchloß man, es ſei thunlich und rätlich, in der Kolonie Rhode Island eine Univerſität zu gründen, unter Leitung der Baptiſten, aber ohne Rückſicht auf die kirchlichen Unterſchiede. Der Hauptvertreter dieſes Unternehmens war Morgan Edwards, ein hochbegabter Walliſer Baptiſt, welcher ſich kurz zuvor in Philadelphia niedergelaſſen hatte und der Anſtalt bis ans Ende ſeines Lebens (1795) fortgeſetzt ſeine wärmſte Unterſtützung widmete. Mit ihm in dieſer Angelegenheit vereint war Samuel Jones, welcher einer der bedeutendſten Geiſtlichen der Gemeinſchaft wurde. Bei der Umſchau nach einem Leiter des Unternehmens fand man niemand würdiger dazu als Manning, deſſen ſchöne Erſcheinung, würdige Haltung und anziehende Perſönlichkeit, deſſen umfaſſende Gelehrſamkeit und überzeugende Beredtſamkeit ihn zu einer Führerſtellung geeignet machten. In dieſer Zeit gehörten der Baptiſtenkirche 20—30000 Mitglieder an, ſie hatte ſehr raſch zugenommen, denn in den letzten fünfzehn Jahren war ſie um das Vierfache gewachſen. Aber die Zahl ausgebildeter Prediger war beklagenswert gering; man fand ſolche nur in Boſton, Philadelphia, Newyork und Charleſton. Was die Sache noch ſchlimmer machte, war das hartnäckige Vorurteil gegen geiſtliche Erziehung im ganzen Süden, mit Ausnahme der Gemeinſchaft zu Charleſton. Ein wohlhabender engliſcher Baptiſt hatte der Harvard Univerſität große Summen zur Förderung der theologiſchen Ausbildung geſchenkt und hatte Beſtimmungen zum Beſten der ſtudierenden Baptiſten getroffen; aber die Abneigung gegen die Baptiſten war an der Anſtalt ſo groß, daß nur wenige jemals ſich des Vorteils dieſer Schenkung bedienen konnten. Yale war den ſtudierenden Baptiſten noch weniger freundlich. Mit Recht wird man fragen: Warum entſchieden ſich die Baptiſten der Philadelphiavereinigung gerade für Rhode Island, als geeignet für eine Baptiſtenuniverſität? Die Antwort darauf lautet: Der Süden, wo die größte Anzahl Baptiſten lebte, hatte wenig Intereſſe für Bildung und ſeine Kolonialregierungen waren den Baptiſten zu abgeneigt, als daß ſie ihnen einen Freibrief für eine Baptiſtenuniverſität bewilligt hätten. Pennſylvanien hatte eine Univerſität in Philadelphia, New Jerſey war vorweg durch Princeton eingenommen; Maſſachuſetts und Connecticut beſaßen ihre Univerſitäten und würden einer Baptiſtenuniverſität keinesfalls ein Privilegium gewährt haben. Rhode Island war von Anfang ſeiner Geſchichte an Baptiſtenterritorium geweſen und Gewiſſensfreiheit ſeine Loſung. Die Baptiſten dieſer kleinen Kolonie waren geſpalten und machten wenige Fortſchritte; auch gab es nur wenige wohl ausgebildete Prediger unter ihnen; aber eine größere Anzahl von Baptiſten nahm eine angeſehene Stellung im bürgerlichen Leben ein, ſie konnten die Leitung einer ſolchen Anſtalt unterſtützen und ihr Einfluß reichte hin, einen Freibrief zu ſichern.

Unter dem Schutze der Philadelphia Aſſociation und in Begleitung eines anderen Predigers beſuchte Manning im Juli 1763 Rhode Island. In Newport verhandelte er mit einer Anzahl Baptiſtenführer (unter dieſen Oberſt Gardner, Unterſtatthalter der Kolonie; Richter Jenckes, Hon. Joſiah Lyndon und Oberſt Job Bennet) „bezüglich eines Seminars der ſchönen Wiſſenſchaften, unter der Leitung von Baptiſten“. Der Erfolg der Verhandlung war der Beſchluß, vereint hinzuwirken auf die Erlangung eines Freibriefs für eine Univerſität, welche unter baptiſtiſcher Aufſicht ſtehen ſollte, an der teilzunehmen jedoch Epiſkopaliſten, Quäker und Kongregationaliſten eingeladen werden ſollten, denen auch Teilnahme an der Leitung zugeſagt wurde. Um zu beweiſen, wie völlig ſie von ſektiereriſcher Engherzigkeit frei ſei, und wie ſehr ſie die Gelehrſamkeit und freundliche Sinnesart des Dr. Stiles, des kongregationaliſtiſchen Paſtors in Newport, ſchätzten, erſuchten ſie dieſen einen Freibrief zu entwerfen, in Übereinſtimmung mit dem Plane, über den man ſich geeinigt hatte. Stiles ſtellte die Urkunde auf, aber weit mehr zu Gunſten ſeiner eigenen Denomination, als die Förderer des Planes beabſichtigten; die geſetzgebende Verſammlung ſtand auf dem Punkte dieſes unbefugte Schriftſtück gutzuheißen, als ein Baptiſt den wahren Charakter desſelben gerade noch rechtzeitig entdeckte, ſo daß das Geſuch zurückgezogen werden konnte. Nun ſandte die Philadelphiagemeinſchaft den Paſtor Samuel Jones nach Rhode Island, damit derſelbe in dieſer Angelegenheit die Intereſſen der Baptiſten vertrete; ein neuer Freibrief wurde entworfen, welcher im Jahre 1764 von der Kolonialverſammlung angenommen wurde; er übertraf durch freigebige Fürſorge weitaus jede frühere Urkunde der Art. Der Vorſtand ſollte aus 36 bevollmächtigten Mitgliedern beſtehen, von dieſen ſollten ſtets 22 Baptiſten ſein, 5 Freunde (Quäker), 5 Angehörige der Epiſkopalkirche und 4 Kongregationaliſten. Der Präſident ſollte ſtets ein Baptiſt ſein. Neben dem Vorſtand ſollte ein Profeſſorenausſchuß mit dem Präſidenten an der Spitze die Oberaufſicht über alle Erziehungs- und Bildungsangelegenheiten haben, ſowie das Recht, akademiſche Würden zu verleihen. Der nachfolgende Abſchnitt des Freibriefes iſt ganz beſonders bemerkenswert: „In dieſer freien allgemeinen Lehranſtalt ſollen niemals religiöſe Unterſchiede anerkannt werden; im Gegenteil ſollen alle ihre Mitglieder ſtets und zu allen Zeiten volle, freie, unumſchränkte, ununterbrochene Gewiſſensfreiheit genießen: ferner ſollen die Stellungen der Profeſſoren, Lehrer und aller anderen Beamten, ausgenommen die des Präſidenten, ſämtlichen proteſtantiſchen Glaubensgemeinſchaften frei und offen ſtehen: ferner, Jünglinge aller Denominationen ſollen und können frei und gleich zugelaſſen werden zu allen Vorteilen, Würden und Ehren der Univerſität; während ihres Aufenthaltes in der Univerſität ſollen ſie die gleiche freundliche und ehrenhafte Behandlung erfahren; den Gegenſtand des öffentlichen Unterrichts bilden die Wiſſenſchaften; die konfeſſionellen Unterſchiede ſollen in ihm keinen Platz finden; dagegen dürfen alle religiöſen Streitfragen frei ſtudiert und geprüft werden; auch vom Präſidenten, von den Profeſſoren, und Lehrern, den Jünglingen der verſchiedenen kirchlichen Gemeinſchaften eigens dargelegt werden. Manning war einer der erſten Bevollmächtigten, welcher in dem Freibriefe erwähnt wurde, mit einer Anzahl der angeſehenſten Bürger der Kolonie und dieſen wurden bald darauf die Namen mehrerer Baptiſtenprediger der anderen Kolonien hinzugefügt. Manning wurde nicht ſofort zum Präſidenten ernannt, aber man meinte, er ſolle nach Rhode Island ziehen, um dort die Erziehungsarbeit zu fördern ſo viel er könne, während die Sammlung der Mittel für Ausſtattung und Dotation noch im Gange war. Als zu Warren ein Paſtorat frei war, wurde er dort im Jahre 1764 als Prediger angeſtellt; er gründete nun eine lateiniſche Schule, von der er hoffte, ſie werde ſich zu der Univerſität entwickeln, für welche man das Privilegium erhalten hatte. Im Jahre 1765 wurde er, bei Gelegenheit der zweiten Zuſammenkunft der Korporation, in aller Form zum Präſidenten der Univerſität, Profeſſor für Sprachen und andere Unterrichtszweige ernannt, mit Vollmacht, in dieſen Eigenſchaften in Warren und anderswo thätig zu ſein. In der Abſicht, die Baptiſten Neu-Englands zu vereinigen und ihnen durch vereinte Anſtrengung die religiöſe Freiheit zu ſichern, die den Baptiſten in Maſſachuſetts und Connecticut immer noch eigenſinnig vorenthalten wurde, arbeitete Manning außer an dem erzieheriſchen Werke, an das er die Hand gelegt hatte, aufs eifrigſte an der Bildung einer Verbindung von Baptiſtenkirchen, nach dem Muſter der Philadelphiagemeinſchaft. Doch waren die Kirchen Neu-Englands höchſt argwöhniſch gegen alles, was möglicherweiſe die gemeindliche Unabhängigkeit einſchränken konnte; die meiſten von ihnen hielten ſich deshalb lange von der Vereinigung fern, welche im Jahre 1767 ihre erſte Zuſammenkunft in Warren hielt. Durch Mannings mühevolle Arbeit kräftigte ſich die Organiſation und wurde eine wichtige Kraft für die Förderung der baptiſtiſchen Sache in ganz Neu-England. Hand in Hand mit Iſaak Backus, Hezekiah Smith, Samuel Stillman und anderen kämpfte er durch dieſe Vereinigung und in anderer Weiſe gegen religiöſe Unduldſamkeit. Da in Neu-England während der amerikaniſchen Revolution (1774 u. w.) die Leiter der Verwaltung zu Gunſten der Unabhängigkeit eintraten, während die Baptiſten drohten, ſie würden in England Abſtellung der Beſchwerden fordern, die ihre Gemeinſchaft hatte, machte die Gewiſſensfreiheit in Neu-England viel weniger raſche Fortſchritte als in Virginien, wo zu den Vorkämpfern der revolutionären Sache Baptiſten gehörten, während die Verwaltung England treu war. Im Jahre 1769 wurde dem erſten Jahrgang an der Univerſität die akademiſche Würde erteilt, darunter war William Rogers, welcher als Prediger und Erzieher bedeutend wurde. Um die endgiltige Niederlaſſung der Univerſität bewarben ſich Providence und Newport. Jede Stadt bot 4—5000 Pfund und außerdem noch beſtimmte andere Vorteile. Providence erhielt den Vorzug, eine Entſcheidung, die die Baptiſten zu Newport und andere der Univerſität einigermaßen entfremdete. Die folgenden Jahre waren für Manning eine Zeit der äußerſten Anſtrengung. Er wurde Prediger an der erſten Kirche zu Providence und die Univerſitätsarbeit führte er leider mit zu geringer Unterſtützung. Die Beſchaffung der Gebäuden für die Univerſität und die Kirche, die Anſtrengungen, Dotationen und Ausſtattung zu ſichern, müſſen ſeine Kräfte ſehr mitgenommen haben, Agenten wurden durch alle Kolonien geſchickt um Geld zu ſammeln, beträchtliche Summen kamen zuſammen, beſonders in den mittleren und ſüdlichen Kolonien. Manning trat in Briefwechſel mit leitenden Männern bei den engliſchen Baptiſten, Ryland, Wallin und Rippon und erhielt durch dieſe beträchtliche Hilfe. Sein Briefwechſel mit ihnen zeigt, daß Manning die drohende Revolution aufs tiefſte beklagte und daß er ernſtlich eine friedliche Beilegung der Differenzen wünſchte, welche zwiſchen der engliſchen Regierung und den amerikaniſchen Kolonien entſtanden waren. Der Ausbruch der Revolution brachte die Zuflußquelle im In- und Auslande zum Verſiegen; während mehrerer Jahre wurde die Erziehungsarbeit eingeſtellt und die Gebäude zu Militärzwecken benutzt. Bald nach Beendigung des Krieges wurde die Arbeit wieder aufgenommen, aber der Zuſtand des ausgeſogenen Landes machte raſche Fortſchritte unmöglich. Ein freundſchaftlicher Briefwechſel mit engliſchen Baptiſtenpredigern, welche in ihrer Geſamtheit den Kampf der Amerikaner begünſtigt hatten, wurde wieder eröffnet und ihr Intereſſe für die Univerſitätsarbeit neu belebt. Im Jahre 1786 wurde Manning von der Generalverſammlung von Rhode Island erwählt, den Staat auf dem Kongreß der Konföderation zu vertreten. Während des Krieges und nach demſelben hatte er die intimſten Beziehungen zu vielen Anführern der Revolution. Durch ſeine Erziehung, ſeine Gelehrſamkeit, ſeine auffallende, einnehmende Perſönlichkeit machte er Eindruck, wo er nur immer erſchien. Bis wenige Monate vor ſeinem Tode ſetzte er mit bemerkbarem Erfolge ſeine paſtorale Arbeit fort. Als Erzieher legte er den feſten Grund zu der Errichtung der Univerſität, welche nachmals die aufs vollkommenſte ausgeſtattete Brownuniverſität werden ſollte und welche der Pionier war unter den amerikaniſchen Baptiſtenuniverſitäten und Hochſchulen, von denen es jetzt eine große Anzahl giebt, unter welchen ſie jedoch keineswegs die größte iſt. Manning gehörte zu den beredteſten Predigern ſeiner Zeit, mit ſeinen erbauenden Predigten machte er tiefen Eindruck auf die Hörer. Seine veröffentlichten Briefe und Schriften kennzeichnen ihn als eleganten, feingebildeten, vollendeten Schriftſteller. Seine theologiſchen Anſichten ſind mäßig calviniſtiſch. Er ſtarb im Jahre 1791. **Albert Henry Newman.**

Manſi, Johann Dominicus, geſt. 1769. — Litteratur: Fr. Sarteſchi, De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei, Romae 1753, p. 345—358; Die von M.s Ordensgenoſſen P. Franceschini verfaßte Biographie (m. Portr.), abgedruckt in Manſis conc. coll. ampl. t. XIX (1774), p. IX—LI; Dominic Pachi, Vita J. D. M. (mit Portr.), in Jo. Alb. Fabricii Bibl. lat. med. et inf. act., Flor. 1858, Tom. I, p. XI—XIX; H. Quentin (Bénédictin de Solesmes), J. D. Mansi et les grandes collections conciliaires (Par. 1900), 272 S. 8°; angez. v. G. Krüger, Allg. Z. 1900, Beil. 198, und ThLZ 1901, Nr. 2, ſowie von H. Finke, Lit. Rundſchau 1902, Nr. 2.

J. D. Manſi, gelehrter italieniſcher Prälat, geb. zu Lucca den 16. Februar 1692, 1765 Erzbiſchof ſeiner Vaterſtadt, geſt. den 27. September 1769. Der letzte Sproß einer alten patriziſchen Familie, trat Manſi 1708 in die congregatio Matris Dei (Profeß

15. Auguſt 1710) und entwickelte lebenslang eine unendlich reiche und vielſeitige theologiſche Thätigkeit als Lehrer und Schriftſteller. Seine litterariſchen Produkte ſind teils eigene Arbeiten, teils neue, verbeſſerte und vermehrte Ausgaben fremder berühmter Werke. Neudrucke beſorgte er von Cäſar Baronius' Annales ecclesiastici mit der Fortſetzung des Raynaldus und der Kritik des Pagi (Lucca 1738—1756, 38 Bde, ſ. oben Bd II S. 417,43), von Alex. Natalis' und von Graveſons Historia ecclesiastica, von Reiffenſtuels und ſpäter von P. Laymanns Theologia moralis, von des Thomaſſinus Vetus et nova ecclesiae disciplina, von Pii II. olim Aeneae Sylvii orationes politicae et ecclesiasticae (2 voll. 1755—1757), von den Miscellanea Stephani Baluzii (1761—1764), von J. A. Fabricius' Bibliotheca latina med. et inf. aetatis (Patav. 1754; Florent. 1858), von Gabr. Grammatica's Diario sacro delle chiese di Lucca, von Fiorentinis Memorie della gran Contessa Matilda u. a. Von ſeinen eigenen Arbeiten iſt zu nennen der Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis, womit er 1724 ſeine litterariſche Thätigkeit eröffnete, die lateiniſche Überſetzung von Calmets verſchiedenen exegetiſchen Schriften, die oftmals gedruckte Epitome doctrinae moralis et canonicae ex constitutionibus . . . Benedicti XIV., die zuerſt in ſeiner Ausgabe von Reiffenſtuels Moraltheologie (1758) ſteht. Manſis Hauptthätigkeit aber, die ihn berühmt machte, liegt in ſeiner Beſchäftigung mit den Konzilien der chriſtlichen Kirche. 1746 ſchrieb er die chronologiſche Unterſuchung De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium caeterorumque in causa Arianorum, die er in Replik und Duplik gegen Mamachi verteidigte; bald darauf veröffentlichte er, als Supplement zu Labbe-Coſſart-Coletis Konzilienſammlung, ſechs Foliobände: Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nova (Lucae 1748—1752), welche, abgeſehen von 320 Papſtbriefen, die Akten von 200 bisher überſehenen Konzilien und kurze Angaben über 380 Verſammlungen, deren Akten verloren ſind, dem Coletiſchen Werke hinzufügten. Dieſes Supplement nun war für den venetianiſchen Drucker Ant. Zatta die Veranlaſſung, daß er M. aufforderte (wie Nic. Coleti in ſeiner Ausgabe der Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, 21 Bände, 1728—33, die vorausgegangene, gleich betitelte Sammlung von Labbe und Coſſart [17 voll. 1671—72] mit Ergänzungen und den Noten des Baluze und Hardouin wiederholt hatte, ſeinerſeits) beide Werke (die nach kaum 10 Jahren vergriffene Sammlung von Coleti und ſein eigenes ſechsbändiges Supplementum dazu) in eines zu verſchmelzen unter Beifügung deſſen, was andere Publikationen, Abſchriften aus Handſchriften und Beiträge von Gelehrten weiter an Material lieferten. Die Kritik, welche Quentin in ſeinem oben genannten Werk an Manſis Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (31 Foliobände, Flor. et Venetiis 1759 bis 1798) übt, mag ſachlich meiſt berechtigt ſein: und doch hätte man froh ſein dürfen, alle Konzilsakten in der Amplissima beiſammen zu haben, wenn dieſe Ausgabe zu Ende geführt worden wäre. M. hatte das vollſtändige Druckmanuſkript im Jahre 1765 an Zatta geliefert; als er 1769 ſtarb, waren die erſten 14 Bände gedruckt und ausgegeben; das Erſcheinen der weiteren 17 Bände zog ſich faſt 30 Jahre hin; mitten in den Akten des Konzils von Florenz (1439) blieb das Unternehmen, das natürlich auch keine Regiſter hat, mit dem 31. Band, col. 1120, ſtecken. — Der getreue (anaſtatiſche) Fakſimile-Neudruck, welchen der Pariſer Buchhändler H. Welter von M.s Konzilienſammlung veranſtaltet (vom Sept. 1900 bis jetzt, März 1902, ſind Band 1—18 und 31. 32 erſchienen), wird wenigſtens dieſen Mängeln abhelfen und in fünf weiteren Fakſimile-Bänden die Collectio bis 1720 fortführen, wo die Coleti aufhörten (nämlich Band 31^{B}, 32—34 = Coleti 18 Schluß und 19—21, ſowie Bd 35 = Manſis Suppl. 5. 6; Bd 31^{B} = col. 1121—1998 und 32, fakſimiliert von Coleti Bd 18, col. 607 ff. und Bd 19, ſind bereits erſchienen). Der „fortgeſetzte Manſi", der die Konzilien ꝛc. bis zum Schluß des 19. Jahrhunderts in den Bänden 36—45 umfaſſen ſoll, wird typographiſch hergeſtellt, iſt aber hier nur wegen der geplanten umfaſſenden Regiſter zu erwähnen. **G. Laubmann.**

Manſionaticum ſ. Abgaben Bd I S. 93,48—60.

Manuel, Niklaus, geſt. 1530 (?). — Die älteſten Nachrichten über Niklaus Manuel verdanken wir der Berner Chronik ſeines Zeitgenoſſen Valerius Anshelm. 1742 fand Manuel einen Biographen an dem Berner Profeſſor Samuel Scheurer, der in ſeinem „Berneriſchen Mauſoleum" das fünfte Stück „dem Leben und wichtigen Verrichtungen Niclaus Manuels" widmete. „Die Reformatoren Berns im XVI. Jahrhundert" von G. J. Kuhn ſind nur eine Umarbeitung des Mauſoleums. Ungedruckt blieben bis jetzt „Niclaus Manuels des Venners

Comödien, Lieder und andere Schriften ſatyriſchen Inhalts“ von Rudolf Gabriel Manuel (1819). Bahnbrechend für Manuel iſt die Monographie Karls von Grüneiſen († 28. Febr. 1878): „Niclaus Manuel, Leben und Werke eines Malers und Dichters, Kriegers, Staatsmanns und Reformators im ſechzehnten Jahrhundert“, Stuttgart und Tübingen 1837. Dr. Rettigs Berner Kantonsſchulprogramm von 1862: „Ueber ein Wandgemälde von Niklaus Manuel und ſeine Krankheit der Meſſe“, polemiſiert teilweiſe gegen Grüneiſen. Eine philologiſche Meiſter- und Muſterarbeit, 1878 in der „Bibliothek älterer Schriftwerke der deutſchen Schweiz und ihres Grenzgebiets, herausgegeben von Jakob Bächtold und Ferd. Vetter“, als II. Band erſchienen, iſt „Niklaus Manuel, herausgegeben von Dr. Jakob Bächtold“, Frauenfeld, Verlag von J. Huber. Als „Zugaben“ bringt dieſes Werk auch die teilweiſe gekürzten Dichtungen von Niklaus Manuels Sohn Hans Rudolf Manuel und die anonyme „Badenfahrt guter Geſellen“. Das anziehende, friſche Spiel desſelben von der trunkenen Rotte, die den edlen Wein vor Gericht verklagt, hat neuerdings Th. Odinga herausgegeben: „H. R. Manuel, Das Weinſpiel. Faſtnachtsſpiel 1548.“ (Neuere deutſche Litteraturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts. Hrsggben. v. W. Braune Nr. 101/2), Halle a/S., Niemeyer. Die Litteratur über Niklaus Manuel hat ſich in neuerer Zeit bedeutend vermehrt; namentlich bringen die 7 Jahrgänge der „Jahresberichte für neuere deutſche Litteraturgeſch.“, hrsgeg. v. Julius Elias, Max Herrmann, Siegfried Szamatólski, Max Osborn, Wilh. Fabian u. C. Alt, Stuttgart u. Leipzig bei Göſchen und Berlin bei B. Behr (E. Bock), ſeit 1890 in einer Reihe von Beſprechungen eine Fülle neuen Stoffs. Von neueren Werken und größeren Artikeln ſind zu nennen: B. Händcke, Nikolaus Manuel Deutſch als Künſtler. Frauenfeld, Huber 1889, und dazu H. Janitſchek, Repertorium der Kunſtwiſſenſchaft, 13 S. 483/7; G. Tobler, Thüring Frickers Teſtament, Berner Tag-Bl. 41, S. 56—76; Blöſch, Albrecht von Stein, AdB S. 596 bis 599; R. Froning, Das Drama der Reformationszeit, DNL, Bd XXII, St., Union 1895; J. Bolte, Niklaus Manuels Satire om den ſyge Meſſe ꝛc. af S. Birket Smith (Kjöbenhavn 1893), Zeitſchrift für deutſche Philologie 28, 399—400; Armand Streit, Geſchichte des berniſchen Bühnenweſens vom 15. Jahrh. bis auf unſere Zeit ꝛc. Erſter Band, Bern 1873; G. F. Rettig, Thüring Frickart und Niklaus Manuel, Großvater und Enkel, (Archiv für Schweizer Geſch. NF 1878—1881, 3, 96—104; ebenda S. 136—139 Jac. Bächtolds Entgegnung); Schweizeriſche Schauſpiele des 16. Jahrh. Bearbeitet durch das deutſche Seminar der Zürcher Hochſchule unter Leitung von Jak. Bächtold, Frauenfeld 1891 u. 1893. J. Hubers Verlag. Ueber Nik. Manuels ſämtliche Dichtungen, Titel und Drucke findet ſich bei Gödeke, Grundriß zur Geſchichte der deutſchen Dichtung 2^2 S. 338—341, alles Nötige in ausführlicher Weiſe.

Niklaus Manuel iſt gleich Hutten eine der vielſeitigen Perſönlichkeiten, welche das in der Reformation zu Ende gehende Mittelalter aufzuweiſen hat. Manuels Name hat einen Platz in der Geſchichte der deutſchen Malerei, der Volksdichtung, des Dramas und der Satire. Auch in der politiſchen Entwickelung ſeiner Vaterſtadt Bern und in den damaligen Verwickelungen der Schweiz nimmt er, wenn auch nur auf kurze Zeit, eine höchſt wichtige Stellung ein. Am bedeutſamſten aber iſt ſein Verhältnis zu dem kirchlichen Umſchwung jener Zeit. Wie unter den damaligen geiſtigen Größen Deutſchlands Hutten der genialſte Bundesgenoſſe Luthers, ſo war Manuel Zwinglis populärſter Bundesgenoſſe in der deutſchen Schweiz. Kampf gegen Rom war die Loſung des Tages. Dieſem Kampf diente bis zu erkämpftem Sieg unentwegt Manuels übermütiger Pinſel, ſeine ſatiriſche Feder und ſein volkstümliches Wort. Seiner Volkstümlichkeit vor allem dankte er ſeine Erfolge. Durch ſie wurde er der geiſtige Vater, der Hauptbeförderer und der Mitvollender der Reformation in Bern.

Die Familientradition der Manuel von Bern iſt ſagenhaft, und der Begründer des Geſchlechtes ſcheint erſt Niklaus Manuel ſelbſt zu ſein. Dem Geſchlechte der Aleman entſtammend, um 1484 in Bern geboren und daſelbſt erzogen, war Niklaus Manuel nach Bächtold der voreheliche Sohn der Margarete Frickart, des Stadtſchreibers Dr. Thüring Frickart illegitimer Tochter, welche ſpäter den Berner Weibel Hans Vogt heiratete und wie ihr Vater im höchſten Alter ſtarb. Manuels Vater war Emanuel Aleman, Apotheker in Bern. Von ihm trug der Sohn neben den Vornamen Niklaus und Manuel bis zu ſeiner Verheiratung mit Katharina Friſching 1509 den Zunamen Aleman, nannte ſich aber nachher als Künſtler Deutſch; daher ſein Malerzeichen N. M. D., d. h. Niklaus Manuel Deutſch. Jn ſeinem anderweitigen öffentlichen Auftreten heißt er dagegen nur Niklaus Manuel. R. Wuſtmann (Briefe Nik. Manuels: Zeitſchrift für Kulturgeſchichte 3, S. 145 bis 196) hält dagegen N. M. für den ehelichen Sohn des Joh. Manuel de Alamannis und die Familie Alemann für identiſch mit der Familie Manuel. Die auf deutſches Gebiet übergeſiedelten Glieder der Familie ſollen ſich zur Unterſcheidung von dem zurückgebliebenen welſchen Teile derſelben „de Alemannis d. h. von den Deutſchen“ beigenannt haben. Bis 1522 lebte Nik. Man. faſt ausſchließlich der Kunſt. Von Haus aus Maler, arbeitete er zugleich als Holzſchneider und Bildſchnitzer und übernahm ſogar architektoniſche Aufgaben wie den Bau des Netzgewölbes im Chor des Berner Münſters, ſcheint aber niemals eine regelmäßige Schule durchgemacht, ſondern als Autodidakt ſeinen eigenen Weg verfolgt zu haben. Manche ſeiner Kunſtſchöpfungen erinnern noch in ſeinen letzten Lebensjahren an einen geiſtreichen Dilettanten. Janitſchek betont daher Händcke gegenüber mit Recht, die Aufgabe, Manuels künſtleriſche Entwickelung in wohlbegrenzte Perioden unter dem Einfluß von A. Dürer und Hans Fries, dann von Hans Baldung und endlich von Holbein zu faſſen, ſei von ihm, weil unlösbar, ungelöſt geblieben. Abgeſehen von Anshelm erwähnt Manuels als eines Malers 1679 Joachim Sandrart und 1742 Samuel Scheurer. Aber erſt Grüneiſen hat ihn 1837 auch in dieſer Richtung zu Ehren gebracht. Von den wenigen auf uns gekommenen Originalwerken Manuels beſitzt die vorzüglichſten das Muſeum der Stadt Baſel (vgl. Salomon Vögelin bei Bächtold p. LIX—CXX). Neuerdings hat B. Händcke das Material nicht unweſentlich vermehrt und bietet charakteriſtiſche Proben in vorzüglicher Wiedergabe.

Neben der künſtleriſchen Ader rührte ſich in dem lebhaften Geiſt Manuels wohl auch ſchon frühe der poetiſche Humor, den ſeine ſpäteren Dichtungen atmen. So verfaßte er um 1515 „Sprüche“ zu ſeinem an der Kirchhofsmauer des Berner Predigerkloſters ausgeführten Totentanz. Aber ernſtlich griff er erſt kurz vor 1522 zur Feder. In den Faſten dieſes Jahres wurden nämlich, während er, wahrſcheinlich infolge häuslicher Bedrängniſſe, als Feldſchreiber mit dem biderben, „friſchen und kühnen“ Söldnerführer Albrecht von Stein über den Simplon ſtieg, um mit den eidgenöſſiſchen Söldnern Franz I. von Frankreich Mailand zurückzuerobern, von Bürgersſöhnen in Bern zweimal (25. Februar und 5. März) ſeine Faſtnachtsſpiele: „Vom Papſt und ſeiner Prieſterherrſchaft“ und „Von Papſts und Chriſti Gegenſatz“ aufgeführt; Spiele, welche nach Anshelm eine derartige Wirkung auf das Volk ausübten, daß in Glaubensſachen zu Bern fortan faſt niemand mehr die Autorität des Lauſanner Biſchofs unbedingt anerkannte und der Berner Rat die freie Predigt des Evangeliums geſtattete. So bekam Manuels Freund, der Prediger Berchtold Haller, freie Hand. Es iſt in den ungekünſtelten Dialogen dieſer Spiele und den damit verbundenen Aufzügen die ganze Jämmerlichkeit und Schmach der damaligen kirchlichen Zuſtände und Amtsperſonen und ihr Gegenſatz zu der heiligen Einfalt und ſtillen Würde des Herrn und ſeiner Jünger, auch das Bedürfnis einer Beſſerung ſo klar, ſo kräftig und ſo witzig, freilich mit Untermiſchung nicht nur plumper, ſondern ſogar ſchmutziger Scherze, dargeſtellt, daß ſich die von Anshelm geſchilderte großartige und weitgehende Wirkung leicht begreifen läßt.

Die oben erwähnten häuslichen Bedrängniſſe ſcheinen mit dem Teſtament von M.s unliebevollem Großvater, dem 1519 verſtorbenen berühmten Berner Stadtſchreiber Thüring Frickart, dem Verfaſſer des „Twingherrenſtreits“, zuſammenzuhängen. Manuel war in dem Vermächtnis mit ſeiner Mutter ſo ſpärlich bedacht, daß er dasſelbe anfocht und damit auch Erfolg hatte.

Auf dem italiſchen Feldzug nahm Manuel an der Erſtürmung von Novara und an der Niederlage ſeiner Landsleute bei Bicocca (27. April 1522) Anteil. Nach ſeiner Heimkehr dichtete er das „Bicoccalied“, eine höhniſche Erwiderung auf das ſiegestrunkene Spottlied eines Landsknechts. Schon 1512 war Manuel in den großen Berner Rat gewählt worden; 1523 wurde er Landvogt in Erlach. Die aus der Erlacher Zeit ſtammenden Briefe, der Familie Herman aus Bern, einem Seitenzweig der Familie Manuel, gehörig, „geben ein prächtiges, unmittelbares Spiegelbild von dem Weſen und Charakter des Dichters, Malers und Staatsmanns N. M.“ In Erlach entſtanden ferner 1525 der kleine, aber zu den beſten Erzeugniſſen der Reformationsſatire gehörende „Ablaßkrämer“; 1526 das poetiſch am wenigſten bedeutende Geſpräch „Barbali“, ein Proteſt aus dem Volk gegen die Frauenklöſter und eine Frucht der eifrigen Lektüre von Luthers Bibelüberſetzung; und 1527 „Ecks und Fabers Badenfahrt“, ein Spottlied auf die Disputation von Baden und beſonders auf Dr. Eck. Seit dieſer Disputation drängte (1526) in Bern alles zur Entſcheidung. Haller ſchaffte die Meſſe ab und erhielt, als ſich ihm ſechs Zünfte der Stadt anſchloſſen, die Prediger Wilhelm Farel und Franz Kolb zu Gehilfen. Die Gegner der Reformation, die Stein, Mülinen und Erlach, verloren ihre Sitze in den Räten. Endlich im Januar 1528 kam es zur Berner Disputation, bei welcher der Vogt von Erlach das Amt eines Rufers oder Herolds verſah, in deſſen Ausübung derſelbe am 13. Januar in den lebhaft erhitzten Streit über die päpſtlichen Satzungen zwar gemäßigt und würdevoll, aber ſo energiſch eingriff, daß die Ordnung während der ferneren Verhandlungen nicht mehr geſtört wurde. Dieſe Disputation entſchied im Februar 1528 den

Sieg der Reformation in Stadt und Landſchaft Bern. Manuel aber verfaßte in jenen bewegten Tagen ſeine zwei proſaiſchen, von Ironie und Sarkasmus nur ſo ſprühenden Satiren „Krankheit“ und „Teſtament der Meſſe“, und weil das Volk mit Schmuck und Bildern im Münſter gar zu unſäuberlich verfuhr, ſeine „Klagred der armen Götzen“ (Heiligenbilder). In dieſen Satiren hat man nicht mit Unrecht den Vorläufer Fiſcharts erkannt. Oſtern 1528 trat Manuel in den kleinen Rat, d. h. in die Staatsregierung von Bern ein. Der Kunſt iſt er damit ſo gut wie entriſſen, und auch der Dichter verſtummt in dem Staatsmann allzu früh. Manuels Leben iſt von jetzt an ein beſtändiges Hin- und Herreiſen von Ort zu Ort, ohne Raſt, ohne Ruhe. Zwiſchen den Jahren 1528 und 1530 vertritt er auf mehr als 30 Tagſatzungen und Konferenzen die Sache der Reformation und Berns, erſcheint als Schiedsmann in gemeineidgenöſſiſchen Streitigkeiten oder wirbt der neuen Lehre treulich neue Freunde. Überall fand ſeine Beſonnenheit und Milde Anerkennung. Am 29. Mai 1528 wurde er auch Mitglied des Chorgerichts, das ſich mit der Organiſation der neuen kirchlichen Verhältniſſe beſchäftigte, den ſittlichen Zuſtand der Gemeinde überwachte und Eheſtreitigkeiten, deren es gerade damals viele gab, zu ſchlichten hatte. Dem letzteren Gegenſtand iſt Manuels letzte Dichtung „Elsli Tragdenknaben und Uly Rechenzan“ oder „das Chorgericht“ entnommen, ein flottes Faſtnachtsſpiel für 1530, zugleich das einzige ohne ausgeſprochene ſatiriſche Tendenz gegen die römiſche Kirche. Sebaſtian Brants Einfluß auf Manuel iſt in demſelben unverkennbar. Im Herbſt 1528 rückte Manuel in die Stelle eines „Venners zu Gerbern“ vor. Die Zünfte zu Pfliſtern, Gerbern, Metzgern und Schmieden repräſentierten in Bern ſeit der Mitte des 14. Jahrhunderts in vier Geſellſchaften die verſchiedenen Stadtviertel. Die aus dieſen Zünften gewählten vier Venner trugen als Anführer die Banner ihrer Quartiere ins Feld, wie dies Manuel 1529 zweimal im erſten Kappelerkrieg that, deſſen Frieden er mitunterzeichnete, fungierten daneben als Richter und nahmen an der Staatsverwaltung Anteil. Mitten in dieſer ſegensreichen Thätigkeit ſtarb Manuel unerwartet ſchnell am 30. April 1530, nach Gödeke am 20. April 1536. Der etwas zartgebaute Mann erlag den Anſtrengungen und Aufregungen der Jahre 1528—1530. Satire und Polemik bilden Kern und Weſen von Manuels Dichtungen. Doch entbehren dieſelben zarter und ſinniger Stellen durchaus nicht. Daß der Witz derb, oft überderb iſt, liegt im Charakter der Zeit, über die ſich Manuel um ſo weniger zu erheben vermochte, als ihm eine höhere, klaſſiſche Bildung durchaus abgeht. Dr. **Liſt.**

Manus mortua ſ. Amortiſation Bd I S. 460, 9.

Maon iſt nach Joſ 15, 55 ein Ort auf dem Gebirge Juda, der ſchon unter Judäa Bd IX, 569, 35 ff. beſprochen worden iſt. Daſſelbe Wort מָעוֹן findet ſich Ri 10, 12 am Schluß einer Reihe von Völkernamen, neben denen die Erwähnung eines Ortes wie M. auffällt. Da der Text von V. 11 f. auch ſonſt verletzt iſt, ſo hat man neuerdings faſt allgemein, auf Grund der von den beſten Zeugen der LXX gebotenen Lesart *Μαδιαμ*, in V. 12 מִדְיָן = Midianiter (ſ. den betr. A.) für מָעוֹן eingeſetzt (vgl. Moore, Budde und Nowack z. St.). Die Spur eines anderen Ortes oder Gebietes M. ſteckt in dem Namen der Meuniter, die 1 Chr 4, 41; 2 Chr 20, 1 und 26, 7 erwähnt werden. An der erſten Stelle wird erzählt, daß zur Zeit des Königs Hiskia von Juda die Simeoniten von Gerar aus — ſo iſt V. 39 nach LXX für Gedor zu leſen — die Meuniter und andere Nomaden beſiegt und vernichtet hätten. In 2 Chr 20, 1 erſcheinen die Meuniter — ſtatt הָעַמּוֹנִים iſt an der Hand der LXX zu leſen הַמְּעוּנִים — als Bundesgenoſſen der Moabiter und Ammoniter in dem Kampfe gegen den König Joſaphat von Juda (um 860 v. Chr.); V. 10 und 22 werden ſie als die Leute vom Gebirge Seir, V. 23 als die Bewohner Seirs bezeichnet; Joſephus nennt ſie Antiq. IX 1, 2 Araber; der Angriff erfolgt von Süden her über Engedi V. 2, der Zuſammenſtoß in der Nähe von Thekoa V. 20 und der Ebene (von) Beraka V. 26 (Luther mit Aufnahme des Wortſpiels Lobethal). Endlich werden 2 Chr 26, 7 die Meuniter in Verbindung mit den Philiſtern und den Arabern von Gur Baal (?) genannt, gegen die der König Uſia von Juda (um 750 v. Chr.) ſiegreich gekämpft habe. Dieſe Angaben, die der Chroniſt offenbar aus uns nicht mehr zugänglichen Quellen geſchöpft hat, weiſen demnach auf ein Volk oder einen Stamm der Meuniter hin, der in der Zeit von 860—700 v. Chr. das Reich Juda von Süden her wiederholt angreift und auf dem Gebirge Seir (ſ. Edom Bd V, 164) ſeine Heimat gehabt haben ſoll. Dieſes letztere Merkmal hat dazu geführt, die Meuniter mit dem heutigen Orte maʿān 25 km öſtlich (ſüdöſtlich) von Petra zuſammenzuſtellen und unter ihnen die zu dieſer Stadt Maon gehörigen Leute zu verſtehen (vgl. Fr. Buhl, Geſchichte der Edomiter, 40—42). Die Meuniter, die Esr 2, 50; Neh 7, 52 unter den Nethinim genannt werden, würden dann die Nachkommen ſolcher ſein, die in den Kriegen mit Juda in Gefangenſchaft gerieten und zu Sklavendienſten am Tempel (Ez 44, 7) beſtimmt wurden. Doch bleibt bei dieſer jetzt vielfach vertretenen Meinung auffallend, daß die Leute eines zu Edom gehörigen Ortes ſo ſelbſtſtändig in der Geſchichte auftreten und als mächtige Bundesgenoſſen neben Moab und Ammon genannt werden. Daher verdient die neuerdings wiederholt ausgeſprochene Vermutung erwähnt zu werden, daß in den Meunitern das alt-arabiſche Handelsvolk der Minäer zu erkennen ſei. Zu ihrer Stütze läßt ſich geltend machen, daß das Kethib 1 Chr 4, 41 מְעִינִים lieſt und die LXX in allen Stellen der Chronik für Meuniter *Μιναῖοι, Μειναῖον.* ſetzen. Die Geſchichte dieſer Minäer liegt noch ſehr im Dunkeln. Strabo erwähnt ſie XVI 4, 2 nach Eratoſthenes, und Ed. Glaſer nimmt in ſeiner Skizze der Geſchichte und Geographie Arabiens II (1890) 14 f. 21 ff. 450 f. an, daß das Reich der Minäer ſchon von den Sabäern zerſtört worden ſei, und daß die Bibel nur noch einzelne minäiſche Stämme und den Geſamtnamen der Minäer kenne. Von dieſem Geſichtspunkt aus iſt es möglich, auch in Ri 10, 12 Maon (richtiger Maïn: מָעִין ſtatt מָעוֹן) den Namen der Minäer zu finden. Gegen Ed. Glaſer wendet ſich Sprenger in ZdmG Bd 44, 505 ff. Winckler und Hommel ſuchen auch das nordarabiſche Land Muṣri mit den Minäern in Verbindung zu bringen. Vgl. Winckler, Mt der Vorderaſiatiſchen Geſellſchaft 1898, 1; Keilinſchriften und Altes Teſtament³ (1902) 140 ff.; Hommel, Aufſätze und Abhandlungen (1892), 3. 273 ff. **Guthe.**

Maphrian ſ. Jakobiten Bd VIII S. 569,4 ff.

Mara ſ. Wüſtenwanderung.

Maranus, Prudentius, geſt. 1762. — Litteratur: Taſſin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 741—749 (deutſche Ausg. II, 541—553).

Prudentius Maranus, gelehrter franzöſiſcher Benediktiner, geb. 14. Oktober 1683, 1703 Mitglied der Kongregation des hl. Maurus, zu deren bedeutendſten Zierden er gehört, 1734 wegen ſeiner Agitation gegen die Bulle Unigenitus aus der Abtei Saint-Germain des Prés, dem Centrum mauriniſcher Gelehrſamkeit, verwieſen, einige Jahre ſpäter aber nach Paris zurückgekehrt, geſt. 2. April 1762. Zeugniſſe von gründlichem dogmatiſchen und kirchengeſchichtlichen Wiſſen hat er ſowohl in eigenen Schriften als beſonders in umfaſſenden und erſchöpfenden Einleitungen zu kritiſchen Ausgaben griech. und lat. Kirchenväter hinterlaſſen. Drei Maurinereditionen ſchloß er nach dem Tode ihrer urſprünglichen Bearbeiter ab und prägte ihnen den Stempel ſeines Geiſtes auf. 1720 beſorgte er die Herausgabe von Cyrilli Hieros. Opera ed. A. A. Touttée († 1718), denen er eine kurze Lebensbeſchreibung Touttées vorausſchickte; 1726 erſchien die von Baluzius († 1718) begonnene, erſt jetzt durch Hartels Text (Wien 1868—71) antiquierte, Ausgabe von Cyprians Werken, von denen Baluze die opera genuina bearbeitet hatte (manche ſeiner hyperkritiſchen und ſchismatiſch klingenden Noten merzte M. aus), während M. die kritiſche Herſtellung der spuria beſorgte und außer einer praefatio eine grundlegende vita Cypriani beifügte. Die Ausgabe von Basilii Caesar. opera omnia, von welcher Jul. Garnier 1721—1726 die beiden erſten Bände veröffentlicht hatte, ſchloß M. 1730 mit dem dritten Bande ab, welcher die Briefe und Addenda et emendanda zu allen drei Bänden enthält. Seine bedeutendſte kritiſche Leiſtung aber ſind Justini philos. et martyris opera quae exstant omnia. Necnon Tatiani adversus Graecos oratio, Athenagorae legatio pro Christianis . . . Hermiae irrisio gentilium philosophorum . . cum mss. codicibus collata . . . opera et studio unius ex monachis congreg. S. Mauri (Paris 1742, fol.) mit den außerordentlich gründlichen „Prolegomena de Justino, Tatiano, Athenagora, Theophilo, Hermia“, welche Otto in ſeinem Corp. apolog. christ. IX, p. 33—330 wieder abdrucken ließ, während Mor. v. Engelhardt „Das Chriſtenthum Juſtins“ (Erl. 1878) S. 16—18 dieſelben ihrem Inhalt nach kritiſch analyſiert. Die ſelbſtſtändigen Schriften des M. verlohnt es ſich vollſtändig aufzuzählen, ſchon deshalb, weil er auf deren Titel ebenſowenig als bei den Väterausgaben ſich als Autor genannt hat. Es ſind aber folgende: 1. Dissertation sur les Semiariens (Par. 1722, 8⁰) zur Verteidigung der Touttéeſchen Einleitung ſeiner Cyrillausgabe von 1720. 2. Divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditione (Par. 1746, fol.; ſchöner Neudruck Wirceburgi 1859, 8⁰). 3. La divinité de Jésus-Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes (Par. 1751, 3 voll. 8°). 4. La doctrine de l'écriture et des pères sur les guérisons miraculeuses (1754, 8°). 5. Les grandeurs de Jésus Christ avec la défense de sa divinité, contre les PP. Hardouin et Berruyer, Jésuites (En France 1756, 8°). Briefe von M. an das Kloſter St. Emmeram ſ. bei J. A. Endres, Korreſpondenz der Mauriner (1899) S. 42—71. **G. Laubmann.**

Marbach, Johann, geſt. 1581. — Quellen außer den gedruckten, nicht ſehr zahlreichen (meiſt polemiſchen) Schriften M.s: Die Straßburger Kirchenordnung von 1598; Chriſtliche Leichpredigt auf M., gedruckt Straßb. 1612; Patriotiſche Gedenkrede von Georg Obrecht, Straßbg. 1659. Handſchriftliches Material das Diarium M.s im Thomasarchiv zu Straßburg, ebendaſelbſt und in der Basler Stadtbibliothek Briefe und Korreſpondenzen, wovon eine Anzahl abſchriftlich im Thesaurus Baumianus (Straßb. Univ.-Bibl.). Verlorene Manuſkripte ſind abgedruckt bei Fecht, historiae ecclesiasticae saec. XVI supplementum epistolis ad Marbachios consistens, Durlach 1683. Anderes Handſchriftliche, in deutſcher Ueberſetzung, bei Wilhelm Horning, Aus dem lateiniſchen Briefwechſel von Melanchthon, Brenz, Chemnitz u. a. mit Dr. Joh. M., Straßb. 1888. — Bearbeitungen: W. T. Röhrich, Geſch. der Reformation im Elſaß III, Straßb. 1832; Al. Schweizer, Die proteſtantiſchen Centraldogmen I, 1854, S. 418—470; C. Schmidt, Der Anteil der Straßburger an der Reformation in der Kurpfalz, drei Schriften M.s, Straßb. 1856; A. Trenß, Situation intérieure de l'église évang.-luthérienne de Strasbourg sous la direction de J. M., Strasb. 1857. Dasſelbe, mit Zuſätzen deutſch bearbeitet von F. A. Ihme in der ZlThK, 33. Jahrg., Leipzig 1872; A. Trenß, Zur Geſch. der Straßb. Kirche unter Dr. M. in Hornings Beiträge zur Kirchengeſchichte des Elſaſſes vom 16.—19. Jahrh., Straßb. 1886; derſ., Kampf der Straßb. luth. K. gegen die Sektierer unter M., ebenda 1887; derſ., Verhältnis d. ev.-luth. K. Straßb. zu der franz.-reform. Gemeinde unter Dr. M., ebenda 1887; Wilh. Horning, Ein Ausſpruch Dr. M.s über die Augsb. Konfeſſion, ebenda 1881; derſ., Joh. M., Haus- und Tiſchgenoſſe Luthers, ebenda 1881; derſ., Dr. M.s Lebenslauf und Verdienſte um die Kirche in Straßburg u. Umgegend, ebenda 1882; derſ., Dr. M.s Ausſprüche über Luther, ebenda 1883; derſ., Der junge M. in Wittenberg, ebenda 1883; derſ., Dr. M.s Verdienſte um Schule und Kirche in Zweibrücken und in der Pfalz, ebenda 1893; derſ., Dr. Johann Marbach, Beiträge zu deſſen Lebensbild, Straßb. [1887], mit Porträt; derſ., Kirchenhiſtoriſche Nachleſe, Straßb. 1891; R. Reuß, Notes pour servir à l'histoire de l'église française de Strasbourg 1538—1794, Strasb. 1880; Holtzmann, Art. M. in AdB Bd XX, 1884, S. 289 f.

M. wurde geboren den 14. April 1521 zu Lindau am Bodenſee, wo ſein Vater „Bürger und Bäcker" war. 1536 kam er nach Straßburg; er hörte Butzer öffentlich auf der Kanzel Gott Dank ſagen für die eben zu Stande gekommene „Wittenberger Konkordie". 1539 begab ſich M. zur Fortſetzung ſeiner Studien nach Wittenberg, wo er Luthers Haus- und Tiſchgenoſſe war zuſammen mit Matheſius. 1541 wurde M. ein Diakonat in Jena übertragen. Um ſich in der hebräiſchen Sprache zu vervollkommnen, begab er ſich noch in demſelben Jahre zu Paul Fagius nach Isny in Schwaben, promovierte am 16. Februar 1543 in Wittenberg zum Doktor und wurde in demſelben Jahre Nachfolger von Fagius in Isny, von Luther mit einem empfehlenden Zeugnis verſehen. Eine Predigt über das Amt der Schlüſſel brachte ihn in Konflikt mit dem Rat, und er folgte deshalb gern 1545 einem Ruf nach Straßburg, der Stätte ſeiner eigentlichen Lebensarbeit, wo er von 1545—1558 Pfarrer an der Nikolaikirche, ſeit 1546 Kapitelherr zu St. Thomä, ſeit 1549 Professor ordinarius und nach dem Tode Hedios (1552), deſſen rechte Hand er in den letzten Jahren geweſen, Präſident des Kirchenkonvents war. 1548 ſandten die Straßburger M. nach Wittenberg, um wegen des Interims ſich Rats zu erholen; 1551 reiſte M. abermals nach Sachſen, um wegen der zu Trident vorzulegenden Konfeſſion zu beraten, und in demſelben Jahre als Straßburger Abgeſandter nach Trident, von wo er 1552 zurückkehrte. — Bis zum Abgang Butzers nach England infolge der Interimswirren (1549) ſehen wir M. in beſtem Einvernehmen mit dieſem anerkannten Haupt der Straßburger Kirche, mit dem er auch bis zu deſſen Tod (1551) in vertrauter Korreſpondenz ſteht. Allmählich aber tritt bei M. eine Tendenz auf ein exkluſiveres Luthertum hervor, als es in dem Geiſt der Straßburger Reformatoren lag; ein kirchenregimentlicher und litterariſcher Kampf gegen die in Straßburg vorhandenen ſchweizeriſchen, reformierten, calviniſtiſchen und unioniſtiſchen Elemente entbrannte, in welchem M. Führer war, ſeit 1570 unterſtützt von Joh. Pappus; das Reſultat dieſes Kampfes war die ſog. Lutheraniſierung Straßburgs, deren Symbol die Straßburger Kirchenordnung von 1598, in der Hauptſache ein Werk M.s, welche ihrerſeits die Anerkennung der Konkordienformel zur Vorausſetzung hatte, an deren Zuſtandekommen M. eifrig mitwirkte.

Der Konflikt mit den Reformierten begann ſchon, als Butzer noch in Straßburg weilte, und war zunächſt mehr durch die Züricher als durch die Straßburger provoziert. Einige Schweizer Studenten, die bei M. ſich aufhielten, weigerten ſich nämlich, in Straßburg zum Abendmahl zu gehen, weil die Schweizer Reformierten ſeit der Wittenberger Konkordie die Straßburger als zum Luthertum abgefallen anſahen. Die Straßburger Prediger richteten (Dezember 1546) deshalb auf M.s Veranlaſſung eine freundliche Erinnerung an die Züricher Freunde, jedoch ohne Erfolg. Als ein Fremdkörper im Straßburger Kirchentum erſchien dem jüngeren Straßburger Theologengeſchlecht mehr und mehr die von Calvin während ſeines Aufenthaltes in Straßburg 1538—1541 geſammelte und bediente franzöſiſche Flüchtlingsgemeinde. Nachdem am 30. Oktober 1553 der verehrte Stättemeiſter Jakob Sturm geſtorben war, der letzte hervorragende Repräſentant altſtraßburgiſchen reformatoriſchen Geiſtes, begannen die Klagen gegen den Pfarrer der franzöſiſchen Gemeinde Garnier, der ſeit 1545 in Straßburg weilte, beim Rate, daß derſelbe die Lehre der Straßburger Kirche vom Abendmahl nicht teile. Garnier verließ Straßburg 1555 nach heftigem Konflikt. Später tauchte er wieder in Straßburg auf. 1577 aber wurde auf Drängen der Theologen unter M.s Führung der franzöſiſche Gottesdienſt vom Rat überhaupt verboten, weil er die kirchliche Ordnung ſtöre und zu theologiſchen Konflikten Anlaß gebe. Als Peter Martyr, der bis 1547 in Straßburg an der hohen Schule gelehrt hatte, 1553 aus England zurückkehrte, wurden von ihm ſtrengere Erklärungen im Punkt der Abendmahlslehre verlangt, zu denen er ſich in ausweichender Form herbeiließ; 1555 zog er es vor, nach Zürich zu gehen, um weiteren Einſchränkungen und Zumutungen ſich zu entziehen.

Der letzte hervorragende Vertreter einer unioniſtiſch-calviniſtiſchen Theologie in Straßburg, der dem neuen Geiſte weichen mußte, war Hieronymus Zanchi, Lehrer an der hohen Schule, Mitglied der franzöſiſchen Gemeinde. Seine Antrittsrede (1553) ließ ſchon vermuten, daß er einem exkluſiven Luthertum nicht zugethan ſei, jedoch unterſchrieb er 1554 die Augsburgiſche Konfeſſion „ſofern ſie recht verſtanden werde“, ging dem Streit aus dem Wege und lebte einige Jahre in leidlichem Frieden mit M., abgeſehen von einem Streit über die Einführung der Bilder in die Straßburger Kirchen, bis durch eine Verquickung von Umſtänden von außen her der Kampf entfacht wurde. M. war nämlich 1556 von dem Kurfürſten Otto Heinrich nach der Pfalz berufen worden, um dort die Einführung der Reformation in die Wege zu leiten. Er unternahm zu dieſem Zweck eine ausgedehnte Viſitation in der Pfalz, erſtattete darüber dem Kurfürſten Bericht und machte entſprechende Vorſchläge für die Einrichtung des Kirchenweſens. Sein organiſatoriſches Talent bekundete er hierbei in ſo hervorragender Weiſe, daß der Kurfürſt ihn im folgenden Jahr (1557) nochmals nach der Pfalz berief, wo er einer Verhandlung mit den Wiedertäufern in Pfedersheim beiwohnte und die kurfürſtlichen Theologen zum Religionsgeſpräch nach Worms begleitete. Der Kurfürſt wollte M. ſogar zum Generalſuperintendenten der Pfalz berufen; dieſer ſchlug jedoch den Ruf aus und empfahl an ſeiner Stelle den hitzigen Streiter Tileman Heßhus. Einen alsbald ausbrechenden Streit zwiſchen Heßhus und den anderen pfälziſchen Theologen ſuchte Melanchthon 1559 durch ein Judicium zu begleichen. Inzwiſchen war 1560 Kurfürſt Friedrich III. in der Pfalz zur Regierung gekommen, der bei ſeinen calviniſtiſchen Neigungen durch das Auftreten von Heßhus vollends dem Luthertum entfremdet wurde. Zanchi wollte nun M. beſtimmen, mit ihm in einem gemeinſamen Brief an den ref. Pfarrer Pierre de Cologne in Heidelberg im Sinne des vermittelnden Judiciums Melanchthons Stellung zu nehmen. M. aber, der darin eine Gefahr für die rechte luth. Abendmahlslehre erblickte, und den Gerüchten in der Pfalz entgegentreten wollte, nach denen die Straßburger zum Calvinismus neigten, fühlte ſich im Gegenteil gedrungen, auf die Seite des Heßhus zu treten; ja er ließ 1560 im Einvernehmen mit ſeinen Kollegen in Straßburg, mit Angabe eines falſchen Druckorts, deſſen Schrift de praesentia corporis Christi in coena Domini contra sacramentarios mit einer heftigen Vorrede des Verfaſſers gegen die Reformierten und gegen den Kurfürſten Friedrich III. nachdrucken. Dieſer, der es durch Zanchi erfuhr, beſchwerte ſich bei dem Straßburger Magiſtrat, der die Veröffentlichung verbot. M. rechtfertigte ſich in einem Schreiben an den Kurfürſten vom Februar 1561 damit, daß er nicht den Kurfürſten habe angreifen und in den Streit der Heidelberger ſich miſchen wollen, ſondern die eigene Kirche vor dem Eindringen gefährlicher Lehren ſchützen. Nun brach der offene Zwiſt zwiſchen Zanchi und Marbach aus. M. ſpürte den Irrlehren Zanchis nach. Abgeſehen von einigen Nebenpunkten handelt es ſich um die Abendmahlslehre und die damals aufkommende Lehre von der Ubiquität und ſchließlich beſonders um die perseverantia sanctorum und die Prädeſtination überhaupt.

Der Zanchiſche Streit gab überhaupt die Veranlaſſung zu einer eingehenderen Auseinanderſetzung der lutheriſchen und reformierten Theologen über die Prädeſtination. Nach langen Verhandlungen im Konvent und mit den Delegierten des Rats, nach heftigen Reden und Gegenreden, kam durch auswärtige Schiedsrichter ein Vergleich zu ſtande (März 1563), deſſen ſchwankende Ausdrücke nicht geeignet waren, den Frieden zu verbürgen. Der Streit drohte auch ſchon wieder auszubrechen, als Zanchi im November 1563 einem Ruf als Prediger nach Chiavenna folgte. Der in der Pfalz ausgebrochene Streit gab nun auch M. Veranlaſſung zur Veröffentlichung ſeiner beiden theologiſchen Hauptſchriften. Mit Vorrede vom 25. März 1565 erſchien „Chriſtlicher und wahrhaftiger Unterricht von den Worten der Einſetzung des hl. Abendmahls Jeſu Chriſti ſamt gründlicher Widerlegung der Sakramentierer hiervon irriger Lehr und Meinung (Straßb. o. J. 4°), in welcher Schrift die lutheriſche Lehre mit 13 Fundamenten geſtützt wird, und der Zwinglianer Lehre mit ebenſoviel Argumenten widerlegt wird. Die Angriffe der Gegner auf dieſes Werk veranlaßten M., ſpeziell die Frage der Ubiquität und der Communicatio idiomatum zu behandeln in einem weitläuftigen Werk, betitelt „Chriſtlicher Unterricht und wahrhaftige Erweiſung, daß Jeſus Chriſtus durch die perſönliche Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Naturen in alle göttliche Herrlichkeit erhaben und geſetzt ſei“ (Straßb. 1567, 4°). Denſelben Gegenſtand behandelte M. ſpäter noch einmal ausführlich auf Grund der Auslaſſungen eines Pfälzer Theologen in der „Antwort und gründliche Widerlegung der vermeinten Troſtſchrift Tossani, in der er den Zwingliſchen Sakramentsſchwarm aufs neue auf die Bahn bringt“ (Tübingen 1579, 4°). — Bei jenem Streit mit Zanchi ſtand beſonders auch Johannes Sturm, der verdiente Gründer und Rektor des Straßburger Gymnaſiums, das eben im Begriff war die Rechte einer Akademie zu erhalten, auf ſeiten Zanchis. Bei der ganzen Verſchiedenheit ihrer geiſtigen Anlage und Bildung beſtand zwiſchen M. und Sturm nie ein Vertrauensverhältnis, zumal auch Sturm ſo gut wie M. gern einen beſtimmenden Einfluß ausübte. Hatte es ſchon früher an Reibungen nicht gefehlt, ſo trat im Verlauf des Zanchiſchen Streits Sturm offen gegen M. auf. Einen intereſſanten Zwiſchenfall dieſes Streites bildete anläßlich einer Verhandlung im Kapitel (1562) die Frage, ob als „unſere Augsb. Konfeſſion“ man in Straßburg die Tetrapolitana, wie Sturm behauptete, oder „die fürſtliche Augsb. Konfeſſion“ zu verſtehen habe, wofür M. eintrat. Der Rat entſchied dahin, daß die Stadt Straßburg allerdings die fürſtliche Konfeſſion angenommen habe, und daß man der Tetrapolitana nicht mehr gedenken ſolle weder tadelnd noch lobend. In einem Konflikt mit Sturm wegen der Reform der Straßburger Schulanſtalten (1572) zog M. jedoch den kürzeren. Insbeſondere wurde Sturm ſpäter wieder gegen M. aufgebracht durch deſſen Eintreten für die Konkordienformel. Was zu Lebzeiten M.s noch nicht gelang, gelang wenig ſpäter ſeinem jüngeren und leidenſchaftlicheren Gehilfen Joh. Pappus, den greiſen Sturm völlig zu verdrängen und in einen unfreiwilligen Ruheſtand zu verſetzen (1581). — Bei all dieſen Konflikten des „Streittheologen“ M. war für dieſen beſtimmend nicht Herrſchſucht und perſönliche Gehäſſigkeit, ſondern ein ſachliches Intereſſe für Einheit und Reinheit der Lehre, für kirchliche Zucht und Ordnung, wie er ſie verſtand. Sein Ausgangspunkt in der Frage des Bekenntniſſes iſt immer der, daß mit der „Wittenberger Konkordie“ Straßburg dem lutheriſchen Bekenntnis beigetreten ſei, und er verſtand dieſes, ohne theologiſche Selbſtſtändigkeit und Originalität, ſo wie die ſpätere Generation der lutheriſchen Theologen es verſtand. Ein geſchichtliches Verſtändnis für die Urſprünge und die Eigenheit der Straßburger Reformation beſaß er nicht, wie denn dieſes überhaupt der Straßburger Kirche nach der Mitte des Jahrhunderts raſch abhanden gekommen iſt, ſo daß die Herausgeber der Kirchenordnung von 1598 ihre Lehre mit der Butzers für identiſch erklären konnten. Als Dozent hat M., deſſen Gaben auf dem praktiſchen Gebiete lagen, ſchwerlich hervorgeragt, mag man nun den gelegentlichen Ausſpruch Melanchthons über M. als „vir mediocriter doctus“ preſſen oder nicht. Der ausſchließliche Maßſtab, den M. bei theologiſchen Kontroverſen anlegte, war das reine Luthertum. Und „der Proteſtantismus, welcher ſich in Luthers Perſon und Lehrweiſe vollendet abgeſchloſſen glaubt, und der andere, welcher in der Reformation eines der Entwickelung fähigen und bedürftigen Prinzips, welches eine gewiſſe Mannigfaltigkeit zulaſſe, ſich erfreuen will, werden ſich zu allen Zeiten aneinander reiben“ (Al. Schweizer). Nach dieſem Geſetz vollzogen ſich die Dinge in Straßburg zu M.s Zeit. M. als ein Vertreter des erſteren Standpunkts konnte nicht anders als den anderen bekämpfen, und die Umſtände waren ihm günſtig. Von dieſem Standpunkt aus bekämpfte er wie die Calviniſten ſo auch die Sektierer, Schwenkfelder und Wiedertäufer, die übrigens in Straßburg zu ſeiner Zeit noch frei genug, ja aggreſſiv auftraten; von dieſem Standpunkt aus ſetzte er die Einführung des lutheriſchen Katechismus in Straßburg durch (1554), bekämpfte er die fernere Geltung der Tetrapolitana, erſtrebte er Einheit in den Geſangbüchern und in der Liturgie, wenn auch vorderhand noch vergeblich; noch 1576 muß er klagen, „daß in einer jeden Pfarr ein ſonderer Brauch ſei“. Die Einführung der Privatabſolution erreichte er nur in der Kirche St. Nikolai, wo er auch die Konfirmation aufrecht erhielt, die in anderen Kirchen zu zerfallen anfing. Im Intereſſe einer „gleichförmigen Lehr und Bekenntnis“, die er in den gefährlichen Zeitläuften für notwendig hielt, nahm er auch, wie die von ihm ſeit 1567 mit Jak. Andreä und ſpäter mit Martin Chemnitz geführte Korreſpondenz ausweiſt, lebhaften Anteil an dem Zuſtandekommen der Konkordienformel; er war gleichſam Agent und Vertrauensmann für dieſe Sache in Straßburg, korreſpondierte deshalb auch mit Grynäus in Baſel und erlangte von den Straßburger Theologen die Unterſchrift der Zerbſter Formel (1571). Der Rat freilich widerſetzte ſich der Annahme der Konkordienformel entſchieden zum lebhaften Bedauern M.s, trotzdem der Herzog von Württemberg deswegen zweimal perſönlich an den Rat ſchrieb. — Ordnend und organiſierend wirkte M. mit Erfolg auch durch die Kirchenviſitationen im Straßburger Kirchengebiet, die er auch für die Stadtgemeinden einführte und denen er einen neuen Aufſchwung gab. So war es auch nicht zu verwundern, daß ſein Rat und ſeine Beihilfe vielfach auch nach außen hin in Anſpruch genommen wurden, außer in der Kurpfalz, wo er 1576 dem Kurfürſten Ludwig wieder behilflich war, das Luthertum wieder einzuführen, namentlich auch in Pfalz-Zweibrücken (1564. 1578). — Aufrichtige Frömmigkeit war dem kleinen, hageren, eifrigen, rührigen, thätigen Mann mit dem langen ſtattlichen Bart, durchaus nicht abzuſprechen, was aber nicht ausſchließt, daß ihm kleine perſönliche Empfindlichkeiten und Intriguen und Mittel von zweifelhaftem Wert in der Hitze des Kampfes mituntergelaufen ſein können, wie ſolches Kirchenfürſten im Kirchenregiment und in der Kirchenpolitik leicht vorkommt. Die letzten Lebensjahre M.s waren durch körperliche Leiden getrübt. Er iſt, wie ſein Leichenprediger ſagt, „gut lutheriſch abgeſchieden“, den 17. März 1581, 60 Jahre alt. Gegen die Jeſuiten und den von dieſen begünſtigten Aberglauben iſt M. energiſch aufgetreten in einer Schrift „von Mirakeln und Wunderzeichen“ (1571). — Drei Söhne M.s gehörten der Theologie an: Erasmus, geboren 1548, ſtudierte zu Baſel und Roſtock, wurde 1574 zu Straßburg mit der Erklärung des AT beauftragt, folgte 1581 ſeinem Vater als Profeſſor nach, und ſtarb ledig 1593. Man hat von ihm einige dogmatiſche Diſſertationen und einen Kommentar (ſeine Vorleſungen) über den Pentateuch, den ſein Bruder herausgab, Hypomnemata in libros mosaicos, Straßburg 1597, 2 Bde, 4°; — Philipp, geboren 1550; nachdem er mehrere deutſche Univerſitäten beſucht, erklärte er zu Straßburg das Organon des Ariſtoteles, ward als Rektor nach Grätz in Steiermark berufen, unter Kurfürſt Ludwig VI. Profeſſor der Theologie zu Heidelberg, dann Rektor des Gymnaſiums von Klagenfurt, und zuletzt, nach ſeines Bruders Tod, Profeſſor der Theologie zu Straßburg. Er ſtarb 1611. Außer einigen Reden und Diſſertationen hat er mehrere Streitſchriften verfaßt gegen Pezel über das Abendmahl, und gegen die Heidelberger wegen ihrer Widerlegung der Konkordienformel. Deſſen Sohn Ulrich M. war Pfarrer zu Alt-St.-Peter in Straßburg 1639—1652. — Ulrich war Pfarrer in Worms (geſt. 1588).

Paul Grünberg.

Marburger Bibel ſ. Bibelwerke Bd III S. 181,57—182,13.

Marburger Religionsgeſpräch 1529. — Zwinglii opp. ed. Schuler et Schultheiss, Bd VII und VIII; De Wette, Luthers Briefe, Bd III und IV; Enders, Luthers Briefwechſel Bd 7; Theodor Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1893; derſ., Der Tag von Schleiz in Beiträge zur Reformationsgeſch., J. Köſtlin gew., Gotha 1896, S. 94 ff.; Kawerau, J. Jonas Briefwechſel, Halle 1884 ff. — Gleichzeitige Berichte: Melanchthon in CR I, 1099 ff. Jonas ebda. S. 1095; Oſiander bei Riederer, Nachrichten zur Kirchen-Bücher ꝛc. Geſch. Altdorf 1765 II, 110; Hedio in ZKG IV, 414; Collin bei Hoſpinian, hist. sacram. (Genevae 1681) II, 123; Zwingli, Opp. VIII, 369; Bucer, Epistola nuncupatoria ad Academiam Marpurgensem in ſeinem Evangelienkommentar Argentorati 1530, ferner ZKG IV, 614 ff.; Anonymi bei Schirrmacher, Briefe und Akten, Gotha 1876 S. 3 (vgl. Brieger ZKG I, 628; Th. Kolde, Anal. Luth. 117); Rhapsodiae colloquii ad Marburgum ZhTh 1874, S. 117; Brenz bei Preſſel, Anecdota Brentiana, Tübingen 1868. — Bearbeitungen: (Bullinger, Reformationsgeſch. ed. von Hottinger und Vögeli, Frauenfeld 1838, II, 223 ff.); L. J. K. Schmidt, Das Religionsgeſpräch zu Marburg im Jahre 1529, Marburg 1840; J. Köſtlin, M. Luther, II, 127 ff.; Th. Kolde, M. Luther, II, 305 ff.; Lenz, Briefwechſel Landgraf Philipps mit Bucer, Leipzig 1880, I; derſ., ZKG III, 28 ff.; Eſcher, Die Glaubensparteien in der Eidgenoſſenſchaft, Frauenfeld 1882; Keim, Schwäbiſche Reformationsgeſch., Tüb. 1855; A. Baur, Zwinglis Theologie, II. Bd (Halle 1839) S. 612ff.; Rud. Staehelin, Huldreich Zwingli II. Bd (Baſel 1897), S. 381 ff.; B. Beß, Luther in Marburg, Preuß. Jahrbb. Bd 104, S. 418f. Der Text der Marburger Artikel nach den beiden bisher bekannt gewordenen Urſchriften (Heppe, Die 15 Marburger Artikel, Kaſſel 1854; Uſteri in ThStK 1883 S. 400ff.) bei Th. Kolde, Die Augsburgiſche Konfeſſion ꝛc., Gotha 1896 S. 119 ff.

Der Sakramentsſtreit war ſchon in hellen Flammen aufgelodert, faſt überall, wo die evangeliſche Lehre Wurzel geſchlagen, begann dieſe Frage die Gemüter zu entzweien, und einzelne Obrigkeiten hatten ſchon angefangen, den Verkauf der Schriften der Oberländer zu verbieten (Zwingli opp. VII, 21), als man im Sommer 1526 zum Reichstage in Speier zuſammentrat. Die Sorge um den Eindruck, den dieſe offenkundige Zerklüftung auf die Gegner machen mußte, führte naturgemäß dazu, auf Mittel zu ſinnen, um eine Einigung zu erzielen. Kaum irgendwo empfand man die Schwierigkeit der Lage ſo als in Straßburg, wo die beiden Parteien unmittelbar zuſammenſtießen. Die Geſandtſchaft, die die Straßburger Prediger im Oktober 1525 nach Wittenberg geſchickt hatten, hatte die ſchärfſte Abweiſung erfahren (Th. Kolde, Anal. S. 70; M. L. II, 279). Der Friedensverſuch war völlig geſcheitert, Luthers Stimmung gegen „die Sakramentierer" nur noch ſchärfer geworden. Da verſuchte Bucer im Sommer 1526, durch Vermittelung des Juſtus Jonas auf Luther einzuwirken. Jonas antwortete kühl aber nicht durchaus ablehnend. Bei aller Entſchiedenheit in der Verurteilung der gegneriſchen Lehre zeigte er ſich ſogar ſchließlich willig, nach Kräften auf den Frieden zu denken und warf als erſter den Gedanken hin, daß vielleicht durch eine perſönliche Zuſammenkunft ein Heilmittel gefunden werden könnte (J. Jonas Briefwechſel ed. Kawerau I, 99: utinam vel conveniendo coram aut aliis commodis modis huic intestino malo et gravissimo morbo possit remedium inveniri). Derſelbe wurde zunächſt zwiſchen Straßburg und Wittenberg nicht weiter verfolgt, war doch ziemlich zu derſelben Zeit mit dem Briefe des Jonas dort Luthers Vorrede zum ſchwäbiſchen Syngramm bekannt geworden (ZKG XI, 374), die Öl ins Feuer goß. ſo daß ſogar die brieflichen Beziehungen mit Wittenberg aufhörten. Wichtiger ward für die Folge, daß der frühere Würzburger Domprediger Joh. Haner (vgl. den Art. Bd VII, S. 400, 57ff.), der auf dem Reichstage zu Speier mit dem Landgrafen Philipp von Heſſen hatte Beziehungen anknüpfen können, dieſem zuerſt den Gedanken inſinuierte, womöglich durch ein Religionsgeſpräch eine Einigung zu erzielen (Zwingli opp. VII, 540 Anm.). Davon wußte auch Bucer, der um jene Zeit mit der Bitte, Luther möglichſt freundlich zu behandeln, an Zwingli ſchreibt: Sunt in eo Principes et alii viri boni et graves, ut colloquii copia fiat (Zwingli opp. VII, 481). Und je mehr Einfluß Ulrich von Württemberg auf den jungen Fürſten gewann, um ſo mehr wurde dieſer Gedanke erwogen, und es iſt nicht unwichtig feſtzuſtellen, daß von vornherein bei den Einigungsbeſtrebungen politiſche Tendenzen eine Rolle ſpielten. Aller Wahrſcheinlichkeit nach hat der Landgraf in der That ſchon 1527 an Luther eine dahingehende Einladung ergehen laſſen, die dieſer aber ablehnte (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, S. 588 Anm. zu S. 291). Wenn dann im Februar 1528 Oekolampad und Bucer von Herzog Ulrich an den Hof des Landgrafen nach Marburg zu einem Kolloquium eingeladen wurden, ſo ſollte dieſes Geſpräch wohl nur dazu dienen, vor allem Philipp für die oberländiſche Sache zu gewinnen (Zwingli opp. VIII, 143. 146. 160), denn daß auch jemand von der Gegenpartei gerufen worden wäre, verlautet nicht. M. Bucer freilich faßte die Sache ſo auf, daß es ſich um eine Einigung mit den Sachſen handle, welche die beiden Fürſten betrieben (ebenda S. 161; vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 292). Die Packſchen Händel hinderten die Ausführung. Aber der Landgraf verfolgte in der That jetzt je länger je eifriger den Gedanken, durch eine perſönliche Zuſammenkunft der Gegner eine Einigung zu erreichen. Schon im Januar 1529 ſchrieb er von Worms aus, es müſſe zum Geſpräch zwiſchen Luther und Oekolampad kommen, und wenn es ihn 6000 Gulden koſte (Keim, Schwäb. Ref.-Geſch. S. 115f.). Und die Entwickelung der Dinge auf dem Reichstage zu Speier um 1529 nötigte in der That mehr als je an einen Ausgleich zu denken. Auch von auswärts, ſo von Ulm aus, ſuchte man den Fürſten in ſeinem Vorhaben zu beſtärken. Melanchthon, mit dem Oekolampad damals (31. März bei Bindſeil S. 35) wieder brieflich anknüpfte, empfahl in ſeiner Antwort vom 8. April auch ein Geſpräch gut geſinnter Männer (Quare satius esset hac de re aliquot bonos viros in colloquium una venire (CR II, 1050), und ein guter Anfang ſchien ſchon erreicht zu ſein, als die Straßburger auf Erfordern in Speier eine jedenfalls von Bucer herrührende Formel über das Abendmahl vorlegten (bei Virck, Politiſche Korreſpondenz der Stadt Straßburg I, 349 Anmerkung), die zwar den Gegenſatz verſchleierte aber den Nicht-Theologen genügte, ſo daß daraufhin am 22. April ein vorläufiges Bündnis zwiſchen Sachſen, Heſſen, Nürnberg, Straßburg und Ulm zu ſtande kam (Th. Kolde, Der Tag von Schleiz, S. 96 f.). Daß dieſe Vorverhandlungen nur dann zum Ziele führen konnten, wenn man ſich in der Abendmahlsfrage wirklich geeinigt hätte, ſtand den führenden Perſönlichkeiten außer allem Zweifel. Deshalb lud der Landgraf noch an demſelben Tage Zwingli (opp. VIII, 287, zum Datum vgl. Lenz, Briefwechſel I, 8) zu einem Religionsgeſpräch ein. Dieſer erklärte umgehend ſeine Bereitwilligkeit. Mit großen Worten preiſt er da die Weisheit des Fürſten, der dazu berufen ſei, die große Verwirrung aufzulöſen, und ermahnt ihn, ſich durch keinerlei Machinationen von ſeinem Friedensplane abwendig machen zu laſſen (opp. VII, 622). Anders ſtellte man ſich in Wittenberg. Melanchthon, der unter dem Drucke der Verhältniſſe in Speier ſich zu einem Geſpräch mit Oekolampad — von Zwingli, dem in Wittenberg am meiſten verhaßten Gegner war nicht die Rede geweſen —, bereit erklärt hatte, wurde ſchon auf der Heimreiſe anderen Sinnes. Offenbar war ihm der politiſche Zweck des Geſprächs des Zuſtandekommens des Bündniſſes vor allem anſtößig — est periculum ne qua Imperii mutatio ex his principiis sequatur, ſchrieb er an Laz. Spengler (CR II, 1069). Er hatte im Auftrage des Landgrafen bei Luther werben ſollen, arbeitete aber, noch ehe er mit dieſem zuſammentraf, durch Vermittelung des Kurprinzen dagegen: zum Reden müßte es allerdings einmal kommen, nur gerade jetzt ſollte die Sache verhindert werden. Sollte ſie gleichwohl zu ſtande kommen, und die berechtigte Sorge, daß der Landgraf noch mehr als bisher ſich zu Zwinglis Anſicht hinüberziehen laſſen könnte, ſpräche allerdings dafür, ſo wäre es gut, damit die Sache nicht als Verſchwörung angeſehen werden könne, einige rechtſchaffene Papiſten gewiſſermaßen als Unparteiiſche hinzuzuziehen, auch um zu verhindern, daß die Gegner, wie zu erwarten, ſich als Sieger brüſten könnten. Luther, der in einem Briefe vom 22. Mai an den Kurfürſten (De Wette III, 454) über das, was er von Melanchthon über den Reichstag zu Speier gehört, den Plan des Landgrafen als für ihn gegenſtandslos ganz übergeht und nur vor dem „Bundmachen“ warnt, überzeugte ihn, daß die Sache fruchtlos ſein würde, weil, wenn die in Ausſicht genommenen Kolloquenten ſich einigen könnten, „bei den vornehmſten Widerſachern (Zwingli) keine Beſſerung zu hoffen“ wäre. Schließlich ſchlug er vor, daß der Kurfürſt in Rückſicht auf die Univerſität den Urlaub verweigern ſolle (CR II, 1064—67). Dem war der Kurfürſt nicht abgeneigt, ſchlug aber den etwa zu erwartenden Erfolg ſo hoch an, daß er auch den Gedanken erwog, ob das Geſpräch nicht an einem dem Landgrafen ungelegenen Orte, wo ſein perſönlicher Einfluß nicht zu fürchten wäre, abgehalten werden könne: Nürnberg, wohin der Kanzler Brück eben in anderen Angelegenheiten geſchickt wurde, ſollte die Einladung ergehen laſſen (CR II, 1071). Man ſcheint in der That dort Schritte gethan zu haben, aber der immer leiſetretende Rat dieſer Stadt, in welche Melanchthon die dringendſten Warnungen vor dem beabſichtigten Bündniſſe ſchickte (CR II, 1067—1070), wird, nachdem die Nürnberger Theologen in einem ſehr ſcharfen Gutachten allerdings erſt am 19. Juni 1529 ſich gegen ein Religionsgeſpräch (übrigens mit Zwingli) ausgeſprochen hatten (Riederer, Nachrichten II, 216), ſicherlich abgelehnt haben. Ebenſowenig wiſſen wir, wieweit der Landgraf etwa von den Abſichten des ſächſiſchen Hofes Kunde hatte und, „um ſich die Teilnahme und die Hauptrolle bei den Verhandlungen zu ſichern“ (ſo Lenz, Briefwechſel I, 12), nunmehr eine beſtimmte Einladung nach Wittenberg ergehen ließ, ſicher iſt nur, daß die Wittenberger nach dem 10. Juni (CR II, 1073: Mirum silentium est de conventu) eine (nicht mehr vorhandene) dringliche Einladung des Landgrafen, in der der Fürſt auch auf das zu fürchtende Blutvergießen hinwies, erhielten, am Michaelistage zu Marburg zu erſcheinen. Unter dem Einfluß des Kurfürſten, an dem ſich der Landgraf ebenfalls gewandt, und deſſen Bemühungen, „der Sache zu Gut gute Antwort zu geben“, er bezeugen mußte, gab Luther am 23. eine Antwort, die eine halbe Ablehnung enthielt. Er erklärte ſich zwar bereit, „dem chriſtlichen Vornehmen den verlorenen Dienſt zu leiſten“, forderte aber, daß der Landgraf ſich erſt bei den Gegnern erkundigen ſolle, ob ſie von ihrer Meinung weichen wollten, ſonſt ſei die Sache nicht nur ausſichtslos, ſondern könnte noch größeren Zwieſpalt hervorrufen (Neudecker, Urkunden S. 93; Th. Kolde, M. Luther II, 308 ff.). Von Zwingli hatte Philipp auch jetzt nichts geſchrieben. In Luthers Brief ſah er nur das Zuſtimmende. Am 1. Juli gingen auch die Einladungen an Oekolampad und Bucer und den Stättemeiſter Jakob Sturm in Straßburg ab. Von der anderen Seite wurde Andreas Oſiander und (etwas ſpäter) auf Veranlaſſung des Markgrafen Georg von Brandenburg, dem der Landgraf gleichfalls von ſeinem Vorhaben Mitteilung gemacht hatte, Johann Brenz von Schwäbiſch-Hall (die Briefe bei Neudecker, Urkunden) geladen. Gleichwohl ſchrieb Philipp an demſelben Tage, daß auch „das Gegenteil zu erſcheinen zugeſchrieben“ habe, was doch nur auf Zwingli paßte, von dem man in Wittenberg nichts wußte. Und wieder unter dem Einfluß des Kurfürſten, der in jenen Tagen in Wittenberg war, gaben Luther und Melanchthon am 8. Juli ihre endgiltige Zuſtimmung (De Wette VI, 104). Sie thaten es nur gezwungen, wie Luther an Brismann ſchreibt, ohne gute Hoffnung im Hinblick darauf, daß ſolche Zuſammenkünfte zu Arius Zeiten mehr geſchadet als genutzt haben (De Wette III, 491, vgl. S. 501). Aber der Landgraf blieb beharrlich, und nicht weniger eifrig war Zwingli. In jene Zeit fallen die Anfänge ſeiner großen politiſchen Pläne, in denen er mit dem Landgrafen zuſammentraf, der Abſchluß eines großen politiſchen Bündniſſes aller evangeliſchen Gebiete, zunächſt eines Burgrechts mit Straßburg, dann den Eintritt des Landgrafen in dieſe Gemeinſchaft. Das Geſpräch zu Marburg ſollte das letzte große Hindernis, das der Einigung entgegenſtand, beſeitigen. Da iſt kein Zweifel, dieſes politiſche Intereſſe ſtand für Zwingli im Vordergrund, aus ihm erklärt ſich ſeine ganze Haltung.

Von alledem hatte man in Wittenberg keine Kunde, wenn Luther auch mit Sorge die „Unruhe“ des jugendlichen Fürſten beobachtete (De Wette III, 591), und man ſoviel erfahren hatte, daß der Herzog von Württemberg dahinter ſteckte (Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Univerſitätsgeſchichte, Leipzig 1893, S. 67). Und auch am Hofe des Kurfürſten hatte man davon wohl keine Ahnung, wie weit die politiſchen Tendenzen des Landgrafen gingen. Doch ſcheint die Anſetzung des Tages von Schleiz auf den 3. Oktober (Th. Kolde, Der Tag von Schleiz S. 104 f.) mit von dem Gedanken diktiert geweſen zu ſein, Philipp womöglich doch noch an der Teilnahme am Geſpräch zu hindern. Bis zuletzt gab Luther ſich auch noch der Hoffnung hin, daß ſchließlich nichts daraus werden würde, hielt auch daran feſt, daß einige ehrbare Papiſten zugezwungen werden müßten (De Wette III, 501). Wohl noch auf der Reiſe, vielleicht ſchon in Torgau, erfuhren die Sachſen, daß auch Zwingli erwartet würde, denn ihre Berichte drücken keinerlei Erſtaunen aus, auch dieſen in Marburg zu finden (gegen Staehelin II, 395). Mitte September waren ſie aufgebrochen. Mit den beiden Geladenen, Luther und Melanchthon, kamen von Wittenberg Juſtus Jonas, der junge Profeſſor Kaſpar Cruciger, Luthers Famulus Veit Dietrich und der Wittenberger Diakonus Georg Rörer. In Gotha ſchloß ſich auf ſpezielle Ladung der Pfarrer Friedrich Myconius, in Eiſenach Juſtus Menius und der kurfürſtliche Hauptmann Eberhard v. der Thann ihnen an. Zwingli war bereits am 1. September, begleitet von Rudolf Collin, abgereiſt, übrigens ohne ausdrückliche Genehmigung des Rats, der wegen ſeiner Reiſe durch viele katholiſche Gebiete bedenklich war und deshalb das Geſpräch lieber nach Straßburg verlegt geſehen hätte (Virck, Pol. Korreſp. I, 384) und dem Zwingli erſt durch einen nachgelaſſenen Brief die Gründe der ſchnellen Abreiſe mitteilte. Von Baſel aus reiſte er mit Oekolampad und dem Baſeler Ratsboten Rudolph Frey den Rhein hinunter nach Straßburg, wo der von ihm zur Begleitung erbetene Züricher Ratsherr Ulrich Funk und der dortige Buchdrucker Froſchauer mit ihm zuſammentrafen. Hier raſtete man. In zehntägigem Zuſammenſein mit den befreundeten Theologen und den Häuptern der Stadt, wo ihn die Nachricht von dem zu Barcelona zwiſchen Papſt und Kaiſer geſchloſſenen Frieden, der Karl V. die Bekämpfung der Ketzer zur Pflicht machte, erreichte, gewannen die politiſchen Pläne greifbare Geſtalt. Noch von hier aus ermahnte Zwingli den Rat von Zürich, die Venediger, die wie die Schweizer vom Frieden ausgeſchloſſen waren, in ihrem Widerſtande gegen den Kaiſer zu beſtärken, um ihm womöglich den Zugang über die Berge zu verlegen (Th. Kolde, M. Luther II, 311; Staehelin, Zwingli II, 393 f.). Schon am 27. September erreichten die Reiſenden, denen ſich von Straßburg aus Bucer, Hedio und Jakob Sturm angeſchloſſen hatten, Marburg, und wurden vom Landgrafen, der ihnen auf dem Schloſſe Herberge anwies, freundlichſt aufgenommen (Hedios Bericht ZKG IV, 417 f.). Mehrfach predigten ſie vor dem Fürſten, wurden von ihm zu Tiſch geladen und konnten aufs Ungezwungenſte mit ihm verkehren. Wahrſcheinlich ſchon in dieſen Tagen verſtändigte ſich Zwingli mit ihm über den Abſchluß eines heſſiſch-ſchweizeriſchen Burgrechts. Zwingli hatte das für ihn Wichtigſte erreicht, ehe die Sachſen überhaupt erſchienen. Aber freilich ſollte es wirkſam werden, ſo galt es vor allem Luther zu verſöhnen.

Die Wittenberger kamen erſt Donnerstag den 30. September an und fanden ebenfalls als Gäſte des Landgrafen auf dem Schloſſe Aufnahme. Nach dem Frühmale wurden ſie zuerſt von Oekolampadius, dann von den Straßburgern, die diesmal ſogar einen Empfehlungsbrief von Luthers Straßburger Parteigänger Nikolaus Gerbel (ZKG IV, 418) mitbringen konnten, freundlich begrüßt. Dem Bucer, der ihm ſoviel Ungelegenheiten gemacht hatte, konnte ſich Luther doch nicht verſagen, wenn auch halb ſcherzhaft, ein kräftiges

Wort zuzurufen (tu es nequam, ebend.). Von einer offiziellen Begrüßung durch Zwingli hören wir nichts. Vielleicht iſt ſie abſichtlich vermieden worden. Am Abend wurde dann für den folgenden Tag nach dem Wunſche des Landgrafen ein vorläufiges Geſpräch zwiſchen Oekolampad und Luther und zwiſchen Zwingli und Melanchthon vereinbart. So geſchah es Freitag den 1. Oktober in Gegenwart des Fürſten und wohl des Herzogs Ulrich von Württemberg, der in der Nacht vorher eingetroffen war. Nur über die Verhandlung zwiſchen Zwingli und Melanchthon iſt uns einiges berichtet (ZKG IV, 418 f.; Hoſpinian II, 122 ff.). Verſtändigte man ſich auch über die Frage von der Erbſünde und spiritum s. operari iustificationem mediante verbo, womit Zwingli frühere Auslaſſungen ſchon erheblich einſchränkte, ſo zeigte ſich die ganze Verſchiedenheit der theologiſchen Auffaſſung und Beweisführung beim Punkte vom Abendmahl ſtärker als je. Um ſo eifriger ſuchte der Landgraf am Abend auf Melanchthon einzuwirken, dem er die Notwendigkeit der Eintracht mit ſolcher Eindringlichkeit darthat, daß dieſer bis zu Thränen gerührt wurde (ZKG IV, 419).

Am Sonnabend den 2. Oktober, an welchem Tage (aber erſt nachmittags) auch die ſüddeutſchen Lutheraner Oſiander, Brenz und Stephan Agrikola aus Augsburg eingetroffen waren, begann das „offenlich, freundtlich vndiſputtierlich geſprech“ (alſo wurd es genannt, ſagt Oſiander, Riederer II, 111). Nicht im Ritterſale (ſo wieder Staehelin II, 396), ſondern in einem Privatzimmer des Fürſten (in principis conclavi bei Schirrmacher 5, „in des Fürſten gemach“, berichtet Oſiander, bei Riederer II, 110, in interiore hypocausto ad cubiculum principis, ſo bei Jonas in CR II, 1097; vgl. Kawerau, Jonas Briefwechſel I, 129) kam man ſchon früh um 6 Uhr zuſammen. Trotzdem man die Sache möglichſt geheim gehalten hatte, war ſie doch nicht unbekannt geblieben. Von allen Seiten her, von der Schweiz bis Köln war man dazu herbeigekommen. Aber nur die Eingeladenen wurden zugelaſſen. Auch Carlſtadt, der dringend um Zulaſſung gebeten hatte, erhielt ſie nicht. Immerhin waren nach dem Berichte von Brenz etwa 50—60 Perſonen zugegen. Vor dem Fürſten, neben dem Herzog Ulrich und der Hof Platz genommen, ſaßen an einem Tiſche Luther, Melanchthon, Zwingli und Oekolampad. Der Kanzler Feige, von dem Melanchthon am 30. September nach Wittenberg berichtet hatte, daß er die Gegenpartei offenſichtlich begünſtige (CR II, 1095), begrüßte die Verſammelten, indem er für ihr Erſcheinen dankte, ſie bat, alle perſönliche Erregung beiſeite zu laſſen und nur die Ehre Chriſti zu ſuchen. Dann nahm Luther das Wort. Er lobte die gute Abſicht des Landgrafen und erklärte, er habe ſelbſt ſchließlich zugeſtimmt, nicht um ſeine Meinung zu ändern ſondern um ſie zu begründen und den Irrtum der Gegner darzuthun. Zunächſt ſollten ſich aber die Gegner erklären, da, wie aus ihren Schriften ſich ergäbe, man auch in einigen anderen Punkten, wie Erbſünde, Trinitätslehre, Rechtfertigung, Taufe u. ſ. w. in den Kirchen zu Zürich, Baſel und Straßburg abweichend lehre. Hiergegen verwahrte ſich Oekolampad ſofort, ebenſo Zwingli, der auf die Verhandlungen mit Melanchthon vom Tage vorher verwies, und man einigte ſich dahin, zuerſt vom Abendmahl zu handeln, denn zu dieſem Zweck ſei man zuſammengekommen. Darauf faßte Luther den Gegenſatz in kurze Sätze zuſammen, indem er unter prinzipieller Abweiſung aller Einwürfe der Vernunft oder der Mathematik daran feſtgehalten wiſſen wollte, daß die Worte Chriſti „dies iſt mein Leib“, die er mit Kreide vor ſich auf die Sammetdecke des Tiſches geſchrieben hatte, ſo verſtanden werden müßten, wie ſie lauten. Oekolampad, der zuerſt darauf antwortete, ging wie früher von Jo 6. aus und wies ſodann auf die vielen Metaphern in der Schrift hin, die Luther natürlich nicht leugnete. Was er aber forderte, war der Beweis dafür, daß gerade hier dieſe Metapher angenommen werden müſſe, wo der Text ohne Annahme einer ſolchen klar ſei. Auch erklärte er, daß er die geiſtige Nießung, von der Jo 6, 63 ſpreche, keineswegs verwerfe, ſie vielmehr für notwendig halte, aber daraus folge noch nicht, daß die körperliche, die Chriſtus eingeſetzt und befohlen habe, unnütz oder nicht notwendig ſei. Und eben darum drehte ſich der Streit, ob neben dem geiſtigen Eſſen, das beide Teile gleich betonten, der leibliche Genuß nötig ſei, was die Schweizer leugneten, zumal ſeine Annahme Chriſti unwürdig ſei, während Luther immer wieder erklärte, es handle ſich gar nicht darum, was geboten würde, ſondern wer es gebiete, und es ſei derſelbe, der da geſprochen, dies iſt mein Leib, wie der, welcher Johannes 6 geredet hat. Ebendeshalb ſagte er in ſeiner pointierten Weiſe: Si iuberet fimum comedere, facerem. Servus non inquirat de voluntate Domini. Oportet oculos claudere. „Ich bleibe bei meinem Text“ (ZKG IV, 123). Dann griff Zwingli ein. Es waren dieſelben Argumente, die er vorbrachte. Wenn auch keine Schriftſtelle ausdrücklich lehre, daß das Brot die Figur des Leibes ſei, ſo gebe es doch ſolche, die vom fleiſchlichen auf den geiſtlichen

Genuß hinlenkten. Schon daraus folge, daß der Herr ſich nicht leiblich im Abendmahl hingebe. Gott mute nichts Unbegreifliches zu, und für das Recht nach der Möglichkeit zu forſchen, verwies er auf die Frage der Maria: Wie ſoll das zugehen? Das machte auf Luther keinerlei Eindruck, ebenſowenig die mancherlei Stellen aus der Schrift, die figürlich zu faſſen ſind, da es eben darauf ankomme, ob in den Abendmahlsworten, die an und für ſich klar ſeien, eine Metapher angenommen werden müßte. Jo 6, 63 was Zwingli immer als entſcheidend betonte („dieſe Stelle bricht euch den Hals"), könne dafür nichts beweiſen. Am Nachmittage wies Zwingli auch nachdrücklich darauf hin, daß die Annahme des einfachen Wortſinns das Papſttum ſtütze und es abſurd ſei, zu glauben, daß ungläubige Geiſtliche die Gegenwart Chriſti im Sakrament hervorrufen könnten. Luther bemerkte dagegen, daß man von niemandem wiſſe, ob er gläubig oder ungläubig ſei; was im Sakrament geſchieht non fit virtute nostra, sed divina. Quando autem Deus dicit, accipite, facite, dicite verba haec, id fit, ipse dixit et facta sunt.

Dann ſpitzte ſich die Debatte beſonders auf die Frage nach der Möglichkeit der Ubiquität des Leibes Chriſti zu, die Zwingli unter Berufung auf Rö 8, 3; Phi 2, 7; Hebr 2, 7 verwarf. Seine Argumentation, daß wenn Jeſus uns in allem gleich ſei, nur ohne Sünde, er dann auch wie wir an einen Ort gebunden ſei, veranlaßte Luther zu der ſarkaſtiſchen Bemerkung, wenn man die Gleichheit, die ſich auf allerlei menſchliche Leiden, Bekümmerniſſe, Anfechtung beziehe, ſo weit ausdehne, müſſe man zu ſeltſamen Behauptungen kommen, ſo, weil er, Luther, ein Weib habe, müſſe Jeſus auch ein Weib gehabt haben. Übrigens frage er nicht nach der Mathematik in dieſen Dingen, ſondern verlaſſe ſich auf die Schrift, und auch die Sophiſten geben das zu, daß ein Leib zugleich an einem und mehreren Orten ſein könne. Die Schweizer gaben nun ſchließlich die Möglichkeit zu, betonten aber, die Schrift laſſe Jeſum an einem beſtimmten Orte gegenwärtig ſein, in der Krippe, im Tempel, in der Wüſte, Luther ſolle den Beweis dafür erbringen, daß die Schrift von Jeſu auch eine andere Gegenwart ausſage. Als Antwort darauf hob Luther die Tiſchdecke auf und wies auf das Wort: das iſt mein Leib, und erklärte das für eine Petitio principii, und allerdings war man damit auf den Punkt gekommen, von dem man ausgegangen, und um deſſen Klarſtellung es ſich handelte. Die ganze Verſchiedenheit der Grundauffaſſung zeigte ſich, wenn Luther die Vernunft bei allen dieſen Fragen als Fragen des Glaubens nicht entſcheiden laſſen wollte, und Zwingli erwiderte, „Gott gäbe uns nicht ſolche unbegreifliche Dinge vor." Welchen Eindruck das auf Melanchthon machte, zeigt ſeine Bemerkung in ſeinem Bericht an den Kurfürſten: „Solche ungeſchickte Reden entfielen ihm, ſo doch Chriſti Lehre viel unbegreiflichere, höhere Artikel hat, als daß Gott Menſch worden, daß dieſelbige Perſon, Chriſtus, ſo wahrer Gott iſt, geſtorben" (CR. II, 1105). Dann führten die Schweizer Stellen aus den Kirchenvätern, die für ihre Auffaſſung ſprachen, ins Feld. Aber Luther hatte andere entgegenzuſtellen, erklärte auch, daß man um derartige „Gloſſen" willen von dem einfachen Schriftſinn nicht weichen dürfe. So kam man nicht weiter. Und Oſiander berichtet darüber: „Darüber höreten wir ine ſchier den ganntzen Tag zu bis ſy es ſucheten, laſen und verteutſchten, welliches gar lannkweilig zu horen war."

Den ganzen Sonntag wurde weiter debattiert, ohne daß neue Momente dazu kamen. Der letzte Grund bei Zwingli und den Seinen war immer der: die Realität des Leibes Chriſti iſt nicht vorhanden, denn ſie iſt unnötig, ihre Annahme iſt Chriſti unwürdig und ſie iſt unmöglich, während Luther dabei verblieb, was Gott anordnet, iſt nicht unnötig, und wir haben nach alledem nicht zu fragen. Dabei bewegte man ſich im allgemeinen in urbanen Formen, nur ein paarmal kam es zu ſpitzigen Bemerkungen, die aber zu keinen Weiterungen führten. Auch wurden wirklich einige Mißverſtändniſſe gehoben. Zwingli und die Seinen konnten ſich überzeugen, daß die Lutheraner den Genuß des Leibes nicht ſo grobſinnlich, kapernaitiſch faßten, wie ſie ihnen Schuld geben. Auf der andern Seite konnte man wenigſtens erkennen, daß die Oberländer im Abendmahl nicht bloß ein Gedächtnismahl ſähen. Dabei blieb doch eine ſo große Verſchiedenheit in der ganzen Weiſe, die Streitfrage zu betrachten und in ihrer religiöſen Wertung, daß eine Einigung nicht zu erzielen war. Luther war des Disputierens längſt überdrüſſig und hatte bereits zweimal Melanchthon aufgefordert, an ſeiner Stelle das Wort zu ergreifen, da er ſich „müde gewaſchen habe", aber Melanchthon griff nicht ein. Nicht ohne Grund ſchrieb er an Camerarius (CR. II, 1098): reliqui omnes praeter Lutherum fuimus κῶφα πρόσωπα. Nur Oſiander warf einmal am Sonntag ein kurzes Wort dazwiſchen (ZKG IV, 433). Am Nachmittag nahm Oekolampad noch einmal das Wort unter Verweis auf Auguſtin und Fulgentius, erklärte aber bald, daß alles weitere Verhandeln ausſichtslos ſei. Luther ſah darin nur das Zeugnis ihres Gewiſſens, daß ſie nichts bewieſen hätten. Zwingli dankte für die freundliche Behandlung und bat um Verzeihung wegen etwaiger harter Worte. Indem ihm die Augen übergingen, erklärte er, daß er niemanden in Gallien und Italien lieber ſähe als die Wittenberger. Der Kanzler wünſchte, daß man noch auf weitere Mittel und Wege zur Einigkeit denke. Luther bemerkte darauf, daß er jene dem gerechten Gerichte Gottes überlaſſen wolle, der es wohl finden werde, wer recht habe. „Und wir Euch auch", erwiderte Oekolampad. Da erhob ſich Jakob Sturm von Straßburg und erinnerte daran, daß Luther auch von anderen Irrtümern geſprochen habe. Um nicht einen neuen Streit in die Heimat zu bringen, bat er, die Straßburger Prediger zu verhören. Bucer berichtete über ihre Lehre von der Trinität, Erbſünde, Taufe, Perſon Chriſti ꝛc., und wollte nun von Luther ein Zeugnis über ſeine Rechtgläubigkeit haben. Aber dieſer weigerte ſich: er ſei nicht ihr Richter, auch wollten ſie ja ſeine Lehre nicht leiden, wozu brauchten ſie auch ſeines Zeugniſſes, da ſie ſich rühmten, obwohl ſie ihre Lehre unter ſeinem Namen zu verbreiten ſuchten, nichts von ihm gelernt zu haben; auch wüßte er nicht, ob ſie nicht daheim anders lehrten. „Ihr habt einen anderen Geiſt" (De Wette IV, 28). „Unſer Geiſt und Euer Geiſt reimt ſich nicht zuſammen" (Oſiander bei Riederer II, 18), rief er ihnen zu, denn da, wo man dem Worte Chriſti einfältig glaube und da wo man ſie aufs heftigſte bekämpfe und Lügen ſtrafe, könne nicht derſelbe Geiſt ſein. Darum erkläre er noch einmal, er wolle ſie dem Urteile Gottes überlaſſen, ſie möchten lehren, wie ſie es vor Gott verantworten wollten (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 315).

Damit waren die offiziellen Verhandlungen beendet. Aber noch auf perſönlichem Wege, indem er einen nach dem anderen kommen ließ, hoffte der Landgraf eine Einigung der Streitenden zu erzielen. Und Luther und die Seinen erklärten, wenn die Gegner zugeben wollten, daß im Abendmahl der Leib Chriſti wäre, ſich zufrieden zu geben, und keine weitere Erklärung darüber zu verlangen ob er leiblich oder geiſtlich, natürlich oder übernatürlich da wäre, und ſie dann als Brüder annehmen und alles thun zu wollen, was ihnen lieb wäre (Oſiander bei Riederer II, 119. Anders Bucer: exigentes ut faterentur etiam ore manducari haberique praesentem corporaliter, ZKG IV, 1618). Das war gewiß von ihrem Standpunkte aus ein ſehr weitgehendes Entgegenkommen, aber man ging nicht darauf ein. So weit war man am Sonntag Abend gekommen. Am Montag den 4. Oktober wurde noch einmal der Verſuch gemacht, durch private Geſpräche etwas zu erreichen. Aber nur Bucer, der unter Aſſiſtenz von Hedio mit Brenz und Oſiander verhandelte, wollte Chriſti Leib im Abendmahl anerkennen, doch mit dem Beifügen, daß der Leib Chriſti nur für die Gläubigen gegeben würde. Dieſe ſpäter noch wichtig gewordene Formel, deren Bedeutung damals nur Oſiander erkannte, kam jedoch nicht weiter in Betracht, da Bucer, der dafür nicht die Zuſtimmung der Seinen erlangen konnte, ſie wieder fallen ließ. Nun baten die Schweizer und Abendländer, daß man ſich gegenſeitig als Brüder anſehe und zum Abendmahl zulaſſe. Das war den Wittenbergern, wie ſie ſpäter in Briefen mehrfach bezeugten, unverſtändlich. Sie begriffen nicht, wie jene Leute, deren Glauben und Lehre ſie verdammten, ſie als Brüder in Chriſto anſehen wollten (Mel.: CR. II, 1108), da müßten ſie ſelbſt nicht viel von ihrer Lehre halten (Bullinger S. 235). Wohl verſprachen ſie, Frieden halten zu wollen, — charitatem et pacem hostibus debemus (De Wette III, 511) —, auch waren ſie damit einverſtanden, daß man von dem Streiten in Schriften ablaſſen wollte, wovon auch Luther Gutes hoffte: weiter zu gehen vermochten ſie nicht. Daß die anderen es wollten, darin ſahen ſie nur das innerliche Bewußtſein ihrer Niederlage, die ſie offen kund zu geben ſich ſcheuten (Metuebant enim plebes suas, ad quas non licuisset reverti, si revocassent, De Wette IV, 28). Thatſächlich war es doch die geringere Schätzung des Gegenſatzes, wie der ehrliche Wunſch, durch die weitgehendſte Nachgiebigkeit die Grundlagen für das beabſichtigte Bündnis zu erhalten. Der Landgraf, zu deſſen Befeſtigung entgegen den Auslaſſungen der Schweizer Luther und Melanchthon eine Reihe Ausſprüche der Väter zu Gunſten ihrer Auffaſſung zuſammengeſtellt hatten (De Wette III, 568; Enders VII, 164), wollte jedoch die Verſammlung nicht ohne irgend welches Reſultat auseinandergehen laſſen, und Luther erklärte ſich bereit, die wichtigſten Lehrpunkte, in denen vielleicht ein Einverſtändnis zu erreichen wäre, zuſammenzuſtellen. Obwohl er an die Zuſtimmung der Schweizer nicht glaubte, wollte er doch alle Schärfen vermeiden. So entſtanden noch am Morgen des 4. Oktober (ſo nach der klaren Darſtellung Oſianders, ſie tragen aber das Datum des Abſchluſſes des Geſprächs, 3. Oktober) die ſogenannten „Marburger Artikel". Sie ſind Luthers Werk, doch bemerkt Bucer: a nostris consensum pauculis adiectis, quibus planius fieret, omnem fructum Doctrinae sanctae et sacramentorum donum esse spiritus divini, non nostrum, aut verborum vel signorum (ZKG IV, 615), und auch nach einem Berichte Oekolampads (Zwingli opp. IV, 191: ut articuli Zwinglio et mihi praelecti, quaedam verba dumtaxat mutare petiimus propter contentiosos quosdam qui verba magis quam verborum sensa urgent) wurden einige von den Schweizern beantragte Aenderungen aufgenommen. Vierzehn Sätze bezeugten das Zuſammengehen in der Lehre von der Trinität, Perſon Chriſti, Glaube und Rechtfertigung, Wort Gottes, Taufe, guten Werken, Beichte, Obrigkeit, Tradition oder menſchliche Ordnung, Kindertaufe. Ein fünfzehnter vom Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti bekennt als einmütige Lehre die Notwendigkeit des Genuſſes unter beiderlei Geſtalt, die Verwerfung der Meſſe, ferner daß die geiſtliche Nießung des Leibes und Blutes einem jeden Chriſten vornehmlich vonnöten. Darauf heißt es: „Und wiewohl wir uns, ob der wahre Leib und Blut Chriſti leiblich im Brot und Wein ſei, dieſer Zeit nicht verglichen haben, ſo ſoll doch ein Teil gegen den anderen chriſtliche Liebe, ſofern eines jeden Gewiſſen immer leiden kann, erzeigen, und beide Teile Gott den Allmächtigen bitten, daß er uns durch ſeinen Geiſt den rechten Verſtand beſtätigen will“. Das Schriftſtück wurde nach Oſianders Mitteilung (CR. XXVI, 115 oben) in drei Exemplaren von den 10 offiziellen Teilnehmern am Geſpräch, Luther, Jonas, Melanchthon, Oſiander, Agricola, Brenz, Oekolampadius, Bucer, Hedio, Zwingli unterzeichnet. (Im Züricher Exemplar ſtehen die Zwinglianer voran). Schon am 5. Okt. wurden ſie in einem, bisher nicht wieder aufgefundenen Einblattdrucke veröffentlicht, dem bald eine große Zahl anderer folgten (vgl. v. Dommer, Die älteſten Drucke aus Marburg in Heſſen, Marburg 1892, S. 22 ff.). Da nichts mehr zu erreichen war, auch der engliſche Schweiß in Marburg ausbrach, eilte nunmehr alles heim. Luther reiſte am 5. Oktober ab, nachdem er noch vorher eine gewaltige Predigt gehalten hatte. Sie handelte von der bürgerlichen Gerechtigkeit und von dem „hohen Artikel von der Vergebung der Sünde“, den er wünſchte, „ſo hoch machen zu können, daß alle Sünden und Werke zu einem Fünklein würden gegenüber dieſem Meer“. Es fehlte in der Predigt nicht an leiſen Berichtigungen der Gegner, aber er bezeugte doch ausdrücklich die Eintracht in jenem Hauptpunkte (Ego libentius hunc sermonem facio ut videatis concordiam doctrinae nostrae cum doctrina praedicatorum vestrorum ZkWL 1884, S. 270 ff. In der Bearbeitung Erl. A.^{2} 14, 206 ganz verwiſcht). Auch Zwingli ſcheint noch einmal (wie auch Bucer) in Luthers Gegenwart gepredigt zu haben, wenigſtens tadelt dieſer ſpäter an jenem, daß er in Marburg griechiſch, hebräiſch und lateiniſch auf den Predigtſtuhl gebracht habe (Erl. A. 59, 260, vgl. S. 228).

Mit der Unterzeichnung der Artikel war Zwingli offenbar im Intereſſe ſeiner großen Pläne bis an die äußerſte Grenze der Nachgiebigkeit gegangen. Nicht ganz ohne Grund meinte Melanchthon (CR. II, 1106), die Schweizer ſeien „Luthers Meinung gefolgt“, und Oſiander triumphierte, daß ſie damit eine Reihe von Artikeln widerrufen hätten, denn die Ausſagen über die Perſon Chriſti, Abſolution, Wort Gottes und Taufe u. ſ. w. geben doch die Lehrweiſe Luthers wieder. Kein Wunder, wenn die Wittenberger, die, wie geſagt, von den politiſchen Hintergedanken, die Zwinglis Friedensliebe hervorriefen, keine Ahnung hatten, nur den Eindruck vollkommener Demütigung der Gegner mit fortnahmen. Aber Zwingli ſchrieb ſich nicht weniger den Sieg zu und deutete ſich die Artikel in ſeinem Sinne (vgl. A. Baur II, 638 ff.). An Vadian ſchrieb er: Wenn irgend jemand beſiegt worden iſt, ſo iſt der unverſchämte und hartnäckige Luther beſiegt davon gegangen (Opp. VIII, 370). Wie ein Aal im Graſe habe ſich Luther gewunden und ſei immer von einer Meinung in die andere gefallen, berichtete er daheim dem Rate (Strickler, Eidgenöſſiſche Abſchiede Bd 4 [1876] Abth. I S. 417 f.). Dagegen hatte Bucer (ZKG IV, 619 f.) doch den Eindruck eines Mißerfolges. Und beſonders bei Melanchthon, dem Bucer auch hauptſächlich das Mißlingen der Einigung zuſchrieb, hatte das perſönliche Zuſammenſein den Widerwillen gegen die Schweizer noch erhöht. So zeigte ſich denn auch ſehr bald, wie wohl der Landgraf nicht unbefriedigt war und wie Zwingli und namentlich Blaurer (Zwingli opp. VIII, 373) auf dem Gewonnenen weiter zu bauen hoffte, daß das Religionsgeſpräch mehr zur tieferen Erkenntnis der Gegenſätze als zu ihrer Ueberbrückung gedient hatte. **Th. Kolde.**

Marca, Petrus de, geſt. 1662. — In den Baluzeſchen Ausgaben des Werks de concordia sac. et imp. (ſ. u.) findet ſich auch eine ausführliche Biographie de Marcas, ebenſo in Fagets Ausgabe der Diſſertationen (ſ. u.). Beide ergänzen ſich, ſind aber zum Teil nicht ohne Polemik der beiden Verfaſſer, welche über die nachgelaſſenen Papiere de Marcas in einen heftigen Streit gerieten, indem Faget behauptete (ſ. die citierte Vita p. 117. 118), de Marca habe Baluze beauftragt, ſeine Handſchriften ſeinem Sohne auszuliefern, Baluze dagegen verſichert, den Auftrag zur Ausgabe der Manuſkripte erhalten zu haben. Zur Ergänzung dienen auch Notizen über de Marca bei Bayle in Dictionaire unter dem Artikel Marca. S. jetzt v. Schulte, Geſchichte der Litteratur des kanoniſchen Rechtes Bd 3, S. 593, wo insbeſondere eingehend über das Hauptwerk berichtet, deſſen Inhalt, Wert und Schwäche dargelegt wird.

Petrus de Marca, geboren zu Schloß Gant in Béarn nahe bei Pau am 24. Januar 1594, ſtarb als Erzbiſchof von Paris am 29. Juni 1662. In dem damals reformierten Béarn katholiſch erzogen, bezog Petrus nach Zurücklegung der Vorſtudien zu Auch die Univerſität Toulouſe und widmete ſich dem Studium der Rechte unter der Leitung des Wilhelm Maranus, Wilhelm Cadanus, Vincentius Chabotius und Janus a Coſta. Im Jahre 1615 begann er ſeine praktiſche Laufbahn zu Pau bei dem Rate von Béarn, in welchem er das einzige römiſch-katholiſche Mitglied war. Sehr bald änderten ſich aber die Verhältniſſe. Nachdem ſchon Heinrich IV. den Katholiken Duldung gewährt, wurde im Jahre 1620 das bisher ſelbſtſtändige Land Frankreich einverleibt und franzöſiſche Ordnung eingeführt. Bei dieſen Veränderungen hatte ſich der Vater de Marcas und dieſer ſelbſt thätig gezeigt (ſ. Paul. de Faget, Vita Petri de Marca p. 17 sq.) und zum Lohne wurde Petrus 1621 zum Präſidenten des in ein Parlament verwandelten Rats von Pau ernannt. In dieſer Stellung blieb er bis 1639, wo er in den Staatsrat nach Paris gezogen wurde. Inzwiſchen hatte er mehrere kleinere Abhandlungen veröffentlicht (de sanctissimo Eucharistiae sacramento um 1624, de Constantinopolitani Patriarchatus institutione 1630 u. a.) und 1640 die Histoire de Béarn herausgegeben. Die Tüchtigkeit dieſes Werkes ließ erwarten, daß er mit Erfolg einen Gegenſtand werde behandeln können, welcher damals die Gemüter aufs Lebhafteſte beſchäftigte. Über das Verhältnis der gallikaniſchen Kirche und des Staates zur Kurie waren ſeit dem Ende des 16. Jahrhunderts mehrere Schriften erſchienen, welche die Rechte der weltlichen Macht gegen die Uebergriffe Roms ſicher zu ſtellen ſuchten, namentlich Les libertés de l'église gallicane 1594 von Pierre Pithou. Dazu hatte 1638 Du Puy, Preuves des libertés de l'église gallicane gefügt. In Rom meinte man, Kardinal Richelieu gehe damit um, eine vom Papſte getrennte ſelbſtſtändige Nationalkirche zu begründen. Ein Prieſter in Paris, Herſens, hatte unter dem Namen Optatus Gallus dieſe Anſicht plauſibel gemacht, zu welcher die franzöſiſche Regierung ſich nicht paſſiv verhalten konnte (ſ. Faget cit. p. 38; Baluze, Vita Petri de Marca § VIII (über dieſe drei und die ganze Bewegung ſ. v. Schulte, Geſch. III. 564, 584, 587). De Marca erhielt alſo den Auftrag, das eigentliche Sachverhältnis darzuſtellen, und damit Veranlaſſung zur Ausarbeitung eines Werks, welchem er vorzugsweiſe ein ehrenvolles Gedächtnis zu verdanken hat. Schon im Jahre 1640 war der erſte Teil der Schrift in vier Büchern druckfertig vollendet, der zweite Teil mit Ausnahme der ſechzehn erſten Kapitel des letzten (achten) Buches wurde zwar in demſelben Jahre beendet, aber erſt dem Kardinal Richelieu zur Durchſicht vorgelegt (Baluze in der Praefatio der ſpäteren Ausgabe am Ende). Es erſchienen 1641 zu Paris die vier erſten Bücher unter dem Titel: De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae. Den Zuſatz seu u. ſ. w. hatte der Verfaſſer erſt auf den Wunſch des Buchhändlers hinzugefügt (Baluze, Vita cit. § VIII). In Rom gereichte derſelbe aber dem Werke nicht zur Empfehlung. Das Erſcheinen gab wohl Veranlaſſung, die Schrift von Pithou aufs neue einer ſtrengen Kritik zu unterwerfen, in deren Folge die Congregatio indicis 26. Oktober 1610 das Verdammungsurteil ausſprach. De Marca ging es nicht beſſer, indem ein Dekret vom 11. Juni 1642 auch ſeine Arbeit proſkribierte (ſ. Index librorum prohibitorum, Mechliniae 1838, p. 226. 282); deſto mehr ſtieg er aber in der Gunſt des Königs, welcher ihn 1643 zum Biſchof von Conſerans ernannte. De Marca hatte ſich als Laie vermählt, nach dem Tode ſeiner Gattin 1632 aber keine zweite Ehe geſchloſſen und ſich ſpäter zum geiſtlichen Stande beſtimmt; die Prieſterweihe wurde ihm erſt 1648 erteilt. Die Beſtätigung zum Epiſkopate fand bei Urban VIII. Anſtände wegen der Schrift de concordia etc. Dieſelbe wurde daher einer neuen Zenſur unterworfen, und da das Urteil des Lukas Holſtenius nicht günſtig ausfiel (Baluze cit. § XIII), verzögerte ſich die Konfirmation bis zum Tode des Papſtes, deſſen Nachfolger, Innocenz X., 1644 die Sache erſt nach vier Jahren zum Abſchluſſe brachte. Um des Papſtes Zuſtimmung zu erhalten, hatte de Marca ſich 1646 in einer eigenen Schrift näher erklärt: „Libellus, quo (auctor) editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus apostolicae sedis censurae submittit et reges canonum custodes, non vero auctores esse docet" (Baluze cit. § XV). Ob die

Kurie dadurch zufrieden geſtellt wurde, wie gemeinhin behauptet wird, ſcheint indes zweifelhaft, da die Beſtätigung ſonſt nicht noch länger als Jahr und Tag auf ſich hätte warten laſſen. Auch die bald nachher von ihm verfaßte Schrift: De singulari primatu Petri, in welcher er das Recht des apoſtoliſchen Stuhles gegen die Meinung verteidigte, daß die Kirche zwei Häupter, Petrus und Paulus, gehabt, genügte noch nicht (vgl. Faget cit. p. 72). Eine andere Thatſache hat offenbar erſt den Ausſchlag gegeben. De Marca war während der Verhandlungen über ſeine Beſtätigung im Auftrage des Gouvernements in Catalonien als Generalinſpektor thätig und 1647 zu Barcellona ſchwer erkrankt. Nachdem er ſchon früher wiederholentlich aufgefordert worden, einen Widerruf der Grundſätze auszuſprechen, welche mit römiſchen Anſchauungen unvereinbar ſchienen und ſich beharrlich geweigert hatte —: „Je ne pourrois pas consentir à signer quelque clause, qui condamnât les priviléges de l'église gallicane“ ſchreibt er nach Rom — (Baluze. cit. § XXV), benutzte man einen Moment, in welchem er unzurechnungsfähig war, und ließ von ihm eine Akte unterſchreiben, in welcher er alles verdammte, was man wollte (vgl. die Urkunde a. a. O. § XXVI. Baluze ſelbſt ſagt: schedulam aegroto subscribendam obtulit Episcopus prorsus contrariam destinatae Marcae dum sanus erat). — Erſt im Jahre 1651 konnte de Marca ſich in ſeine Diöceſe begeben, wurde aber im folgenden Jahre zu dem Erzbistum Toulouſe nominiert. Die päpſtliche Beſtätigung erfolgte wieder nicht ſogleich, ſondern erſt 1654, da de Marca als Janſeniſt bezeichnet wurde und er ſich erſt von dieſer Beſchuldigung reinigen mußte (Faget cit. p. 98; Baluze cit. § XXXI); ſpäter (1656) betrieb er auf der allgemeinen Verſammlung des franzöſiſchen Klerus die Verurteilung des Janſenismus. Auch ſeitdem war er fortwährend in politiſchen und kirchlichen Geſchäften für den König thätig, der ihn 1658 zum Mitgliede ſeines geheimen Staatsrates ernannte und nach Mazarins Tode 1661 ihn ganz nach Paris zu ziehen wünſchte. Er ernannte ihn daher am 26. Februar 1662 zum Erzbiſchofe von Paris, als welchen ihn der Papſt unter dem 5. Juni beſtätigte. Er ſtarb jedoch drei Tage nach der Ankunft des Konfirmationsdekrets.

Bis zu ſeinem Tode hatte er ſeine Muße der Wiſſenſchaft gewidmet und ſelbſt auf dem Krankenlager ſich derſelben nicht entzogen (ſ. Faget cit. p. 114). Sein Hauptwerk bleibt die Schrift de concordia sacerdotii et imperii. Daß er von demſelben keine neue Ausgabe beſorgte, auch den zweiten Teil nicht veröffentlichte, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, daß der mühſam gehobene Konflikt mit der Kurie ſich ſonſt erneuert haben würde; auch waren ihm durch den 1647 ihm abgerungenen Widerruf und das dazu gefügte Verſprechen die Hände gebunden. Erſt nach ſeinem Ableben beſorgte Baluze (ſ. d. A. Bd II S. 379) die vollſtändige Ausgabe des Werkes, indem er das 6., 7. Buch und die zwölf letzten Kapitel des 8. aus dem Franzöſiſchen ins Lateiniſche überſetzte und das 5. Buch durch die Abhandlung über die päpſtlichen Legaten, ſowie das Ganze durch Anmerkungen ergänzte. Das 1663 zu Paris in Folio erſchienene Werk wurde durch das Dekret der Congregatio indicis vom 17. November 1664 abermals verdammt, als liber „perperam adscriptus Petro de Marca, ex cujus retractatis scriptis aliorumque erroneis sententiis opera Baluzii editus“. Baluze ſelbſt beſorgte noch eine neue Ausgabe 1669 u. 1704. Darauf erſchien es, unter Hinzufügung von mehreren Diſſertationen, in einer Edition von J. H. Böhmer, Frankfurt 1708, Leipzig 1709, und mit neuen Obſervationen vermehrt von C. Firmiani, Neapel 1771, Bamberg 1788 (6 Bde 4°).

Außerdem ſind gedruckt P. de Marca dissertationes posthumae — editae opera et studio Pauli de Faget, Paris 1669. P. de Marca opuscula ed. Baluze, Paris 1681. P. de Marca Hispanica sive limes Hispanicus, hoc est geographica et historica descriptio Cataloniae etc., Paris 1688, fol. u. a.

(H. F. Jacobſon †) v. Schulte.

Marcellina ſ. Karpokrates Bd X S. 98, 41 ff.

Marcellinus, römiſcher Biſchof (bei Hieronymus, Nicephorus und im Chronograph. ſyntomon: Marcellianus); er iſt, obgleich er in einigen Aufzählungen fehlt, jedenfalls von ſeinem Nachfolger Marcellus zu unterſcheiden (ſ. Ducheſne, Le Liber Pontif. T. I p. LXXI). Das Fehlen iſt freilich kein zufälliges, ſondern erklärt ſich aus der Apoſtaſie, die von ihm erzählt wurde. Im Catal. Liberian. heißt es von ihm: „Marcellinus ann. VIII. m. III. d. XXV. Fuit temporibus Diocletiani et Maximiani ex die prid. kl. Julias a cons. Diocletiano VI. et Constantio II. [296] usque in cons. Diocletiano IX.

et Maximiano VIII. [304]. Quo tempore fuit persecutio et cessavit episcopatus ann. VII. m. VI. d. XXV." Euſebius h. e. VII, 32, 1 berichtet ſeinen Amtsantritt nach dem Tode des Biſchofs Cajus (im Chron. nach Hieron. zum 12. Jahre des Diocletian) und fügt hinzu: ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφε. Schon dieſe dunklen Worte beſagen mehr, als daß die Verfolgung in die Zeit des Marcellinus fiel; ſie ſagen aber nicht, daß Marcellinus Märtyrer geworden ſei, ſondern eher das Gegenteil (jedenfalls hat Theodoret, h. e. I, 2, den Euſeb nicht verſtanden, wenn er behauptet, Marcellin habe ſich in der Verfolgung ausgezeichnet). Das Papſtbuch berichtet ausdrücklich (nach einer verlorenen Passio Marcellini, die wohl dem 5. Jahrhundert angehört, ſ. Ducheſne, l. c. p. LXXIV. IC. 162), Marcellinus, Römer und Sohn eines Projectus, ſei in der Verfolgung thurificatus geworden, habe aber bald darauf ſeinen Fall bereut und ſei geköpft worden. Von dem Abfall wiſſen auch ſchon die Donatiſten (Augustin. c. Petil. II, 202; de unico bapt. 27: traditor u. thurificatus zuſammen mit vier Presbytern; Auguſtin verneint die Anklage einfach). Daß der Abfall auch in Rom bekannt war, zeigt außer der Passio die Angabe in den im Jahre 501 gefälſchten Akten eines Konzils von Sinueſſa: Marcellin klagt ſich vor 300 Biſchöfen des Abfalls an, man giebt ſich aber mit ſeiner Genugthuung zufrieden, da „prima sedes a nemine judicatur" (Mansi I, 1250 sq.; Hefele, Conciliengeſch. I^2 S. 143 f.). An dem zeitweiligen Abfall wird man nicht zweifeln dürfen, dagegen iſt das Martyrium ſehr fragwürdig (in der offiziellen Depositio episcoporum und Depositio martyrum v. J. 336 bezw. 354 fehlt ſein Name), mag auch der Papſt ſein Vergehen irgendwie wieder gutgemacht haben (die zwieſpältige Tradition über ihn iſt ſonſt ſchwer verſtändlich; die Grabſtätte des Papſtes wurde ſeit dem 6. Jahrh. geehrt). Das Datum des Antritts dieſes Papſtes (30. Juni 296) iſt geſichert, nicht aber der Todestag (25. Okt. 304). Von ſeinem Wirken wiſſen wir nur, daß er ſich um die Erweiterung der römiſchen Katakomben verdient gemacht hat (eine Kammer im Coemet. Calixti hat eine Inſchrift, die beſagt, daß der Archidiakonus Severus iussu papae sui Marcellini das cubiculum duplex ausgeführt habe; de Roſſi, Roma Sott. III p. 46; Erweiterungen im Cömeterium der Priſcilla). Bei Pſeudoiſidor ſtehen zwei unechte Dekrete Marcellins. Über die Beiſetzung im Coemet. Priscillae ſtatt im Coemet. Calixti ſ. Lipſius, Chron. S. 246 f.; de Roſſi, l. c. I p. 176, II p. 105, Bullett. 1888 p. 103 ff. Die Grabkammer iſt jetzt aufgedeckt; eine Inſchrift aber hat ſich nicht gefunden. Der Schluß des Berichtes im Papſtbuch lautet: „Hic fecit ordinationes II per mens. decemb., presbiteros IV, diaconos II, episcopos per diversa loca V. Ab eodem die cessavit episcopatus ann. VII m. VI, d. XXV, persequente Diocletiano christianos. Die letztere, aus dem Liberianus ſtammende Notiz iſt nicht richtig oder vielmehr ſie bezieht ſich nicht auf die Sedisvakanz, ſondern auf die Dauer der Verfolgung; der Papſt Marcellus, der Nachfolger, trat ſicher bereits im Jahre 308 ſein Amt an.

Adolf Harnack.

Marcellus I., römiſcher Biſchof (nach dem Lib. Pontif. „natione Romanus"). Er fehlt im Chron. Euseb. et Hieron.; er war Nachfolger des Marcellinus, aber die Sedisvakanz kann nicht 7, ſondern nur 4 Jahre betragen haben (ſ. sub Marcellinus). Der Catal. Liber. ſchreibt: „Marcellus annum unum m. VI (VII?) d. XX. [Der Lib. Pontif. hat die falſchen Zahlen: 7 Jahre, 7 Monate, 21 Tage]. Fuit temporibus Maxenti, a cons. X. et Maximiano [308] usque post consulatum X et septimum" [309]. Da der Todestag (16. Januar 309) feſtſteht, ſo iſt der Amtsantritt auf den 26. Juni oder 27. Mai 308 zu ſetzen. Der Liberianus weiß nichts von einem Martyrium des M., während er im Martyrol. Hieron. als Konfeſſor, im Catal. Middl. als Märtyrer bezeichnet iſt und der Liber Pontif. das Martyrium, wohl nach der verlorenen Passio Marcellini (ſ. sub Marcellinus), ausmalt (ſ. auch Acta SS. m. Jan. II, 5 sq. 10 sq. 369). Es heißt in der Quelle des Lib. Pontif., nachdem erzählt war, daß Marcellus als Presbyter die Gebeine ſeines Vorgängers geſammelt und beigeſetzt habe: „Hic coartatus et tentus eo quod ecclesiam ordinaret et conprehensus a Maxentio ut negaret se esse episcopum [urſprünglich war Maxentius den Chriſten freundlicher; dies ermöglichte wohl im J. 308 eine Biſchofswahl in Rom, ſ. Euſeb., h. e. VIII, 14, 1] et sacrificiis humiliari daemoniorum. quo semper contemnens, deridens dicta et praecepta Maxenti, damnatus est in catabulum." Was nun folgt, iſt ganz romanhaft. In Wirklichkeit iſt, wie dies die damaſiſche Inſchrift auf M. bezeugt (ſ. die Kloſterneuburger Handſchrift: de Roſſi, Roma Sotteran. II, 204 und Kraus, Roma Sotteran., S. 171), derſelbe von Maxentius verbannt worden, aber nicht ſeines Glaubens wegen, ſondern um der furchtbaren Kämpfe willen, welche in Rom ſeit dem Jahre 306 bis zum Jahre 309 in der Chriſtengemeinde betreffs der Wiederaufnahme der lapsi wüteten. Lipſius (Chronologie) ſchließt aus dem Epitaph und aus dem anderen, welches Damaſus dem Nachfolger des M., Euſebius, geſetzt hat, daß die beiden Päpſte damals auf ſeiten einer ſtrengeren Partei ſtanden, während ihr Gegner Heraklius eine ganz laxe Praxis befürwortete. Indeſſen gewiß iſt das nicht. Die Worte: „Heraclius vetuit lapsos peccata dolere, Eusebius miseros docuit sua crimina flere“ könnten auch, wenn man den Standpunkt des Damaſus in Betracht zieht, ſo verſtanden werden, daß Heraklius die Wiederaufnahme der Gefallenen verbot. Aber die wahrſcheinlich richtige Kombination mit dem Herakleon, Praedest. 16, entſcheidet für Lipſius. „Furor, odium, discordiae, lites, seditio, caedes“, welche entſtanden (ſ. Euſeb., h. e. VIII, 1), hatten die Folge, daß die Häupter beider Parteien verbannt wurden (zu Heraklius ſ. Sbaralea, De ss. pravorum hominum ordinat., Florenz 1750). Doch ſcheint Marcellus nicht im Exil geſtorben zu ſein. Ihm wird der Bau eines Cömeteriums an der Via Salaria beigelegt (Papſtbuch: „hic fecit cymeteria in Via Salaria“; weiter folgen die wichtigen Worte: „et 25 titulos in urbe Roma constituit quasi dioeceses propter baptismum et poenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum“ (vgl. dazu Duchesne, Le Liber Pontif. p. 165). Im Coemet. Priscillae ſoll er beſtattet ſein; vielleicht war das Coemet. Callisti der Gemeinde noch nicht zurückgegeben (ſ. de Roſſi, Rom. Sott. II, 204 ff. Bullett. 1890 p. 113 ff.). Weiteres iſt nicht bekannt. Bei Pſeudoiſidor ſtehen zwei Schreiben von ihm.

Angaben, daß auch dieſer Papſt hl. Bücher ausgeliefert hätte und Thurifikator geworden wäre, ſtammen aus einer Verwechslung mit ſeinem Vorgänger. Die faſt vollkommene Gleichnamigkeit des Marcellus und ſeines Vorgängers und die Anſtöße, welche die Berichte über beide bieten, haben Mommſen zu einer radikalen Hypotheſe in Bezug auf Marcellus geführt (ſ. Neues Archiv XXI S. 335 ff.). Die Grabſchrift des Damaſus auf M. lautet: „Veridicus rector lapsos quia crimina flere | Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus. | Hinc furor, hinc odium sequitur, discordiae, lites, | Seditio, caedes: solvuntur foedera pacis. | Crimen ob alterius, Christum qui in pace negavit, | Finibus expulsus patriae est feritate tyranni. | Haec breviter Damasus voluit comperta referre | Marcelli ut populus meritum cognoscere posset.“ **Adolf Harnack.**

Marcellus II., Papſt vom 10. April bis 1. Mai 1555. — Mittheilungen aus dem Briefwechſel M. Cervinis bei Dittrich, Regeſten des Card. Contarini, 1881; Raynaldus, Annal. eccl. z. 1555. P. Polidori de vita, gestis et moribus Marcelli II. commentarius 1744; Ranke, Die römiſchen Päpſte, 5. Aufl., 1. Bd, S. 281 ff., 3. Bd Anhang S. 62; Reumont, Geſchichte der Stadt Rom, 3. Bd, 2. Abth., S. 512.

Marcello Cervini iſt am 6. Mai 1501 zu Montefano in der Mark Ankona geboren; durch Paul III. wurde er 1539 Kardinal; als ſolcher war er päpſtlicher Legat während der erſten Periode des Tridentiner Konzils. Seiner kirchlichen Stellung nach gehörte er zu den Männern, die eine Reform der Kirche auf ihrer mittelalterlichen Grundlage erſtrebten. Man knüpfte deshalb an ſeine Wahl die größten Hoffnungen. Sein früher Tod jedoch ließ ihn nichts unternehmen als vorbereitende Schritte. **Hauck.**

Marcellus von Ancyra, geſt. ca. 374. — Marcelliana ed. et animadversionibus instruxit Ch. H. G. Rettberg, Göttingen 1794 — eine ſorgfältige Zuſammenſtellung deſſen, was uns von Marcell ſelbſt erhalten iſt, d. i. eines Briefes an Julius von Rom (bei Epiphan. haer. 72, 2 u. 3; im folgenden nach der Ausgabe des Petavius citiert) und der Fragmente ſeines Hauptwerkes bei Euſebius (c. Marc. u. de eccl. theol., vgl. Bd V, 606,$_{4}$ f. u. 615,$_{27-34}$; im folgenden mit der Fragmenten-Nummer Rettbergs citiert nach den bei Gaisford am Rande, bei MSG 24 unter dem Texte notierten Seitenzahlen der Pariſer Ausgabe von 1628, die Rettberg benutzte; auch Euseb. c. Marc. u. de eccl. theol. citiere ich nach den Seiten dieſer Ausgabe, p. 1—57 umfaſſen c. Marc., p. 59—195 de eccl. theol.) und in den erhaltenen Bruchſtücken der Gegenſchrift des Acacius v. Cäſarea (vgl. Bd I, 126,$_{60}$ und Rettberg, fr. 86). — Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867 (hier S. 1—6 eine kritiſche Ueberſicht über die ältere Litteratur, die mit Ausnahme der Rettbergſchen Arbeit durch Zahn antiquiert iſt); W. Möller, ThStKr 1869, S. 147—176 (Beſprechung des Zahnſchen Buches); C. J. v. Hefele, Conziliengeſchichte I^2, Freiburg 1873; E. S. Ffoulkes, Marcellus of Ancyra (DchB I, 808—813); A. Harnack, DG II, 1. u. 2. Aufl. S. 237 f.; R. Seeberg, DG I, 175 f.; F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition (SBA, phil.-

hiſt. Klaſſe, 1902, 26. Juni). — Vgl. außerdem die vor dem A. „Arianismus“ (Bd II, 6) und vor dem A. „Chriſtologie, Kirchenlehre“ (Bd IV, 16) angeführte Litteratur.

1. Marcellus hatte als Biſchof von Ancyra ſchon an der Synode teilgenommen, die in Ancyra wahrſcheinlich 314 gehalten wurde (Hefele I^2, 220; Mansi II, 534 u. 527 nota 1); ja nach dem — auch hier ſchwerlich glaubwürdigen — Libellus synodicus (saec. IX; Mansi II, 539) hatte er der Synode präſidiert (vgl. Hefele I^2, 221 gegen Zahn, S. 8 f.). Elf Jahre ſpäter war er in Nicäa ein Gegner der Arianer und ihrer Freunde geweſen (ep. Marc. p. 834 D; ep. Julii bei Athanas., ap. c. Ar. 23, MSG 25, 288 A; vgl. Patrum Nic. nomina ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig 1898 an den S. 224 s. v. „Marcellus“ genannten Stellen). Doch weder in Nicäa (vgl. Zahn S. 9 f.), noch ſonſt war er beſonders hervorgetreten (Euseb. p. 56 A); auch litterariſch war er nicht thätig geweſen (Eus. p. 1 A). Erſt abermals zehn Jahre ſpäter, da er im Biſchofsamte ſchon grau geworden war (Eus. p. 33 D u. 140 C; Athan., hist. Ar. 6, MSG 25, 700 C), richtete er durch ſein kirchenpolitiſches Auftreten und durch ein umfangreiches (Eus. p. 2 B u. ö.) theologiſches Werk die Augen auf ſich. Sein Verhalten in Tyrus und Jeruſalem und ſeine Verurteilung durch eine Konſtantinopolitaner Synode des Jahres 336 (vgl. Eus. p. 55 D u. 56; ep. Sard. Or. bei Hilar., fragm. 3, 3, MSL 10, 661 B) iſt ſchon in anderem Zuſammenhange (Bd II, 21, 42—59) erzählt worden. Was hier beſprochen werden muß, iſt zunächſt die Theologie Marcells (vgl. Nr. 2), ſodann ſein und ſeiner Anhänger Schickſal in der Zeit nach der erwähnten Synode von Konſtantinopel (vgl. Nr. 3), endlich ſeine Stellung in der Dogmengeſchichte (vgl. Nr. 4).

2. Das Buch Marcells, um des willen die Orientalen ihn verurteilt haben, iſt uns nur aus relativ wenigen Fragmenten bekannt (vgl. oben bei der Litteratur). Auch ſeinen Titel kennen wir nicht (Zahn S. 49 f.; nicht widerlegt durch Möller S. 149 ff.); Hilarius charakteriſiert es nicht durch ſeinen Titel, ſondern durch einen Hinweis auf ſeine am meiſten angegriffene Lehre, wenn er es als einen liber bezeichnet, quem [Marcellus] de subjectione domini [1 Ko 15,28] ediderat. Doch reichen die Fragmente und Euſebs gelegentliche Mitteilungen aus, um uns erkennen zu laſſen, daß Marcells Werk eine energiſche Streitſchrift war. Zunächſt war es provoziert durch eine Schrift des Lucianiſten Aſterius (Bd II, 161, 54); aber es wandte ſich zugleich in allgemeinerem Angriff gegen die lebenden und verſtorbenen Größen der großen euſebianiſchen Partei, deren Gunſt jener beſaß (Eus. p. 1 A u. 2 AB; vgl. fr. 71 u. 87 p. 25 C). In einer Zeit, da es dem Nicänum ſo gut wie ganz an litterariſchen Vertretern fehlte (Zahn S. 42 f.; vgl. oben Bd V, 626, 54 f. u. IV, 46, 12—14), verſuchte Marcell, kirchenpolitiſch — vor dem Kaiſer (fr. 29 p. 20 B; 87 p. 25 C; vgl. Eus. p. 56 A) — und theologiſch die Antinicäner ins Unrecht zu ſetzen. — Das, was für Marcell unerträglich war an der euſebianiſchen Theologie, war das ihr und den Arianern gemeinſame origeniſtiſche Erbe: die Annahme dreier göttlicher Hypoſtaſen (*ὑπόστασις* = *οὐσία*, vgl. Bd IV, 37, 53 ff. u. II, 15, 7 ff.). Unerträglich war ihm an dieſer Annahme, deren heidniſch-philoſophiſchen Urſprung er durchſchaute (fr. 75 p. 26 A; fr. 87 p. 25 C; vgl. über Origenes fr. 78 p. 23 AB), nicht nur der Inferiorismus der Chriſtologie (vgl. Bd IV, 34, 60 ff.; fr. 9 p. 45 A, fr. 23 p. 13 B); unerträglich war ihm vor allem ihre polytheiſtiſche Färbung (fr. 60 p. 167 D, 57 p. 130 C, ep. p. 835 C, fr. 27 p. 27 D, 33 p. 27 C, 72 p. 25 D, 52 p. 41 A; fr. 67 p. 133 C u. 134 A u. ö.): ſein Intereſſe galt vornehmlich der Wahrung des Monotheismus. Nur von einem Gott will er wiſſen (fr. 66 p. 131 A; fr. 67 p. 133 A ff.; 68 p. 131 B ff.); und dieſer eine Gott, dies *ἓν πρόσωπον* (fr. 67 p. 133 A), iſt ihm eine *μονὰς ἀδιαίρετος δυνάμει* (fr. 68 p. 131 C u. ö.). Von einer gewiſſen Differenzierung in Gott weiß freilich auch Marcell. Während bis zur Weltſchöpfung Gott ſchlechthin *μονάς* war (fr. 54 p. 41 D; 60 p. 167 D), iſt die damals beginnende erſte Periode der Heilsgeſchichte eingeleitet geweſen durch das *προελθεῖν* des Logos, der ewig in Gott war (fr. 54 p. 41 D; 46 p. 37 A); und dies *προελθεῖν δραστικῇ ἐνεργείᾳ* (fr. 108 p. 41 D) war kein momentanes, d. h. alsbald wieder dem früheren Zuſtande weichendes (Zahn S. 136): der Logos iſt die ſeitdem wirkende, *δυνάμει* in Gott bleibende *ἐνέργεια δραστική* Gottes (Zahn, S. 123—128). Und in der Menſchwerdung des Logos ſteigert ſich dies von-Gott-Ausgegangenſein des Logos zu einem *κεχωρίσθαι τοῦ πατρὸς διὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν* (fr. 103 p. 51 A, 104 p. 51 D): *εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις* (d. h. die durch das *προελθεῖν* erfolgte) *γίγνοιτο μόνη, ἓν καὶ ταὐτὸν εἰκότως ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο· εἰ δὲ ἡ „κατὰ σάρκα“ προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτῆρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ* (fr. 62 p. 107 AB). Aber *δυνάμει* iſt der Logos ſowohl in der Zeit zwiſchen Weltſchöpfung und Menſchwerdung, wie in der

δευτέρα κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία (fr. 9 p. 45 A u. ö.), im Vater (fr. 47 p. 37 B; 68 p. 107 B; 61 p. 37 C, vgl. Zahn S. 144 Anm. 2; Jo 10, 30, fr. 65 p. 39 A), Gott und ſein Logos ſind nicht zu trennen (fr. 64 p. 107 B); die Augen des Glaubens ſehen deshalb in dem geſchichtlichen Chriſtus den Vater (Jo 14, 9, fr. 65 p. 39 AB), der eine Gott iſt ſichtbar geworden in ihm (Baruch 3, 37, fr. 69 p. 132 D). — In analoger Weiſe denkt Marcell den Geiſt im Logos beſchloſſen bis Jo 20, 22, ſeitdem *ἐνεργείᾳ* von dem Vater und dem Sohne ausgegangen und in der Gemeinde wirkend. Der Beweis dafür (vgl. fr. 62 p. 79 A, 61 p. 37 C, 49 p. 104 A, 12 p. 155 D, 19 p. 46 A, 20 u. 21 p. 46 BC, 60 p. 167 D—168 D) kann hier nicht in der Kürze geführt werden (vgl. Loofs, SBA a. a. O.); nur darauf ſei hingewieſen, daß Theodoret in einer von Zahn (S. 153 Anm.) unterſchätzten Stelle (haer. fab. comp. 2, 10 MSG 83, 397) von Marcell mit Recht ſagt: *ἔκτασίν τινα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος ἔφησεν εἰς τὸν Χριστὸν ἐληλυθέναι . . ., τὸ δὲ πανάγιον πνεῦμα παρέκτασιν τῆς ἐκτάσεως λέγει καὶ ταύτην τοῖς ἀποστόλοις παρασχεθῆναι.* Für die Zeit bis zur Ausgießung des Geiſtes iſt Marcells Denken alſo „binitariſch“ (vgl. Bd IV, 26, 35 ff.). Aber ſeit Jo 20, 22 iſt eine *τριάς* da: *ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα* (fr. 60 p. 168 B); der Chriſt glaubt an den Vater, an den Sohn (d. i. den erhöhten Herrn) und an ſeinen in der *ἐκκλησία* waltenden Geiſt (fr. 59 p. 19 C). Aber dies *πλατύνεσθαι* hat nicht zu einem *διαιρεῖσθαι* der *μονάς* geführt (fr. 60 p. 168 B); ſie iſt *δυνάμει ἀδιαίρετος* (fr. 68 p. 131 C u. ö.): der Vater, der Logos und das *πνεῦμα* ſind der eine Gott (fr. 60 p. 168 A, vgl. Zahn S. 150 Anm. 1). Und wie die ſchlechthinnige *μονάς* das Prius iſt im Vergleich mit der *τριάς* (fr. 60 p. 167 D), ſo wird es auch dereinſt wieder ſein, wie es vor der Weltſchöpfung war: nach der Paruſie, bei der Chriſtus im Fleiſch erſcheinen wird (fr. 103 p. 51 AB, Jo 19, 37), wird der Logos [und mit ihm und in ihm das *πνεῦμα*] wieder ganz mit Gott vereinigt werden (fr. 34 p. 42 A), *ἵνα οὕτως ᾖ ἐν θεῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* (fr. 108 p. 112 D). Die *βασιλεία* „Chriſti“ wird dann ihr Ende finden (1 Ko 15, 28; fr. 101 p. 50 C u. ö. fr. 100—104); der Logos aber, deſſen Herrſchaft keinen Anfang gehabt, noch eine Unterbrechung erfahren hat (fr. 104 p. 52 A), hat dann, mit dem Vater wieder völlig geeint, die ganze Gottesherrſchaft inne, wie zuvor (fr. 104 p. 52 A, vgl. Zahn S. 172 Anm. 2). Was dann aus dem Fleiſche des Logos wird, das ihm nichts mehr nützen kann (Jo 6, 61—63; fr. 104 p. 179 AB) und Gottes nicht würdig iſt (fr. 107 p. 52 D), — darüber hat die Schrift uns nichts geſagt (fr. 108 p. 53 ABC). — Die trinitariſche Entfaltung der [auch in dieſer Entfaltung *δυνάμει* unteilbar bleibenden] göttlichen Monas gehört alſo nach Marcell der Reihe der *οἰκονομίαι*, der Heilsgeſchichte, an; Marcell vertritt einen ökonomiſch-trinitariſchen Monotheismus.

An dieſem ökonomiſch-trinitariſchen Monotheismus haftete auch weſentlich Marcells theologiſches Intereſſe. Er hat freilich auch den Gedanken ſtark betont, daß der *λόγος ἄσαρκος* in der Schrift nur Logos, nicht „Sohn“ Gottes heiße (fr. 43 p. 35 D); er bezieht die Begriffe *υἱὸς θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol 1, 15), *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (ibid.) und alle bibliſchen Bezeichnungen Chriſti außer dem Logosbegriff (fr. 37 p. 81 B) auf den inkarnierten Logos (fr. 36 p. 43 A; 4—7 p. 44 BC, fr. 81 p. 46 D, vgl. fr. 82—86). Dieſe Einſicht iſt ihm auch beſonders wertvoll geweſen, in vielen Wiederholungen hat er ſie dargelegt (vgl. fr. 43 p. 35 D: *ὥσπερ πολλάκις ἔφην*). Sie war ihm polemiſch wertvoll: er entging damit der euſebianiſchen Annahme einer die Ewigkeit des Logos aufhebenden vorzeitlichen *γέννησις* des Logos und der widerſpruchsvollen Annahme einer ewigen Zeugung. Auch mit ſeiner theologiſchen Grundauffaſſung war dieſe Einſicht verankert. Wie ſchon bei Ignatius und in der Rekapitulationslehre des Irenäus, ſo ſteht auch bei Marcell im Mittelpunkte ſeiner Gedanken die *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον* (Ign., Eph. 20, 1), ſo iſt auch ihm der geſchichtliche Chriſtus ſowohl der *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος* (Ign., Eph. 19, 3), wie der *τέλειος ἄνθρωπος* (Ign., Smyrn. 4, 2): dem Menſchgewordenen iſt Mt 3, 17 geſagt (fr. 35 p. 49 A); er iſt der *πρωτότοκος τῆς καινῆς κτίσεως* als der *πρῶτος καινὸς ἄνθρωπος, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεός* (fr. 2 p. 12 A, 6 p. 44 C); er iſt in ſeinem ſichtbaren Fleiſche die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (fr. 83 p. 47 D) und die Verwirklichung des „ebenbildlichen“ Menſchen (Gen 1, 26; fr. 84 p. 48 A, 81 p. 46 D). Allein ſo unlöslich dieſe letzteren Gedanken von Marcells Theologie ſind, und ſo feſt ihm die Ewigkeit des Logos ſtand, ſo war ihm doch die begriffliche Faſſung des *γεννηθῆναι* und die Ablehnung des Sohnesbegriffs für den *λόγος ἄσαρκος* etwas relativ Unwichtigeres: er konnte, wenn das ewige Sein des Logos in Gott zugegeben wurde, die

Bezeichnung des *προελθεῖν* als eines *γεννηθῆναι* zugeben (fr. 31 p. 36 B, vgl. Zahn S. 134), er hatte daher das Nicänum [das von „ewiger Zeugung“ nicht redet] acceptieren können, und hat in ſeinem Briefe an Julius von Rom den Begriff des präexiſtenten „Sohnes“ ſelbſt verwendet (p. 835 D). Für das Verſtändnis ſeines Schickſals, zu dem wir nun uns wenden, iſt dies nicht bedeutungslos.

3. Die euſebianiſche Synode von Konſtantinopel (336, vgl. oben Nr. 1) hat das Buch Marcells als ketzeriſch erfunden, weil es den Sohn Gottes mit der Geburt aus der Maria ſeinen Anfang nehmen laſſe und ein Ende ſeiner Herrſchaft annehme (Soz. 2,33,1; Eus. p. 56 B): Marcell wurde anathematiſiert (ep. Sard. Or. 3, a. a. O. p. 661 C), eine Zuſammenſtellung „ketzeriſcher“ Sätze ſeines Buches ward den Synodalakten einverleibt (l. c.) und — wenigſtens teilweiſe — auch dem Briefe eingefügt, mit dem man den Ancyranern die Verurteilung ihres Biſchofs anzeigte, die Vernichtung der cenſurierten Schrift und die Bekehrung der — in Galatien anſcheinend zahlreichen (Eus. p. 26 D, vgl. p. 2 A) — Anhänger Marcells anordnete (Soz. 2, 33, 1. u. 2). Nach Sozomenos (2, 33, 1) iſt ſchon damals Baſilius (vgl. Bd II, 435, 57 ff.) als Nachfolger Marcells beſtellt, und da Marcell — anders als Athanaſius (vgl. Bd II, 21, 31 ff.) und Paulus von Konſtantinopel (vgl. Bd XII, 42, 36) — als Häretiker verurteilt wurde, iſt dies ſehr wahrſcheinlich (vgl. ep. Sard. Or. 3 p. 661 C: ne ulterius oves Christi . . . macularet). — Wohin Marcell nach ſeiner Verurteilung ſich begab, wiſſen wir nicht (ſo auch Zahn S. 64). Daß er ſchon jetzt nach Rom geflüchtet ſei (ſo u. a. Ffoulkes p. 809 a), ſcheint mir durch die Art, wie Julius von Rom im J. 340 von ſeinem Kommen nach dem Weſten ſpricht, recht unwahrſcheinlich gemacht zu ſein. Konſtantins Tod hat ihm dann die Möglichkeit der Rückkehr in ſein Bistum gegeben (Athan., hist. Ar. 8, vgl. 6; ep. Sard. Or. 9 p. 665 A), — wie ich meine, noch 337 (vgl. Bd II, 23, 17 ff.; Zahn S. 64: 338). Daß er förmlich „wiedereingeſetzt“ iſt, ſcheint mir nicht ſo ſelbſtverſtändlich, wie Zahn (S. 64) es anzuſehen ſcheint. Jedenfalls aber führte dieſe Rückkehr Marcells zu tumultuariſchen Scenen in Ancyra, deren Schuld die Parteien ſich gegenſeitig in die Schuhe ſchoben (ep. Julii bei Athan., ap. c. Ar. 33 p. 304 B; ep. Sard. Or. 9 p. 665 AB). Marcell iſt dann auf einer zweiten Synode in Konſtantinopel (Zahn S. 66: Ende 338 oder Anfang 339; wäre dieſe Verurteilung Marcells mit der des Paulus gleichzeitig, ſo würde an Herbſt 338 zu denken ſein, vgl. Bd XII, 44, 34) zum zweitenmal verurteilt (ep. Sard. Or. 3 p. 661 C und dazu Zahn S. 66 f., doch möchte ich das „quater“ der ep. Sard. Or. 9 p. 667 C nicht verwerten). Briefe der Euſebianer — vielleicht u. a. im Namen dieſer Synode — zeigten ihn auch in Rom als Ketzer an (ep. Marc. p. 834 D, ep. Julii bei Athan., ap. c. Ar. 32 p. 301 A, ep. Sard. Occ. ib. 44 p. 325 u. 45 p. 328 C). Marcell hat ſich dann im Sommer 339 — fünf Vierteljahr vor der im Herbſt 340 (Bd II, 26, 18) gehaltenen römiſchen Synode (ep. Marc. p. 835 A) — nach Rom begeben, und die römiſche Synode hat ihn für unſchuldig erklärt (Bd II, 26, 18). Gleich nach der Synode beabſichtigte Marcell, Rom zu verlaſſen (ep. Marc. p. 835 AB); wann und wohin er gegangen iſt, wiſſen wir nicht. Erſt auf der Synode zu Sardika begegnet man ihm wieder. Daß ihn die Orientalen hier mit Indignation aufs neue verurteilten, die Occidentalen aber ihn unſchuldig befanden, iſt ſchon Bd II, 27, 2 ff. erzählt worden. Hier muß nur das nachgetragen werden, daß die Haltung der Occidentalen nicht aus mangelhafter Kenntnis von Marcells Lehrweiſe erklärt werden kann. Der Synodalbrief der Occidentalen verſichert, daß Marcells Buch (vgl. Zahn S. 76 f.) geprüft worden ſei (bei Athan., ap. c. Ar. 47 p. 332 B), und die kluge Formulierung des Hauptſatzes über Marcell — *οὔτε γὰρ ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας . . . ἀρχὴν ἐδίδου τῷ θεοῦ λόγῳ, οὔτε τέλος ἔχειν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ . . . ἔγραψε* (ib. BC) — verrät die Behutſamkeit eines genau Unterrichteten (vgl. Rettberg S. 105, Zahn S. 77). Ja ich glaube in der bei der Litteratur angeführten Abhandlung den Beweis dafür geführt zu haben, daß die von Hoſius und Protogenes proponierte, aber aus kirchenpolitiſchen Gründen von der Synode nicht angenommene ſog. Sardicenſiſche Formel (vgl. Bd VIII, 378, 55 ff.), wenn auch unter Verwendung des vulgären, vom Nicänum legitimierten Sohnesbegriffs, ſelbſt keine andere Trinitätslehre vertritt, als Marcell. Welche Bedeutung dies für die Erkenntnis der dogmengeſchichtlichen Stellung Marcells hat, wird in Nr. 4 zu zeigen ſein. Hier iſt nur noch das Wenige anzufügen, was über Marcells und ſeiner Anhänger Schickſal nach 343 bekannt iſt. Von Marcell ſelbſt wiſſen wir ſo gut wie gar nichts. Daß er noch einmal als Biſchof nach Ancyra zurückgekehrt, aber bald nach 350 abermals vertrieben iſt, kann durch Sozomenos (4, 2, 1) nicht wahrſcheinlich gemacht werden (vgl. Zahn S. 82 u. oben Bd XII, 43, 20 ff.). Die Orientalen haben ihn noch mehrfach verurteilt — das Abbiegen

ſeines Schülers Photin zu offenbaren dynamiſtiſch-monarchianiſchen Anſchauungen gab ihnen eine willkommene Handhabe dazu (vgl. Bd II, 28, 23; 29, 45) —; die Homoiuſianer teilten den antimarcelliſchen Eifer der Euſebianer (Bd II, 32, 47), und bei den Jungnicänern war er ein Teil ihrer homoiuſianiſchen Erbſchaft; wir kennen eine ganze Reihe verlorener antimarcelliſcher Schriften aus den verſchiedenſten Lagern der orientaliſchen Theologie (Zahn S. 85 ff.). Im Occident iſt nach Sardika und vor ca. 380 (vgl. unten) auf keiner Synode mehr über Marcell verhandelt (Hil. fragm. 2, 22, MSL 10, 651), und noch Baſilius klagte, als er den Occident mit den Jungnicänern des Orients auszuſöhnen ſich bemühte (Bd II, 438, 32 ff.), darüber, daß die Occidentalen zwar in jedem Briefe den unſeligen Arius verurteilten, für Marcell aber noch kein Wort des Tadels gefunden zu haben ſchienen (ep. 69, 2). Athanaſius ſoll nach einer mehrfach dunkeln Nachricht bei Hilarius (fragm. 2, 21 u. 23 p. 650 f.; vgl. Zahn S. 81 f.) gleich nach der Synode in Sardika gegen Marcell mißtrauiſch geworden ſein und perſönlich ihm die Kirchengemeinſchaft verſagt haben; aber polemiſiert hat er, ſoviel wir wiſſen, nie gegen ihn — auch oratio c. Ar. IV (vgl. Bd II, 201, 10 ff.) wird, wie Stülcken (TU XIX, n. F. IV, 1, 1899, S. 50 ff.) u. Hoß (Studien über das Schrifttum u. die Theologie des Athanaſius, Freiburg 1899, S. 123 ff.) gezeigt haben, nicht von ihm hergeleitet werden können —, und noch Epiphanius, der in ſeinem Ketzerkatalog Marcell gegenüber ſich in ergötzlicher Verlegenheit befindet (vgl. Zahn S. 93 f.), hat von Athanaſius auf die Frage nach der Orthodoxie Marcells eine wohlwollend ausweichende, von einem klugen Lächeln begleitete Antwort erhalten (haer. 72, 4 p. 837 BC). Geſtorben iſt Marcell erſt ein bis zwei Jahr vor Abfaſſung des Abſchnitts im Ketzerkatalog des Epiphanius, der ihn behandelt (haer. 72, 1 p. 833 D; vgl. Zahn S. 83 Anm. 1), d. i. vor 376 (vgl. haer. 66, 20 p. 638 A). Wo er die letzten 30 Jahre ſeines langen Lebens lebte, wiſſen wir nicht (Zahn S. 83, vgl. Anm. 2); auch das muß zweifelhaft bleiben, ob man der vagen Nachricht des Hieronymus (de vir. ill. 86), Marcell habe multa diversarum *ὑποθέσεων* volumina maxime contra Arianos geſchrieben, ſoviel Glauben beimeſſen darf, daß man annehmen kann, Marcell ſei in dieſen Jahren ſchriftſtelleriſch thätig geweſen. — Anhänger Marcells hat es in Galatien noch in der Zeit, da Marcell ſtarb, viele gegeben (Baſil. ep. 266, 1). Wie weit ſie Marcells Gedanken wirklich verſtanden und angenommen haben, iſt nicht auszumachen. Die ancyraniſche Geſandtſchaft, die unter Führung eines Diakonen Eugenius ein Menſchenalter nach dem Nicänum zu einer Zeit, als die pneumatomachiſche Frage ſchon aufgerollt war, alſo wahrſcheinlich Anfang der ſiebziger Jahre (vgl. Bd XII, 46, 10 ff.), zu Athanaſius kam, überreichte eine *ἔκθεσις πίστεως* (nach Montfaucon, Coll. nov. patr. II p. LXIII sq. bei Mansi III, 469 ff. und bei Rettberg S. 111 ff.; vgl. Zahn S. 91), deren verhüllende Formeln nur dies erkennen laſſen, daß die Verfaſſer den nicäniſchen Sohnesbegriff acceptiert haben, aber nicht von drei Hypoſtaſen in der Trias reden, ſondern nur eine Hypoſtaſis der Trias kennen, und von der Geſamtanſchauung Marcells (der Rekapitulationslehre) beeinflußt ſind. Athanaſius hat dieſen Marcellianern damals *γράμματα κοινωνικά* ausgeſtellt (ep. presbyt. Ancyr. bei Epiph. haer. 72, 11 p. 843 A). Einige Jahre ſpäter, nach dem Tode des Athanaſius, aber vor 376 (Epiph. haer. 72, 10 p. 842 C), haben die Marcellianer in Ancyra — unter denen aber Eugenius nicht mehr genannt wird — an ägyptiſche Biſchöfe, die in Diocäſarea in Paläſtina in der Verbannung lebten, ein das Nicänum einſchließendes Bekenntnis geſandt (Epiph. haer. 72, 11 u. 12), das nur darin noch an Marcell erinnert, daß es die *τρία πρόσωπα* der *τριάς* nicht als *ὑποστάσεις*, ſondern als einander *ἐνυπόστατα* bezeichnet, übrigens ſelbſt marcelliſche Termini (*πλατυσμός* u. *συστολή*) verurteilt. Marcell hatte keinen Vertreter ſeiner Theologie hinterlaſſen; der „Marcellianismus“ war eine unperſönliche Ketzerei geworden. Nun — ca. 380 (vgl. Bd XII, 41, 30) — hat auch Damaſus von Rom, ohne Marcell zu nennen, Marcelliſche, freilich für den Zweck der Polemik vergröberte, Gedanken verurteilt (Anath. 8, Mansi III, 483, Theodoret. h. e. 5, 11, 5), und mit der Rezeption des erſten Kanons der Synode von Konſtantinopel (381) auch im Abendlande ſeit der Mitte des 5. Jahrhunderts kam Marcells Namen auf die allgemein giltige Ketzerliſte.

4. Die dogmengeſchichtliche Beurteilung Marcells darf ſich nicht durch die Vorwürfe ſeiner Gegner beſtimmen laſſen. Es iſt freilich richtig, daß Marcells Chriſtologie, wenn man von dem geſchichtlichen Chriſtus als dem *καινὸς ἄνθρωπος* ausgeht und in Betracht zieht, daß der Logos oder das *πνεῦμα* in ihm *δυνάμει* von Gott ungeſchieden war, einen „ſamoſateniſchen“ Eindruck macht; Photins Entwickelung iſt begreiflich (vgl. den A.). Allein es iſt unrecht, die Chriſtologie Marcells einſeitig unter einem Geſichtspunkte zu betrachten, der bei ihm durch den anderen ergänzt wird, daß der geſchichtliche Chriſtus der *θεὸς φα-*

νερωθεὶς ἐν σαρκί iſt. Beide Vorſtellungen, die des *ἐν ἀνθρώπῳ θεός* und die des *ἔνθεος ἄνθρωπος*, ſtehen bei Marcell nebeneinander, ohne durch „phyſiologiſche“ (vgl. Bd V, 641, 3) Reflexionen (vgl. auch Bd IV, 23, 40 f.) in Spannung zu einander zu geraten. Und dies iſt wahrlich bei ihm nichts Singuläres, ſondern eine Eigenart faſt der geſamten altkirchlichen Chriſtologie vor Apollinaris und dem neſtorianiſchen Streit (vgl. Bd X, 250, 60—253, 13 u. 263, 36 ff.). Die dogmengeſchichtliche Würdigung Marcells muß vielmehr von dem Doppelten ausgehen, daß Marcells Geſamtauffaſſung des Chriſtentums eng verwandt iſt mit der des Irenäus (vgl. Zahn S. 234 ff.), und daß die Formel von Sardika ſeinen ökonomiſch-trinitariſchen Monotheismus teilt. Letztere Erkenntnis iſt für mich ebenſo überraſchend, wie folgenſchwer geweſen. Denn im Lichte dieſer ſardicenſiſchen Formel habe ich erkannt — doch kann ich das hier nicht im Detail begründen —, daß der „Binitarismus“ des Phöbadius von Aginnum und der älteren Schriften des Hilarius (vgl. Bd VIII, 59, 31—42 u. 379, 22 ff.) ein ökonomiſch-trinitariſcher Monotheismus iſt, wie bei Marcell. Freilich haben dieſe Abendländer mit der tertullianiſchen Tradition von den personae trinitatis eine weit ſtärkere Betonung der „perſonalen“ Selbſtſtändigkeit der secunda persona gegenüber der persona patris überkommen, und die vorzeitliche Deutung des Sohnesbegriffs iſt ihnen gleichfalls traditionsmäßig ſelbſtverſtändlich. Übrigens aber tritt uns die bei Marcell vorliegende ökonomiſch-monotheiſtiſche Trinitätslehre bei ihnen deutlich entgegen. Nur zwei Stellen aus des Phöbadius (vgl. Kattenbuſch, Apoſtol. Symb. II, 986) Schrift de fide orthodoxa ſeien angeführt: nos enim credimus verbum et spiritum, i. e. filium, dei, qui cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit, non substantiam immutavit, sed illuviem (Druck: illuvias) ejusdem corporis aeternae claritatis suae lumine illustravit, ut ad nos per tramitem corporis ejus lux sancti spiritus redundaret (8 MSL 20, 48 C); misit nobis spiritum sanctum de propria sua et ipsa una substantia (= *ὑπόστασις*, vgl. Bd IV, 37, 57) . . .; [spiritus] ex eo utique, quod est filius, quia et filius de eo, quod pater est (ib. 49 A). Ein dem *πλατύνεσθαι* der göttlichen Monas entſprechendes einſtiges *συστέλλεσθαι* iſt freilich bei Hilarius und Phöbadius nicht nachweisbar. Vielleicht haben ſie es nicht mehr gehabt. Doch daß auch dies *συστέλλεσθαι* in der abendländiſchen Tradition nicht unbekannt war, darf man aus der Beurteilung, die Marcell im Abendlande erfuhr, und inſonderheit aus der Behutſamkeit ſchließen, mit der man 343 in Sardika Marcells Anſicht vom Aufhören des regnum Christi hinter der Ewigkeit des regnum dei verbi verſteckte. Und die Richtigkeit dieſes Schluſſes beſtätigen die Väter der abendländiſch-trinitariſchen Formeln, Tertullian und Novatian. Sie haben nicht nur jene im Lauf der Heilsgeſchichte erfolgende trinitariſche Entfaltung der Monas — vgl. über den Geiſt Novatian de trin. c. 29 MSL 3, 943 C u. 944 B und die deutlicheren Stellen bei Tertullian adv. Prax. 12 ed. min. Oehler p. 1091 (spiritus in sermone), 27 p. 1114 (spiritus cum sermone natus), 8 p. 1086 f. (spiritus . . . tertius a patre et filio, sicut . . . tertius a sole apex ex radio), 30 p. 1119 (Christus a patre acceptum munus effudit etc.), 13 p. 1093 (vor Chriſti Erſcheinung duo dei et domini; . . Christus factus secundus a patre et cum spiritu tertius) —, ſie wiſſen auch, daß „nach 1 Ko 15, 28“ die vis divinitatis emissa et jam in filium tradita . . . rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur (Nov. de trin. 3 p. 952 A; vgl. Tert. adv. Prax. 4 p. 1082). An die Geſamtanſchauung Marcells wird man freilich ſchon bei Tertullian nur wenig erinnert; Tertullians Geſamtanſchauung vom Chriſtentum iſt durch die apologetiſche Tradition beſtimmt. Um ſo wichtiger aber iſt die Verwandtſchaft ſeiner Trinitätslehre mit der Marcells. Sie beweiſt, daß bei Marcell Traditionen nachwirken, die in die vorapologetiſche Zeit zurückgehen. — Dasſelbe beweiſt die Verwandtſchaft der Geſamtanſchauung des Irenäus mit der Marcells. Denn, obgleich auch die Traditionen, denen die Trinitätslehre Marcells entſtammt, bei Irenäus durchklingen, ſo iſt doch bei Irenäus hier ein Einfluß der Apologeten zu konſtatieren: Vater, Sohn und Geiſt ſind ihm, obwohl zum *εἷς θεὸς ἀγέννητος* zuſammengeſchloſſen, als Trias ewig (Loofs, SBA a. a. O). Endlich weiſen bei Irenäus wie bei Tertullian, obwohl ſie beide mit den Apologeten den Begriff des „Sohnes Gottes“ ſchon auf den *λόγος ἄσαρκος* anwenden, gelegentliche Äußerungen auf eine andere, alſo vorapologetiſche, Tradition zurück, welche, wie Marcell, erſt den *λόγος ἔνσαρκος* als „Sohn“ Gottes prädizierte (vgl. über Irenäus Bd IV, 32, 31 ff.; bei Tertullian ſ. adv. Prax. 26 p. 1112: portio totius [divinitatis] cessura in filii nomen). Marcells Stellung in der Dogmengeſchichte iſt alſo dadurch charakteriſiert, daß vorapologetiſche Traditionen bei ihm uns entgegentreten.

Dieſen vorapologetiſchen Traditionen begegnet man bei dem „Binitarismus“ des Hermas, des II Clemens und des Barnabasbriefes, deſſen Eigenart oben Band IV (26,45 ff.) noch nicht ausreichend gekennzeichnet iſt; ja man begegnet ihnen überall da, wo dem Vater und Jeſu Chriſto, in verwandter Weiſe wie bei Tertullian de oratione (2 fin. ed. Wiſſowa p. 182), die ecclesia oder der Geiſt in der Kirche oder mit der Kirche zur Seite tritt — ſo im II Clemens (14, 2 u. 4), ſo in manchen gnoſtiſchen Syſtemen, ſo auch im ſog. Apoſtolikum und ſelbſt in den origeniſtiſchen Gedanken von der Welt der präexiſtenten, unter dem heiligenden Einfluß des Geiſtes ſtehenden νοεραὶ οὐσίαι. Die Traditionen ſind alſo weit verbreitet geweſen. Dennoch glaube ich, daß es nicht unvorſichtig iſt, wenn man ſie in ihrer genuinen Geſtalt in Kleinaſien lokaliſiert. Dort lebte Marcell; dorthin weiſt die ſpezifiſch johanneiſche Färbung der Theologie Marcells und die Verwandtſchaft ſeiner Geſamtanſchauung mit der des Kleinaſiaten Irenäus; dort haben die Presbyter gelebt, deren bei Irenäus uns überlieferte Äußerungen mehrfach einen Traditionszuſammenhang mit Marcelliſchen Gedanken verraten (vgl. ſchon oben Bd IV, 32,9 ff.); dort wurzelt der ſog. modaliſtiſche Monarchianismus (Bd IV, 30,32 ff.); dort wird Juſtin die Leute kennen gelernt haben, deren echt „marcelliſche“ Gedanken er in der bereits in einem früheren Artikel (Bd IV 32,53 ff.) citierten Stelle des Dialogus charakteriſiert; dort trat der montaniſtiſche Paraklet auf, der nach Tertullian bereits die Bilder vom radix und frutex, fons und fluvius verwendete (adv. Prax. 8 p. 1086); — „Montanismus“ haben auch die Orientalen von Sardika bei Marcell konſtatiert (Hilarius, fragm. 2, 2 p. 661 A). Eine Probe auf die Richtigkeit dieſer Lokaliſierung der bei Marcell nachwirkenden Traditionen läßt ſich bei dem theologiſch zu den Kleinaſiaten gehörigen Ignatius machen. Die Verwandtſchaft ſeiner Gedanken mit denen Marcells geht viel weiter, als Zahn (S. 221—25) ſchon erkannt hat. Es iſt hier aber nicht der Raum, das nachzuweiſen. — Noch weniger kann hier auf die Spuren des ökonomiſch-trinitariſchen Monotheismus Marcells im NT eingegangen werden. Doch ſei mir geſtattet, zu bemerken, daß die Erkenntniſſe, die mir durch Marcell aufgegangen ſind, wenn ſie richtig ſind, auch für das Verſtändnis johanneiſcher (Jo 7, 39!) und pauliniſcher Gedanken (Ro 8, 9; Gal 4, 6; 1 Ko 15, 28; 2 Ko 3, 17 f.) nicht unwichtig ſind. Vornehmlich aber wird das Verſtändnis Marcells, für das ich den Beweis zu führen verſucht habe, wenn dieſer Verſuch ſich als haltbar erweiſt, der Dogmengeſchichte zu gute kommen. Es macht die Geneſis der Trinitätslehre verſtändlicher, beleuchtet ſcharf ihren älteren, monotheiſtiſchen, und ihren ſpäteren, pluraliſtiſchen, Charakter; es erklärt das berühmte filioque und macht das raſche Herrſchendwerden der „auguſtiniſchen“ Lehre von der processio spiritus begreiflich; es wird endlich eine gerechtere Würdigung der nur durch ihre Gegner bekannten Monarchianer beider Gruppen ermöglichen: vielleicht haben nicht wenige Monarchianer marcelliſchen Gedanken viel näher geſtanden, als ihre Gegner uns erkennen laſſen (vgl. über den Logosbegriff bei Noët Hippolyt. c. Noët. 15 p. 53,19 ff.). **Loofs.**

Marcellus, Märtyrer. — Unter den mit dem Namen Marcellus in den Martyrologien genannten Blutzeugen Jeſu Chriſti ſind, außer Marcellus I., Biſchof von Rom (ſ. d. A.) vorzugsweiſe folgende fünf zu nennen: 1. Marcellus, der in der Verfolgung unter Antoninus Philoſophus zu Chalons an der Saone von dem Präfekten Priscus, weil er an einem Gaſtmahle desſelben nicht hatte teilnehmen wollen, vielmehr ihn und ſeine Gäſte ihres Götzendienſtes wegen hart anging, lebendig bis zur Mitte des Körpers unter freiem Himmel in die Erde gegraben wurde, in welcher Stellung er nach drei Tagen ſeinen Geiſt aufgab. Als Zeit ſeines Todes wird das Jahr 140 angegeben; ſein Gedächtnistag iſt der 4. September. Ob den Angaben etwas Geſchichtliches zu Grunde liegt, iſt nicht auszumachen. Doch machen die Einzelheiten der Erzählung den Eindruck des Unhiſtoriſchen (S. Surius, T. V.; Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 53 und Ruinart, Acta primorum martyrum, p. 73). 2. Der Centurio Marcellus, der zu Tingis (Tanger) am Geburtstage des Kaiſers Diokletian, weil das Feſt mit Opfern verbunden war, ſeine militäriſchen Inſignien wegwirft, ein Chriſt zu ſein erklärt, der als ſolcher nicht weiter dienen könne, und dann enthauptet wird. Die Akten (bei Ruinart S. 203) ſind ſehr einfach und enthalten nichts Unhiſtoriſches, werden deshalb wohl als echt anzuſehen ſein. Das Jahr iſt nicht angegeben. Auf die große Verfolgung deutet nichts, und es iſt daher anzunehmen, daß das Martyrium vor 303 zu ſetzen iſt, vielleicht in das Jahr 298, in welches die Quinquennalien fielen (vgl. Hunziker, Zur Regierung und Chriſtenverfolgung Diocletians bei Büdinger, Unterſuchungen zur röm. Kaiſergeſchichte II, 261). 3. Marcellus, der zu Argenton in Frankreich unter dem Kaiſer Aurelianus den

Märtyrertod litt. Er war zu Rom geboren; ſein Vater war ein Heide, ſeine Mutter eine Chriſtin, die ihn chriſtlich erzog. Im Mannesalter floh er, in Begleitung eines frommen Chriſten, des Anaſtaſius, vor den Verfolgungen des Aurelian und kam nach Argenton. Hier erregte er durch die wunderbare Heilung eines Blinden, eines Lahmen und eines Stummen die Aufmerkſamkeit des Präfekten Heraklius, der ihn ſeines unerſchrockenen chriſtlichen Bekenntniſſes wegen geißeln und auf einem Roſte braten ließ, ohne ihn verletzen zu können; Marcellus vielmehr warf durch ſein Gebet die Götzenbilder um. Er wurde, da das Feuer ihn nicht zu töten vermocht hatte, enthauptet, und ſein Freund Anaſtaſius noch an demſelben Tage zu Tode gegeißelt. Beider Gedächtnistag iſt der 29. Juni (ſ. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 52). Sicher kann man ſagen, daß der Tod des Marcellus, wenn er überhaupt hiſtoriſch iſt, nicht unter Aurelian erfolgt ſein kann. Görres (JprTh 1880, IV, 449—494) hat nachgewieſen, daß die Verfolgung unter Aurelian nur ganz kurze Zeit gewährt hat, und daß die große Zahl Märtyrer, welche die Sage in dieſe Zeit legt, entweder zu anderer Zeit geſtorben iſt oder überhaupt nur der Sage angehört. 4. Marcellus, Biſchof von Apamea in Syrien unter Theodoſius d. Gr. Er rief dadurch, daß er die heidniſchen Tempel durch Soldaten und Gladiatoren, die er perſönlich anführte, zerſtören ließ, einen Ausbruch des Fanatismus des heidniſchen Volkes hervor, dem er zum Opfer fiel. Er wurde verbrannt. Sozom. h. e. VII, 15. 5. Marcellus, Biſchof zu Die in Frankreich, wurde zu Avignon geboren und von frommen, chriſtlichen Eltern in aller Gottesfurcht erzogen. Beſonders wirkte auf die Ausbildung ſeines Geiſtes und Herzens ſein Bruder Patronius, vor ihm Biſchof zu Die, der vorzugsweiſe auf das geiſtliche Amt ihn vorbereitete und ſpäter ſelbſt ihn zu demſelben ordinierte. Bei ſeiner Wahl zum Biſchofe von Die hatte eine Gegenwahl ſtatt, infolge deren er flüchtig, aber von ſeinen Freunden aufgeſucht, zur Kirche geführt und mit ſeinen Gegnern ausgeſöhnt wurde. Es kam bei der Gelegenheit vor aller Augen eine Taube auf ſein Haupt geflogen. Er lehrte treulich und fleißig; wurde aber von den Arianern, weil er ihre Lehrſätze nicht annehmen wollte, ins Gefängnis geworfen, in welchem er (zu Anfang des 6. Jahrhunderts) ſtarb. Er wirkte nach ſeinem Tode Wunder. So wird erzählt, daß ſein Leichnam nach Bareuil gebracht ſei; als dann im Jahre 1504 einige die ſilberne Kapſel, in der ſein Haupt lag, entwendeten, konnten ſie damit nicht fortkommen, bis ſie dieſelbe öffneten und die Reliquie in der nächſten Kapelle begruben. Sein Gedächtnistag iſt der 9. April (ſ. Gregorii Turon. Lib. de gloria confess. c. 70). **G. Uhlhorn** †.

Marcion und die Marcioniten. — Zu vgl. ſind die allgemeinen Darſtellungen des Gnoſticismus (ſ. die Angaben vor dem Art. Bd VI, 728) und der Dogmengeſchichte. Hervorzuheben: Neander (S. 276—337), Baur (240—300), Möller (374—407), Hilgenfeld (316—341, 522—543), vor allem Harnack (1^3, 254—271). Eine Monographie lieferte H. U. Meyboom, Marcion en de Marcioniten, Leyden 1888. Vgl. noch A. Harnack, Beiträge zur Geſchichte der marcionitiſchen Kirchen in ZwTh 19, 1876, 80—120; G. Salmon, Art. Marcioniten in DchrB 3, Lond. 1882, 816—824; Th. Zahn, Das apoſt. Symbol, Erl. u. Leipz. 1893, 31 f.; F. Kattenbuſch, Das apoſt. Symbol 2, Leipz. 1900, pass. (ſ. das Regiſter); R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnoſticismus, Gött. 1901, 34—40; A. C. McGiffert, The Apostles' Creed, New-York 1902; G. R. S. Mead, Fragmente eines verſchollenen Glaubens, deutſch v. A. v. Ulrich, Berlin 1902, 199—208. Eine erſchöpfende Zuſammenſtellung der Quellen bei Harnack, Geſch. der altchriſtl. Litteratur 1, Leipzig 1893, 191—197.

Als erhaltene Hauptquellen kommen in Betracht Irenäus (adv. haer. vv. ll.); Tertullian (adv. Marc., praescr. haer., carn. Chr., resurr. carn.); Clem. Alex. (Strom. vv. ll.); Origenes (Stellen bei Harnack); Pſ.-Tertullian, Carmen adv. Marcionem (vgl. H. Waitz, Das pſeudotertull. Gedicht Adv. M., Darmſtadt 1901, der in Commodian den Verfaſſer ſieht); Adamantius, de recta in deum fide (hrsgg. v. van de Sande-Bakhuyzen, Leipz. 1901; vgl. Th. Zahn, Die Dialoge des „Adamantius“ mit den Gnoſtikern, in ZKG 9, 1888, 193—239); Ephräm der Syrer (Sermone, Kommentar zum Diateſſaron); Epiphanius (haer. 42); Theodoret (haer. fab. 1, 24; hist. eccl. 5, 31; epp 81. 113. 145); Eznik (Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten, aus dem Armeniſchen überſ. von J. M. Schmid, Wien 1900; in Betracht kommt das 4. Buch: „Wider die Sekte des Marcion“, S. 172—205; vgl. dazu von älteren Arbeiten C. Fr. Neumann, in ZhTh 4, 1834, 71—78; F. Windiſchmann, in den Bayeriſchen Annalen für Vaterlandskunde und Litteratur 2, München 1834, 81—84 [Rez. v. Hortig-Döllinger, Handb. der chr. KG]; Harnack [ſ. o. Z. 38] S. 84—102); der Fihriſt (al-ʿulûm, d. h. Verzeichnis der Wiſſenſchaften, die älteſte bekannte Litteraturgeſchichte der Araber, geſchrieben 987/88 n. Chr. von Abû'lfaradſch Muhammed; vgl. G. Flügel, Mani, Leipzig 1862, 30 f. 85. 160. 167; die Stellen ſind bei Harnack, LG 195, ausgeſchrieben). Verloren ſind Juſtins *σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα* (von Iren. 4, 6, 2 und 5, 26, 2 benutzt), ein gegen Marcion und ſeine Schule, insbeſondere Apelles gerichtetes Werk des Apologeten Rhodon

(Bruchſtück bei Euſeb. H. E. 5, 13), gegen Marcion gerichtete Schriften des Biſchofs Philippus von Gortyna auf Kreta und eines ſonſt nicht bekannten Modeſtus (Euſeb. 4, 25), ein *λόγος κατὰ Μαρκίωνος* des Theophilus von Antiochien (von Zahn [ſ. oben 266, 50] als Quelle der Notizen bei Irenäus, Tertullian und Adamantius, von Waitz [ſ. oben 266, 47] auch für das Carmen adv. M. in Anſpruch genommen); Hippolyt (Syntagma, benutzt von Epiphanius l. c., Philaſtr. haer. 45, Pſ.=Tert. haer. 17); Acta Archelai u. a. Die nachſtehenden Ausführungen ſtützen ſich, ſoweit Marcions Leben und Lehre in Betracht kommt, ausſchließlich auf die älteren Häreſeologen, einſchließlich des Carmen adv. Marc., über deſſen Wert als Quelle Waitz neue Aufſchlüſſe gegeben hat (vgl. beſ. ſeinen Hinweis auf den von dem Verf. gemeinſam mit Iren. benutzten römiſchen antignoſtiſchen Traktat, der eine römiſche, bei Anicet endende Biſchofsliſte enthielt). Die Ausſchreiber Hippolyts (im letzten Grunde alſo dieſer ſelbſt) ſind in dem, was ſie über die älteren hinaus bieten, unglaubwürdig. Ezniks Darſtellung des marcionitiſchen Syſtems fußt auf einem ſpäteren Entwickelungsſtadium (anders V. Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne in Rev. de l'Orient Chrét. 1, 1896, 461—480, der auf Eznik auch für die Kenntnis von M.s perſönlichen Anſichten nicht verzichten will).

Beſondere Schwierigkeiten macht die Chronologie. Vgl. dazu außer den oben genannten Darſtellungen R. A. Lipſius, Das Zeitalter Markions, in: Quellen der älteſten Ketzergeſchichte, Leipz. 1875, 225—258, u. Harnack, Die Chronologie d. altchriſtl. Litt. (Geſchichte u. ſ. w., Bd 2, 1. Abt.), Leipz. 1897, 297—311, deſſen Ergebniſſen ich, ſoweit ſie eine Harmoniſierung der Berichte Hippolyts u. ſ. w. mit denen der älteren Häreſeologen anſtreben, nicht zuzuſtimmen vermag. Zu M.s NT vgl. A. Hahn, Das Evangelium M.s, Königsberg 1823 und in J. C. Thilos Cod. apocr. Nov. Test. 1, Lips. 1832, 401—486; A. Hilgenfeld, Krit. Unterſſ. über d. Evangelien Juſtins u. ſ. w., Halle 1850, 391—475 und ZhTh 25, 1855, 426—484 (Apoſtolikum); vor allem Th. Zahn, Geſch. d. neuteſt. Kanons I, 2, Leipz. 1889, 585—718 und II, 2, 1892, 409—529 (ſ. auch deſſ. Art. Kanon des NTs Bd IX, 781 f.). Einen gutgemeinten, aber mißlungenen Verſuch, die Antitheſen wieder herzuſtellen, machte A. Hahn, Antitheses Marcionis Gnostici, Regiom. 1823. Ueber den angeblichen Evangelienkommentar M.s (ſ. u. 269, 37) vgl. A. Harnack, Tatians Diateſſaron und M.s Komm. zum Ev. bei Ephr. Syr. in ZKG 4, 1881, 500 ff.).

Ueber Apelles vgl. außer den bei M. genannten die Arbeiten von Harnack und zwar: De Apellis gnosi monarchica, Lips. 1874; Sieben neue Bruchſtücke der Syllogismen des A., in TU 6, 3, Leipz. 1890, 109—120; Unbeachtete u. neue Quellen z. Kenntnis des Häretikers A., in TU 20, NF 5, 3, Leipzig 1900, 93—100 (vgl. auch Mercati unten S. 274, 18. Quellen bei Harnack, Litteraturgeſchichte (ſ. o. 266, 43) 197—200. Rhodon (a. a. O. ſ. o. 266, 62) macht Mitteilungen aus einem Geſpräche mit dem greiſen, von ihm als Menſchen geſchätzten A. Tertullian polemiſiert gegen ihn an einer Reihe von Stellen (praescr. 6. 7. 10. 30. 33. 34. 37; adv. M. 3, 9. 11. 4, 17; carn. 1. 6—9. 24; resurr. 2. 5; anim. 23. 36) und hat gegen ſeine Schüler eine leider verloren gegangene Schrift (adv. Apelleiacos, ſo oder ähnlich, vgl. carn. 8) gerichtet, die ſehr wahrſcheinlich von Hippolyt (Synt. und Philos. 7, 12. 38. 10, 20), Pſeudotertullian (haer. 19) und in der Randbemerkung zu Auguſtin haer. 23 (vgl. Harnack, Unbeachtete u. ſ. w. 95 ff.) benutzt iſt. Auf Hippolyts Syntagma gehen die wertvollen Bemerkungen bei Epiph. haer. 44 zurück. Auch Origenes hat über A. aus eigener Kenntnis berichtet (Stellen bei Harnack) und ein Bruchſtück aus den Syllogismen mitgeteilt (in Gen. hom. 2, 2, Lomm. 8, 134 f.). Wahrſcheinlich ihm verdankt Ambroſius die in de paradiso (5, 28. 6, 30—32. 7, 35. 8, 38. 40. 41) aufbewahrten Bruchſtücke aus den S. (vgl. Harnack, Bruchſtücke u. ſ. w.).

1. Marcion. Nach feſtſtehender Überlieferung war M. ein pontiſcher (ſo alle Quellen) Schiffsherr (*ναύτης* Rhod. bei Euſ. 5, 13, 3; nauclerus Tert. praescr. 30; Marc. 1, 18. 3, 6). Hippolyts Ausſchreiber nennen Sinope als Geburtsſtadt. Nach ihnen war M. der Sohn eines chriſtlichen Biſchofs, den der eigene Vater (ſo Epiph.), weil er eine Jungfrau geſchändet hatte, aus der kirchlichen Gemeinſchaft ausſchloß, der dann nach Rom kam, dort im Anſchluß an die evangeliſchen Stellen Lc 5, 36. 37 und 6, 43 mit den Presbytern über Lehrfragen diſputierte und ſich, von ihren Antworten unbefriedigt, dem in Rom lehrenden Cerdo (ſ. d. A. Bd III, S. 776) zuwandte. Dieſe Geſchichte klingt mindeſtens in ihrem erſten Teile wie eine der üblichen Ketzerverdächtigungen. Da ſie durch die anderen Quellen keine Beſtätigung erhält, ſo hat man keinen Grund, ihr irgend welchen Glauben zu ſchenken. In der That verdankt eine Reihe von gelehrten Hypotheſen lediglich dem Umſtande ihre Entſtehung, daß man auf dieſe üble Nachrede nicht verzichten zu können meinte. Nach Tertullian iſt der Pontiker der römiſchen Gemeinde beigetreten und hat ihr in primo calore fidei (Marc. 4, 4) ein Geldgeſchenk von 200 000 Seſterzen (praescr. 30) gemacht. Die Ausdrucksweiſe läßt dabei keinen anderen Schluß zu, als daß M. nach Tert.s Meinung erſt in Rom Chriſt geworden iſt. Daß er ſich beim Eintritt in die Gemeinde zu den Sätzen des Symbols bekannt habe, wie man auf Grund von praescr. 30, Marc. 1, 20 und beſonders carn. 2 behauptet hat (ſ. Zahn 31 f. und

Kattenbuſch 2, 86 ff. 322 ff.), iſt nicht zu erweiſen und ganz unwahrſcheinlich (ſ. beſonders McGiffert 58 ff. und unten S. 273,35 ff.). Vollends die Annahme, der ſchon als getaufter Chriſt nach Rom gekommene M. habe, da ſeine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen wurde, ſein Taufbekenntnis wiederholen müſſen (Zahn a. a. O.), konſtruiert lediglich auf Grund jener Nachrede (ſ. oben 267,51, und vgl. Epiph. 42, 3) einen ſonſt beiſpielloſen Vorgang. Möglicherweiſe bezieht ſich auf M.s Eintritt in die Gemeinde was Tert. von einem Briefe erzählt (carn. 2 vgl. Marc. 1, 1. 4, 4), den er den Marcioniten als Zeugnis früherer Rechtgläubigkeit ihres Meiſters vorhält; wahrſcheinlicher iſt doch, daß das Schreiben die Rechtfertigung ſeines Austrittes aus der Kirche enthielt. Tertullian berichtet weiter, daß M. ſich mit der Gemeinde überwarf und daß er exkommuniziert wurde, wobei man ihm ſein Geld zurückerſtattete (praescr. 30). Als den informator scandali bezeichnet auch er den Cerdo (Marc. 1, 2). Außerdem bringt er ein ſehr wertvolles Datum. Nach ihm haben die Marcioniten die Zeit von Chriſtus bis zu M.s Auftreten auf 115 Jahre und $6^{1}/_{2}$ Monat berechnet (Marc. 1, 19). Damit iſt der Zeitpunkt des Bruches mit ziemlicher Sicherheit auf den Herbſt 144 (Zahn berechnet 147; ſ. Bd IX, 780,53) feſtgelegt, und dieſer Zeitpunkt findet von verſchiedenen Seiten her genügende Beſtätigung, während der Notiz der edeſſeniſchen Chronik (Hallier 89), daß M. 136/37 aus der Kirche ausgeſchieden ſei, die geſchichtliche Überlieferung nicht günſtig iſt. Sub Pio (nämlich dem römiſchen Biſchof dieſes Namens, alſo ca. 140—154) impius ſagt Tertullian (l. c.), deſſen andere Angabe (praescr. 30), M. ſei unter Eleutherus (174/189) nach Rom gekommen, „ein arges Verſehen, wenn nicht ein bloßer Schreibfehler" iſt (ſo ſchon Hilgenfeld 330; Harnack, Chronologie 179 N. 1, nimmt Verſehen eines Abſchreibers an, der ſtatt Telesphorus Eleutherus geleſen habe; aber auch Telesphorus wäre nicht richtig, und ein lapsus calami autoris iſt wahrſcheinlicher). Juſtin ſetzt in ſeiner um 150 geſchriebenen erſten Apologie (Kap. 26. 58) bereits eine größere Wirkſamkeit des ketzeriſchen M. voraus, wenn man auch das *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* nicht preſſen darf. Wenn Epiphanius ſchreibt, M. ſei *μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης* nach Rom gekommen, ſo geht dieſe Notiz entweder direkt oder durch Vermittelung Hippolyts auf eine römiſche Biſchofsliſte zurück. Sie führt ins Jahr 140. Irenäus (3, 4, 3) ſetzt die Blütezeit M.s, natürlich des Häretikers, der auch ihm ein Schüler Cerdos iſt, unter den Epiſkopat des Anicet (154—165), welchen Zeitpunkt das Carmen adv. M. (Vers 296: sub quo [scil. Aniceto] Marcion hic veniens), entſchieden zu ſpät, für die Ankunft notiert. Derſelbe Irenäus erzählt (3, 3, 4) von einer Begegnung M.s mit Polykarp von Smyrna, die nicht nach Rom zu verlegen kein Grund vorhanden iſt. Polykarp war aber unter Anicet 154 oder 155 in Rom. M. ſoll dem greiſen Biſchof mit der Frage entgegengetreten ſein: „*ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς*"; d. h.: willſt du uns (mich anerkennen (nämlich als Chriſten)? Und Polykarp gab ihm mit einer Wendung, die ihm geläufig war (ſ. ſchon ſeinen Philipperbrief 7, 1 und das Zeugnis des Irenäus im Briefe an Florinus [Euſ. 5, 20, 7], daß P. ſich zu wiederholen pflegte) zur Antwort: „Ich erkenne (dich als oder: ich ſehe in dir) den Erſtgeborenen Satans." Damals muß M. bereits ein bejahrter Mann geweſen ſein, wenn anders man aus der vielverhandelten und wohl nicht unverderbten Stelle bei Clemens (Strom. 7, 17, 106: *Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς* [nämlich Baſilides und Valentin] *ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο*) herausleſen darf, daß er älter geweſen iſt als die beiden anderen, die mit ihm das von den Kirchenlehrern des 2. Jahrhunderts ſo gefürchtete Dreigeſtirn am Ketzerhimmel bildeten.

Wägt man alle dieſe Einzelnotizen nüchtern ab, ſo mag als Ergebnis übrig bleiben: der pontiſche Schiffsherr Marcion, über deſſen Vorleben man ſpäter allerlei Gehäſſiges zu erzählen wußte, trat in reiferen Jahren zu Rom um 140 zum Chriſtentum über, zerfiel aber mit der Kirche wenige Jahre darauf (144) unter dem Einfluß des bereits außerhalb der Kirche ſtehenden Syrers Cerdo und gründete eine neue, ſich im Gegenſatz zur Kirche wiſſende chriſtliche Gemeinſchaft, die ſich noch zu ſeinen Lebzeiten über die Hauptſtadt hinaus verbreitete. Die bei Tertullian (praescr. 30) überlieferte Nachricht, M. habe zuletzt reuig die Wiederaufnahme in die Gemeinde nachgeſucht, die ihm unter der Bedingung, daß er auch die von ihm ins Verderben Geführten zur Kirche zurückbringe, bewilligt wurde, ſei aber darüber hinweggeſtorben, iſt unbeglaubigt und unglaubwürdig (Gloſſe im Text?).

In die Geneſis der Gedanken M.s geſtattet die Überlieferung nur einen beſchränkten Einblick. Deutliche Fingerzeige giebt der von den Häreſeologen genugſam bezeugte Einfluß des Cerdo. Dieſer Einfluß iſt vermutlich ſehr bedeutend geweſen, wenn auch die ſpätere Überlieferung (ſ. d. A. Cerdo) manches auf Rechnung des Meiſters geſetzt haben mag, was Eigentum des Schülers iſt. Cerdo war, nach dem zuverläſſigen Bericht des Irenäus, mit der Gemeinde zerfallen auf Grund der Lehre, daß der im Geſetz und von den Propheten verkündigte Gott nicht der Vater Jeſu Chriſti ſein könne: denn jener ſei bekannt, dieſer unbekannt; der eine (nur) gerecht, der andere gut. Wie Cerdo dieſe Sätze erläutert und gerechtfertigt hat, wiſſen wir nicht. Sie bilden jedenfalls das Leitmotiv für die Gedankenreihen M.s: ihre allſeitige exegetiſche, hiſtoriſche und dogmatiſche Begründung unter dem allgemeinen Geſichtspunkt der völligen Loslöſung des Chriſtentums als einer ſchlechthin neuen Religion vom Judentum iſt ſein perſönliches Werk geweſen, deſſen Erfolg in der Heranbildung einer beſonderen Genoſſenſchaft von nicht nur ephemerer Bedeutung ſichtbar geworden iſt. M. hat ſeine Gedanken in einer Schrift vorgetragen, die wir leider nicht mehr beſitzen. Das anſcheinend umfangreiche Werk führte den Titel Antitheſen (Ἀντιθέσεις, Antitheses bei Tert. Marc. 4, 1; der Titel ἀντιπαραθέσεις bei Hipp. Philos. 7, 30 wohl ungenau) und mag eine Art Dogmatik geweſen ſein — dos fidei, ſagt Tertullian —, die ihren Titel von der darin geübten Gegenüberſtellung einander (nach Anſicht des Verfaſſers) widerſprechender Sätze aus „Geſetz“ und „Evangelium“ hatte (Tert. l. c.: opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad praeparationem legis et evangelii coactum). Tertullian hat das Werk bei ſeinen Auseinanderſetzungen mit dem Gegner fleißig benutzt. Vor ihm haben bereits Irenäus (vgl. 1, 27, 4 und 3, 12, 13, wo freilich das Buch als ſolches nicht genannt wird) und Theophilus (ſ. o. S. 267, 3) Einblick darin genommen. Auch der Verfaſſer der Dialogi de recta fide hat aus den Antitheſen geſchöpft (vgl. beſonders den 2. Dialog). Daß Origenes ſie kannte, darf man vielleicht aus Hieronymus (adv. libr. Ruf. 1, 5; ſ. Harnack, LG. 196) ſchließen. Auch Ephräm mag ſie geleſen haben, nicht aber Hippolyt (ſ. oben S. 267, 5) und Epiphanius. Eine einwandfreie Vorſtellung vom Aufbau des Werkes im einzelnen kann man ſich trotz Tertullians eingehender Polemik nicht mehr machen. Jedenfalls ſollte aus der diversitas instrumentorum d. h. der Verſchiedenheit der Urkunden des Alten und des Neuen Bundes (für die Ausdrücke iſt natürlich hier und ſonſt Tertullian verantwortlich), die diversitas deorum erwieſen werden, wobei die Dispoſition vielleicht von der diversitas ingeniorum, legum virtutum (optimus — iudex, mitis — ferox, salutaris — exitiosus); vgl. Tert. Marc. 1, 19. 2, 29. 4, 1. 6) hergenommen wurde. Jene antithetiſchen Sätze mögen als Hauptargumente (vgl. Tertullians Antitheſen Marc. 2, 28) verwandt und durch Heranziehung von Belegſtellen (Beiſpiele ſ. weiter unten) erläutert und erhärtet worden ſein. An den Nachweis der diversitas deorum ſcheint ſich die Darlegung der wahren Offenbarung Gottes und ihrer Verfälſchung durch die judaiſtiſch gefärbte Überlieferung und endlich die Rechtfertigung der von M. für ſeine Gemeinden hergerichteten heiligen Schrift (ſ. unten S. 271, 46 ff.) angeſchloſſen zu haben. Die Exiſtenz eines geſonderten Kommentares zum Evangelium aus M.s Feder hat man aus der Evangelii concordantis expositio Ephräms des Syrers ſchließen wollen (Harnack ſ. oben S. 267, 29). Indeſſen reichen die dafür beigebrachten Gründe zu einer beſtimmten Behauptung nicht aus.

Nach Irenäus (1, 27, 1) iſt Cerdo (ſ. d. A.) von den Simonianern ausgegangen. Alſo war er von der Gnoſis berührt. Leider wiſſen wir nicht genug von ihm, um ſagen zu können, bis zu welchem Grade es der Fall geweſen iſt, und in welcher Weiſe er M. beeinflußt hat. Bei ſeinem Schüler M. iſt jedenfalls das ſpekulative Intereſſe an metaphyſiſchen Fragen ganz zurückgetreten. Aus den älteren Häreſeologen (Eznik's Darſtellung [ſ. u. S. 276, 3 ff.] heranzuziehen, iſt unſtatthaft) kann man nur entnehmen, daß M. die Vorſtellung eines Demiurgen (creator, Schöpfergott) von der Gnoſis übernahm (ſ. Bd VI, 737, 48) und daß ſomit auch ihm die Welt, d. h. die geſtaltete und belebte Materie, der Kosmos, als das Werk nicht des höchſten Gottes, ſondern einer dieſem im letzten Grunde untergeordneten Macht erſchien. Juſtin (1, 26) drückt das richtig ſo aus: M. „hat mit Hilfe der Dämonen in allen Ländern viele dazu gebracht, Läſterungen auszuſprechen und den Urheber unſeres Weltalls nicht als Gott anzuerkennen, ſondern ſich zu einem anderen zu bekennen, der, weil er größer ſei, Größeres als jener gewirkt habe“ (ὥς ὄντα μείζονα τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον πεποιηκέναι). Wenn alſo Tertullian immer von den „zwei Göttern“ M.s redet, — durch die tres dei in Marc. 1, 15 ſoll M. lediglich ad absurdum geführt werden —, ſo iſt das nur ſo lange richtig, als man hinter dieſen zwei Göttern nicht zwei gleichberechtigte ungewordene Prinzipien (wie Rhodon Euſ. 5, 13, 3 thut) ſucht, um ihnen womöglich noch die ungewordene Materie als drittes beizugeſellen. Für metaphyſiſch gerichtete Gemüter lagen freilich derartige Konſequenzen nahe, und es iſt kein Wunder, daß man ſie in der Schule M.s aufgenommen hat. Das deutlichſte

Kennzeichen dafür, daß M. die ſpekulativen Intereſſen der Gnoſis abgingen, iſt das völlige Fehlen irgend welcher Äonenlehre. Unterſcheidet er ſich in dieſer Beziehung merklich von dem gleichzeitig mit ihm in Rom lehrenden Valentin, ſo gilt dasſelbe von der Art, wie beide Männer ſich die Thätigkeit des Demiurgen vorſtellen. Nimmt Valentin an, daß der Demiurg alles, was er ſchafft und wirkt, unbewußt im höheren Auftrag thut, ſo erkennt ihm M. eine innerhalb ſeiner Sphäre ſelbſtſtändige Thätigkeit zu. Valentins Nachweis, daß in dem Demiurgen und ſeinen Geſchöpfen die Samen des Geiſtigen als die Erinnerung an eine übernatürliche Welt lebendig geweſen ſeien, iſt für ihn nicht vorhanden, da bei ihm nichts auf Entwickelung und Vermittelung, vielmehr alles auf Trennung und Gegenſatz geſtellt iſt. Überhaupt aber bewegen ſich ſeine Gedanken, wo ſie ſelbſtſtändig ſind, ganz und gar innerhalb der ihm von den Religionsurkunden der Juden und der Chriſten geſteckten Grenzen. Gewiß iſt der Demiurg der Schöpfer und Herr aller Menſchen, aber er hat ſich ein Volk beſonders auserwählt: er iſt der Gott der Juden, der Gott des Alten Teſtamentes. Deſſen Lektüre hatte ja in M. die Überzeugung wachgerufen, daß ein Gott, der nur nach dem Grundſatz der ſtrafenden, der vergeltenden Gerechtigkeit zu handeln ſchien, der Gott des neuen Bundes der Liebe und Güte nicht ſein könne (vgl. die gute Gegenüberſtellung im Carm. adv. Marc. 1, 77—84; auch Tert. Marc. 1, 6). Mochte er ein deus justus ſein, ein deus solius bonitatis, ein deus melior, ein *θεὸς ἀγαθός* war er nicht. Der Schöpfergott iſt gerecht nach dem Satze: Auge um Auge, Zahn um Zahn (Ex 21, 24), der gute Gott hat dieſen Satz ausdrücklich aufgehoben (Mt 5, 38. 39). Hat nicht der Schöpfergott Feuer vom Himmel regnen laſſen (2 Kö 1), und hat nicht der gute Gott in Chriſtus die Jünger bedräut, die ſolches fordern (Lc 9, 55)? Hat nicht der Schöpfergott den Diebſtahl zugelaſſen (Ex 12, 12. 35), und kann man ſich nicht ihm gegenüber auf Rö 2, 21 berufen: „Du predigſt, man ſolle nicht ſtehlen, und du ſtiehleſt?“ Der Schöpfergott iſt weder allwiſſend noch allmächtig: er mußte erſt nachſehen, was Adam that und was in Sodom vorging; der gute Gott weiß alles und kann alles. Zu ſolchem Gotte paßt das Alte Teſtament mit ſeinem Zeremonialgeſetz und ſeiner niederen Sittenlehre, nicht aber das Neue Teſtament: die diversitas deorum und die diversitas instrumentorum ergänzen ſich gegenſeitig, und Antitheſen gab es in Hülle und Fülle, um es zu beweiſen. Zum Demiurgen gehört ſein Buch, und wie er nicht mehr gilt in der neuen Ordnung, ſo auch ſein Buch nicht mehr. Valentin hatte, wie die kirchlichen Theologen, das Offenbarungsbuch des Alten Bundes für das Chriſtentum zu retten verſtanden, indem er es umdeutete, es allegoriſierte, dem Buchſtaben einen höheren Sinn unterlegte. Dieſe allegoriſche Methode hat M. nicht angewendet. Die Glaubwürdigkeit des AT hat er nicht beſtritten: die darin erzählten Wunder ſind die Zeichen des Schöpfergottes, die Propheten ſind ſeine Sendlinge, und ihre Weisſagungen gelten einem mit großer Macht ausgerüſteten Meſſias, den der Demiurg ſchicken wird, um ſein auserwähltes Volk in einem großen Reiche zu ſammeln, ihm zur Herrſchaft über die ganze Erde zu verhelfen und über Heiden und Sünder ſtrenges Gericht zu halten.

Hier greift der gute Gott ein. Er hat ſich bisher wie ein Zuſchauer verhalten. In der Welt des Demiurgen war er völlig unbekannt, der Schöpfergott ahnte in ſeinem Wirkungskreiſe nichts von dem Daſein dieſes Gottes. Den Plan des Demiurgen aber konnte der gute Gott nicht zur Ausführung gelangen laſſen. Er hat ja alles, was jenem fehlt; er iſt die vollendete Güte. So will er ſich der Sünder erbarmen und will die vom Judengott Verworfenen aus ſeinen Banden befreien. Um das durchzuführen, entſchließt er ſich, ſelbſt auf dieſe Erde herabzukommen, als ein Dieb und Räuber, wie die Kirchenlehrer meinten (vgl. Iren. 4, 33, 2; Tert. Marc. 1, 23. 2, 23; Carm. 1, 102. 5, 35), in eines anderen Schöpfung. Offenbar hat M. ſich keine Mühe gegeben, den nun erſcheinenden Chriſtus von dem guten Gotte zu ſcheiden. Sein religiöſes Intereſſe, wenn auch anders begründet wie bei Ignatius oder den Modaliſten, neigte wie bei dieſen ganz auf die Seite der Ineinsſchauung. Daher iſt er ausgeſprochener Doket; von irgend welcher Verbindung des Göttlichen mit dem Fleiſche iſt keine Rede (vgl. beſ. Tert. carn. 1 u. 2). Er iſt Doket, auch wenn er mit den Worten des Gemeindeglaubens von Chriſti Tod, Auferſtehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes redete, und eben ſein Doketismus iſt Tertullian ein Dorn im Auge. Nicephorus legt ihm in den Antirrhetika gegen Euſebius (Pitra, Spicil. Solesm. 1, 406) das Wort in den Mund: *δοκήσει τὸν Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ταφῆναι*, — wobei an eine von M. ſelbſt entworfene chriſtologiſche Regula zu denken (ſo Harnack, Unbeachtete [ſ. o. S. 267,33] 94) kein Grund vorliegt, — und läßt ihn Rm 8, 3 anrufen: *οὐκ ἦν ἄνθρωπος ἀληθῶς, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γέγονεν.* Ganz unvermittelt iſt Chriſtus aufgetreten. Im Evangelium M.s hieß es mit willkürlich verändertem Lukastext (ſ. darüber weiter unten): „Im 15. Jahre des Kaiſers Tiberius kam Gott herab nach Kapernaum und lehrete an den Sabbathen.“ Um ſich bei den Juden einzuführen, paßt er ſich den Verhältniſſen an, nennt ſich Meſſias (quomodo irreperet in Judaeorum fidem nisi per sollemne apud eos et familiare nomen? Tert. 3, 15). Alles verläuft nun in Antitheſen; in allem thut Chriſtus das Gegenteil von dem, was der Demiurg gethan hatte. Waren dieſem die Gerechten wert, Chriſtus ruft die Zöllner und Sünder, die Mühſeligen und Beladenen zu ſich. Nach dem Geſetz verunreinigt der Ausſatz, Chriſtus berührt die davon Betroffenen. Eliſa hat nur Einen mittelſt Waſſers geheilt, Chriſtus heilt Viele durch ſein Wort. Schickte der Demiurg Bären gegen die Kinder, um die Beſchimpfung des Eliſa zu rächen, ſo hat Chriſtus gerade die Kinder zu ſich entboten. Soll der Meſſias des Demiurgen nur die Juden aus der Zerſtreuung zuſammenführen, ſo will Chriſtus alle Menſchen befreien, war das Judentum auf ein Volk beſchränkt, zum Chriſtentum werden Menſchen aus allen Völkern übertreten. Und gehen die jüdiſchen Hoffnungen auf ein irdiſches Reich, ſo verſpricht Chriſtus den Seinen ein Reich von himmliſcher und ewiger Art.

Der Demiurg hatte anfänglich dem Wirken des Meſſias, den er für ſein Werkzeug hielt, mit Erwartung zugeſchaut. Erſt allmählich verſtand er, daß er ſich getäuſcht hatte: denn immer mehrere fielen ab von ſeinem Geſetz. Da überantwortete er den falſchen Meſſias ſeinen Gläubigen, die ihn ans Kreuz heften. Aber wiederum hatte er ſich getäuſcht, wenn er ſo den guten Gott zu beſiegen vermeinte, vielmehr ſchlug ihm der Kreuzestod, das ſcheinbare Leiden des höchſten Gottes, zum Nachteil aus. Und auch ſeine weiteren Maßregeln bringen ihm kein Glück: er ſchickt den Geſtorbenen zum Hades hinab, aber Chriſtus predigt im Hades, findet Glauben bei denen, die der Judengott verworfen hat, und zieht ſie mit ſich empor zum Vater. Der Demiurg aber verdunkelt ſeine Sonne und hüllt ſeine Welt in Finſternis. Übrigens wird auch ſein Meſſias noch erſcheinen, und ſein irdiſches Reich, das tauſendjährige, in Gegenſatz treten zum himmliſchen Chriſti, dem unvergänglichen Da werden die Auferſtandenen leben und herrſchen frei von der Materie, nachdem ſie die irdiſchen Körper abgelegt haben. Und auch in dieſen letzten Tagen bleibt der gute Gott der Gott der Liebe. Die ihm nicht haben folgen wollen, ſondern in der Gemeinſchaft des Demiurgen verharrten, beſtraft er nicht ſelbſt. Er übergiebt die Verworfenen dem Demiurgen, in deſſen Feuer ſie brennen werden. Für die Gläubigen des himmliſchen Vaters aber giebt es kein Gericht, ſie ſtehen unter der Liebe Gottes, und daß Chriſtus wiederkehren werde zum Gericht, iſt für M. ein unfaßbarer Gedanke.

Nichts leichter als an dieſes „Syſtem“, wenn der Ausdruck geſtattet iſt, mit der kritiſchen Sonde heranzutreten. Tertullian hat das Geſchäft mit Erfolg beſorgt und dabei nicht verſäumt, die ganze Lauge ſeines Spottes über die zahlloſen Unwahrſcheinlichkeiten und Ungereimtheiten auszugießen. Und doch bricht der große Grundgedanke, für den Tertullian freilich kein Verſtändnis hat, der Gedanke von der ſchlechthinigen Neuheit und Selbſtſtändigkeit des Chriſtentums, überall ſiegreich hindurch. Er iſt ſchon in jener Erzählung von dem Disput M.s mit den Presbytern (ſ. o. S. 267, 53) gut veranſchaulicht: „Niemand trennt einen Lappen von einem neuen Kleid und flickt damit das alte; wo anders, ſo wird er das neue zerreißen, und der Lappen vom neuen paßt nicht aufs alte.“ Das ließ ſich freilich aufs Chriſtentum nur anwenden, wenn man die Fäden, die es thatſächlich mit dem Alten, d. h. mit dem Judentum, verknüpfen, entweder nicht beachtete oder gewaltſam zerſchnitt. Daß und wie M. beſonders das letztere Verfahren geübt hat, iſt bereits an anderer Stelle (ſ. Zahns Art. Kanon des NTs, Bd IX, 781 f.) ausgeführt worden und für das Folgende zu vergleichen. Derſelbe Mann, der das AT als geſchichtliche Urkunde beſtehen ließ und die ungeſchichtliche Umdeutung ſeines Inhaltes verwarf, war in dem Vorurteile befangen, daß die chriſtlichen Urkunden, wie ſie in der Kirche heilig gehalten wurden, teils ſchon in der apoſtoliſchen Überlieferung abſichtlich verfälſcht, teils überhaupt von Männern abgefaßt ſeien, denen der Geiſt des wahren Chriſtus fremd geweſen ſei. Als ſolche falſche Apoſtel erſchienen ihm in erſter Reihe Petrus, Johannes, Jakobus, überhaupt die Urapoſtel, und er verfehlte nicht, ſich auf den Galaterbrief zu berufen, wo Paulus dieſen Apoſteln vorwerfe, daß ſie nicht in der Wahrheit des Evangeliums wandelten. Paulus allein war ihm der wahre Apoſtel. Daß er es gerade bei ihm mit einem Juden von echtem Schrot und Korn zu thun hatte, überſah er völlig. Daß gerade Paulus die ganze Kraft ſeiner Dialektik daran geſetzt hatte, den heilsgeſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen Judentum und Chriſtentum aufzuzeigen, verſchlug ihm nicht, oder wo die Spuren zu deutlich waren, beſeitigte er ſie. Ihm blieben ja die großen Antitheſen von Geſetz und Evangelium, Zorn und Gnade, Werke und Glaube, Fleiſch und Geiſt, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben; ſie in einer höheren Einheit wieder zuſammenzufaſſen, wäre ihm ein blasphemiſcher Gedanke. Er denkt ſo unpauliniſch, daß man ſagen muß, Paulus wäre gewiß ſein bitterſter Gegner geweſen. Kann man ſich eine größere „Antitheſe" denken als die zwiſchen dem Manne, auf den die Worte zurückgehen (Eph 3, 9): er wolle deutlich machen, „welches die Heilsbedeutung des Geheimniſſes ſei, das von Ewigkeit her in dem Gott verborgen geweſen ſei, der alle Dinge geſchaffen hat", und dem, der das Wörtchen „in" tilgte und mit dieſer ſcheinbar ſo unbedeutenden Aenderung den ganzen Gehalt des Gedankens von Grund aus umſtürzte? Zwiſchen Paulus, der ſeinen Glauben und ſeine Hoffnung gründete auf den Chriſtus, der vom Weibe geboren war, entſproſſen aus Davids Geſchlecht nach dem Fleiſch, beſtimmt zu Gottes Sohn in Kraft nach dem Geiſt, und Marcion, der Gott herabkommen ließ nach Kapernaum? Ob nicht auch Paulus wie Juſtin (vgl. Iren. adv. haer. 4, 6, 2) dem Ketzer vorgehalten hätte: „Ich würde dem Herren ſelbſt nicht glauben, wenn er einen anderen Gott verkündigte als den Schöpfer?" Und dennoch wurzelt Marcion, einzigartig für ſeine Zeit, in Pauli Verkündigung: das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Jeſu Chriſto iſt doch der Grundtrieb ſeines Weſens, der ihm die kirchliche Faſſung des Evangeliums als unzulänglich, als verfälſcht erſcheinen ließ. Und wer will ſagen, ob wenn nicht M. den Apoſtel der Selbſtſtändigkeit als Eideshelfer aufgeſtellt hätte, die Kirche gerade ihn und ſeine, religiöſe Freiheit atmenden Briefe ſo auf den Schild erhoben hätte, wenn auch ſchwerlich eine ſolche Erwägung allein beſtimmend geweſen iſt, ja nicht einmal den Ausſchlag gegeben haben wird.

Darf man Marcion einen Gnoſtiker nennen? Ja und nein. Ja, ſofern der Überblick über ſeine theologiſchen Gedanken deutlich beweiſt, daß M. bei der Gnoſis Anleihen gemacht hat. Die Grundlage ſeines theologiſchen Denkens, ſoweit man von einem ſolchen ſprechen kann (ſ. o. S. 269, 11), iſt gnoſtiſch, und die Kirchenlehrer wußten recht wohl, was ſie thaten, wenn ſie daraus ihre Schlüſſe zogen. Aber von den eigentlichen Gnoſtikern unterſcheidet ſich Marcion doch nach mehr als einer Richtung. Nicht nur, weil er die orientaliſchen Formen ganz abgeſtreift hat. Vor allem, weil er ſo gar nicht religionsphiloſophiſch intereſſiert iſt. So gewiß man die Gnoſis nicht allein nach der Intenſität dieſes Intereſſes beurteilen darf (ſ. Bd VI, 734, 10ff.), ſo gewiß ſind Spekulation und Gnoſis enge verbunden. M. und Valentin ſind einig faſt nur in ihrem Gegenſatze gegen das katholiſche Chriſtentum. Was bei Valentin die Hauptſache, iſt bei M. entweder Parergon oder, wie die Äonenlehre, nicht vorhanden. Einen Gegenſatz zwiſchen Piſtis und Gnoſis kennt er nicht. Die für Valentin ſo wichtige und ſo bezeichnende Scheidung der Menſchen in verſchiedene Klaſſen mit verſchiedenen Zielen hat ihm ferngelegen. Die Heilsthatſachen hat er anders gewertet als jener. Die Weite des Horizontes, die Valentin auszeichnet, geht M. ab. Dafür hat er ſich mit gewaltiger Kraft auf das Eine, was not thut, zu ſammeln verſtanden. Darf Valentins Syſtem in keiner Geſchichte der religiöſen Philoſophie übergangen werden, ſo würde man in einer ſolchen nicht einmal den Namen M.s vermiſſen. Um ſo wichtiger iſt er für die Kirchengeſchichte und die Geſchichte der chriſtlichen Frömmigkeit geworden.

Denn auch auf dem Gebiete des chriſtlichen Lebens, insbeſondere der Sittenlehre, findet ein ähnliches Verhältnis ſtatt. Für M. iſt die Enthaltung von allen Werken des Schöpfergottes oberſtes Geſetz: darum predigt er die ſtrengſte Askeſe, verwirft jegliche weltliche Luſtbarkeit (Tert. Marc. 1, 27), verwirft die Ehe (Tert. l. c. 4, 44: nuptias non coniungit, coniunctas non admittit; vgl. auch 1, 29. 4, 17. 29. 34. 38. 5, 7. 8. 15. 18), erläßt harte Speiſeverbote, die ſelbſt dem montaniſtiſchen Tertullian zum Ärgernis gereichen. Ohne Zweifel berührt er ſich an dieſem Punkte nahe, ja er bildet praktiſch das Extrem derjenigen gnoſtiſchen Richtung, die in der Trennung des Geiſtigen und des Leiblichen ſchon in dieſer Welt durch Abtötung der Materie den Weg zur Seligkeit erblickte und die ihre Fühler bis in die kirchlichen Kreiſe hinein erſtreckte. Und doch iſt ſeine Stimmung auch hier, wo ſie der gnoſtiſchen am nächſten kommt, im letzten Grunde mit ihr nicht zu verwechſeln, denn ſie ſteht in deutlicher Abfolge zu ſeinen ſich auf das Evangelium gründenden Gedanken. Auch die Art ſeiner Propaganda iſt von der gnoſtiſchen verſchieden. Nicht umſonſt haben ſeine Gegner in ihm den bedeutendſten Rivalen gerade der kirchlichen Beſtrebungen geſehen. Nicht die Schule und nicht der Konventikel iſt was er anſtrebt. Ein gereinigtes Kirchentum, in dem alle Platz haben, iſt ſein Ziel (ſ. hierzu die Ausführungen von Harnack in ZwTh [266, 38] 80—84). Kirchlicherſeits hat man (vgl. Tert. praescr. 41, welche Stelle doch wohl nur auf die Marcioniten bezogen werden kann) ihm einen Vorwurf daraus gemacht, daß er zwiſchen den Getauften und den Katechumenen nicht unterſcheide und insbeſondere im Gottesdienſte zwiſchen ihnen keine Schranke wiſſen wolle. Er ſelbſt hat, wenn anders man Hieronymus (Comm. in Gal. Opp. Vall. 7, 523 MSL 26, 429) Glauben ſchenken darf, die Stelle Ga 6, 6 ſo ausgelegt, daß der Katechumen mit ſeinem Lehrer an allem Guten teilnehmen ſolle, alſo auch am Gebet. Nichtsdeſtoweniger ſtand die Herbe und Schroffheit ſeiner ſittlichen Grundanſchauungen der Erfüllung des Ideals hindernd im Wege. Da wer ſich taufen ließ die Verpflichtung völliger Enthaltſamkeit, zumal in geſchlechtlichen Dingen, übernahm (Tert. Marc. 4, 11: neminem tingit nisi caelibem aut spadonem), ſo folgt von ſelbſt, daß der Kreis der Vollkommenen beſchränkt geweſen ſein muß. Übrigens verhielt ſich M. den kirchlichen Riten gegenüber durchaus konſervativ (vgl. Tert. Marc. 1, 14): er taufte mit Waſſer, er ſalbte mit Öl, er behielt den Brauch, den Katechumenen Honig und Milch zu reichen, bei. Nach Epiphanius (haer. 42, 3) hat er den Wein beim Abendmahl durch Waſſer, erſetzt. Derſelbe Kirchenlehrer berichtet (l. c.), daß M. auch am Samstag faſten ließ, daß er eine zweimalige, ja dreimalige Taufe geſtattete und daß er Frauen das Taufen erlaubte. Ob dieſe Angaben durch ſpätere marcionitiſche Sitte beeinflußt ſind, muß dahingeſtellt bleiben.

In ſeinen Gemeinden iſt der sanctissimus magister (ſo Tert. praescr. 30 ohne Spott) auf das höchſte verehrt worden. Megethius (ſ. u. S. 275, 51) nennt ihn (Dial. 1, 8 p. 16, 34) ſeinen Biſchof. Origenes (in Luc. hom. 25. Lomm. 5, 182) weiß zu erzählen, die Marcioniten glaubten, Paulus ſitze zur Rechten, M. zur Linken des Herrn. In der Praef. arab. ad conc. Nic. heißt es: Marcionem principem apostolorum nominabant. Seine Antitheſen haben wenigſtens zeitweiſe in kanoniſchem Anſehen geſtanden (Tert. Marc. 1, 19: opus ... quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim). Um ſo grimmiger haßten ihn die Gegner und verfolgten ſeine Anhänger (ſchon M. redete gelegentlich einen Leidensgefährten mit *συμμισούμενος* und *συνταλαίπωρος* an; vgl. Tert. 4, 9). Ephräm ſah in ihm das eine Haupt des dreiköpfigen Ungeheuers Marcion, Mani, Bardeſanes (ſ. Bd II, S. 403, 32). Die Katholiken wollten in den Marcioniten, ſchon weil ſie *ἀνθρώπου τὴν προσωνυμίαν ἐκέκτηντο* (vgl. Dial. 1, 8 p. 16, 16), keine Chriſten ſehen. All das bringt deutlich zum Ausdruck, daß M.s Gemeindelehre viel tiefer in die Maſſen gedrungen iſt als die Fauſtphiloſophie Valentins, die doch nur das Eigentum Auserwählter werden konnte. M.s Auftreten bedeutet für die Kirchengeſchichte des 2. Jahrhunderts den tiefſten Einſchnitt, und die Marcioniten haben eine Rolle geſpielt, wie ſie den Valentinianern und anderen gnoſtiſchen Gruppen nicht beſchieden geweſen iſt. Es laſſen ſich erhebliche Gründe für die Theſe beibringen, daß das römiſche Symbol, deſſen Nichtexiſtenz um 150 durch das Schweigen Juſtins zur Genüge beglaubigt ſein dürfte, im antimarcionitiſchen Intereſſe aufgeſtellt worden iſt.

2. Die Marcioniten. Es lag in der Natur der Sache (ſ. o. S. 269, 59), daß M.s Schüler vielfach ihre eigenen Wege gegangen ſind. Dem unter Kommodus ſchreibenden Rhodon (ſ. d. A.) verdanken wir die wichtige Nachricht, daß, während einige unter ihnen — er nennt Potitus und Baſilikus — zwei Grundpinzipien (*δύο ἀρχαί*) wie der Meiſter annahmen, andere, als deren Führer er Synerōs bezeichnet, von dreien (*τρεῖς φύσεις*) ſprachen und einer, Apelles, zu der Annahme eines Prinzips (*μία ἀρχή*) zurückkehrte. Von Potitus, Baſilikus und Synerōs iſt ſonſt nichts bekannt. Dagegen ſind wir über Apelles ausgiebig unterrichtet. Freilich ſind die Nachrichten über ſeinen Lebensgang wiederum durch gehäſſiges Gerede entſtellt. Tertullian (praescr. 30 vgl. carn. 6) läßt den Schüler Marcions, der Enthaltſamkeit des Meiſters untreu geworden, mit einer Dirne von Rom nach Alexandrien ziehen, von wo er nach Jahren zurückgekommen ſei, um ſich einer anderen Frauensperſon, der Philumene (virginem ... postea vera immane postibulum) anzuhängen, deren Zauberkünſte ihn umgarnt und deren Offenbarungen (Phaneroseis) er aufgezeichnet habe. Hält man mit dieſer Geſchichte die Angabe Rhodons (Euſ. 5, 13, 2) zuſammen, der den alten A. als *τῇ πολιτείᾳ σεμνυνόμενος* bezeichnet, ſo fällt die an ſich ſelbſt verdächtige Behauptung unſittlichen Lebenswandels dahin, während der Einfluß der Philumene nicht nur wiederholt von Tertullian erwähnt (praescr. 6; adv. M. 3, 11; carn. 24; anim. 36), ſondern auch von Rhodon (a. a. O.) und Hippolyt (Philos. 7, 38. 10, 20) beſtätigt wird. Philumene hatte regelmäßige Erſcheinungen eines Knaben, der ſich bald für Chriſtus, bald für Paulus ausgab und ihr als Orakelſpender diente (vgl. Auguſtin. haer. 23 marg., wahrſcheinlich [ſ. o. S. 267, 41] aus Tert. adv. Ap. entnommen; der angelus Philumenes in carn. 6 iſt eben dieſer Knabe). Sie

war eine Schwindlerin, die vorgab, allein von Brot zu leben, das ſie mit den Fingerſpitzen aus einer Glasflaſche mit engem Halſe herauszuziehen verſtand (Auguſt. l. c.). Sie hat dem A. den Gedanken eingegeben, daß die Prophetie des AT vom böſen Geiſte ſtamme (ἐξ ἀντικειμένου πνεύματος Rhod.; ſ. u.). Iſt ſchon dieſe Hochſchätzung einer Viſionärin und ihrer angeblichen Offenbarungen ein deutliches Zeichen dafür, daß A. den Einflüſſen der Gnoſis (ſ. Bd VI, 735, 5) zugänglicher war als ſein Lehrer, ſo weiſt ſein verſtärktes metaphyſiſches Intereſſe in die gleiche Richtung. Freilich erſcheint es auf den erſten Blick wie eine Vereinfachung und wie eine Rückbildung zur kirchlichen Vorſtellung, daß A. dem Rhodon gegenüber ſein Feſthalten an der Einheit des göttlichen Prinzipes (μία ἀρχή) betonte, und es klingt geradezu wie eine Ablehnung der Spekulation, wenn er dem auf Gründe drängenden Apologeten antwortete: τὸ πῶς ἐστι μία ἀρχὴ οὐ γινώσκω, οὕτω δὲ κινοῦμαι μόνον (vgl. Euſ. 5, 13, 6). Dementſprechend begann ſeine bei Epiph. haer. 44, 1. 2 erhaltene Glaubensregel, eine „höchſt koſtbare" Urkunde (Harnack LG 198), mit den Worten: εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος. Und endlich iſt bei Anthimus von Nikomedien (geſt. in der diokletianiſchen Verfolgung) ein Satz erhalten, der beweiſt, daß A. ſich in Gegenſatz zur Prinzipienlehre Marcions wußte: ψεύδεται Μαρκίων λέγων εἶναι ἀρχάς· ἐγὼ δέ φημι μίαν, ἥτις ἐποίησεν δευτέραν ἀρχήν (ſ. G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica [Studi e Testi Vol. 5, Roma 1901] 86; Harnack, Unbeachtete u. ſ. w. [o. S. 267, 33] 94). Bei näherem Zuſehen verſchwindet doch der kirchliche Schein, denn beide Männer waren ſich darin einig, daß ſie es ablehnten, dieſe Welt vom guten Urprinzipe herzuleiten. Ausdrücklich heißt es ferner bei Epiph. von dem guten Gotte A.s: ᾧ ἑνὶ θεῷ, ἤγουν μιᾷ ἀρχῇ, οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐνταῦθα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γεγενημένων. Im übrigen weichen die Berichte über ſeine Prinzipienlehre von einander ab und laſſen ſich nicht ohne Reſt vereinigen. Sicher hat A. in ſeinem Weltſchöpfer ein Geſchöpf des guten Gottes geſehen (ſ. o. S. 274, 11) und Epiph.: ὁ αὐτὸς ἅγιος καὶ ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς ἐποίησεν ἕνα ἄλλον θεόν; auch Philaſtr. 47), den er als Engel bezeichnete (Tert. carn. 8. praescr. 34: angelus inclytus und superioris dei; vgl. Hipp. 7, 38) und den er über ſein unvollkommenes Werk Reue empfinden ließ (Tert. l. c.). Nach praescr. 34 könnte es ſcheinen, als ſei eben dieſer Engel der deus legis et Israëlis, den A. igneus genannt habe. Und anim. 23 lieſt man, daß eben dieſer igneus angelus, deus Israëlis et noster die Seelen durch irdiſche Lockſpeiſen vom Himmel in dieſes ſündhafte Fleiſch heruntergeholt habe, was durch carn. 8 bekräftigt wird: Apelleici carnis ignominiam praetendunt maxime, quam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructum. Dieſer Engel wäre alſo das ἀντικείμενον πνεῦμα, das auch bei Rhodon (ſ. o.) als Judengott gekennzeichnet iſt, und es iſt (trotz Harnack, Apelles, 1874, S. 65 N. 2) kein Grund vorhanden, Schöpferengel, Feuerengel und Judengott bei Tert. (und demnach auch bei Pſeudo-Tertullian) zu trennen. In Hippolyts Philoſophumena dagegen werden Schöpfer- und Feuerengel deutlich unterſchieden, und dieſer ebenſo deutlich als der Judengott bezeichnet (7, 38: εἶναι τινὰ θεὸν ἀγαθόν . . τὸν δὲ πάντα κτίσαντα εἶναι δίκαιον, ὃς τὰ γενόμενα ἐδημιούργησε, καὶ τρίτον τῷ Μωσεῖ λαλήσαντα, πύρινον δὲ τοῦτον εἶναι [Ex 3, 2]). Zum Ueberfluß aber kennt Hipp. noch einen vierten Engel, den κακῶν αἴτιον. Schwerlich kann dieſe Darſtellung gegen Tertullian aufkommen, zumal die Notizen bei Pſ.-Tert., Epiph., Philaſtr., die nichts von einem dritten Engel wiſſen, zu bezeugen ſcheinen, daß ſelbſt Hippolyt im Syntagma nichts davon geſagt habe. Harmoniſierung der Berichte iſt auch in dieſem Falle nicht angebracht, und mit einer etwaigen Entwickelung der Vorſtellungen A.s zu rechnen iſt angeſichts der Berichte bedenklich. Alles in allem bedeuten A.s den Gedanken an die Äonen wieder wachrufende Konſtruktionen doch nur eine Abſchwächung der wie aus Granit gehauenen Antitheſen ſeines Meiſters.

Auch in der Chriſtologie betonte A. ſeinen Gegenſatz zu Marcion. War dieſem der ausgeſprochenſte Doketismus religiöſe Lebensbedingung, ſo hob A. in ſeiner, die katholiſche (ſ. o. S. 273, 37) vorausſetzenden, Glaubensregel das Gegenteil auf das nachdrücklichſte hervor: οὐ δοκήσει πεφηνέναι, ἀλλὰ ἐν ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι — ἀληθινὴν ἐσχηκέναι τὴν σάρκα καὶ σῶμα — ἔσχε μὲν σάρκα ἀληθινήν — ἀληθινῶς πέφηνεν ἐν κόσμῳ — ἐσταυρώθη ἐν ἀληθείᾳ — ἐτάφη ἐν ἀληθείᾳ — ἀνέστησεν ἐν ἀληθείᾳ. Indeſſen wollte er auch dieſe Sätze keineswegs im Sinne der katholiſchen Glaubensregel verſtanden wiſſen. Er lehnte vielmehr die menſchliche, insbeſondere die Geburt aus der Jungfrau ab, indem er Chriſtus einen ſideriſchen Körper mit herabbringen (Tert. carn. 6. 8) oder, wie Hippolyt und Epiphanius es ausdrücken, ihn mit einer aus den Grundelementen gebildeten Leiblichkeit bekleidet ſein ließ. Vollkommen richtig ſagte Tertullian dem gegenüber, man gerate auf dieſe Weiſe nur de calcaria, quod dici solet, in carbonariam, zu deutſch: vom Regen unter die Traufe. Ganz katholiſch klang es dann wieder, wenn A. dem Rhodon verſicherte, daß nach ſeiner Meinung die auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung Setzenden die Seligkeit erlangten, wenn ſie nur in guten Werken erfunden würden (Euſ. 5, 13, 5). Endlich iſt auch die Art, wie A. das AT beurteilte, von M.s Kritik verſchieden. Zwar waren wiederum beide ſich in dem Wichtigſten einig, darin nämlich, daß das AT für das Chriſtentum keinerlei Geltung beſitze. Während aber M., den Verſtandeserwägungen überhaupt nicht beſchäftigt zu haben ſcheinen, auch das AT in das Licht religiöſer Betrachtung ſtellte, freilich nur als das Offenbarungsbuch des Demiurgen, ohne die buchſtäbliche Wahrheit ſeines Inhaltes in Zweifel zu ziehen, focht A. die Wahrheit des Inhaltes mit verſtandeskritiſchen Erwägungen an. Er hat dieſer Aufgabe ein eigenes Werk gewidmet, das den Titel *συλλογισμοί* (Pſ.-Tert. 19) führte und ſehr umfangreich geweſen ſein muß, da nach Ambroſius (parad. 5, 28) die Erzählung vom Sündenfall im 38. Tomus behandelt war. Pſeudo-Tertullian giebt den Zweck mit dieſen Worten wieder: in quibus (nämlich libris Syllogismorum) probare vult quod omnia quaecunque Moyses de deo scripserit vera non sint, sed falsa sint. Die Richtigkeit dieſer Zweckbeſtimmung ergiebt ſich aus den wenigen erhaltenen Bruchſtücken (ſ. o. S. 267, 44 ff.) mit genügender Deutlichkeit. An dem Fragment bei Origenes kann man die Art der „Syllogismen" gut verfolgen. Es iſt von der Arche Noäh die Rede, und A. bezweifelt, daß alle die Tiere, von denen der Bericht erzählt, in einem Raume Unterkunft gefunden hätten, der doch höchſtens vier Elefanten hätte faſſen können. Dann heißt es: constat ergo fictam esse hanc fabulam; quod si est, constat non esse a deo hanc scripturam. Zum NT wird ſich A. im weſentlichen geſtellt haben wie ſein Lehrer, deſſen Redaktion wohl auch ihm maßgebend war. Entſcheiden läßt es ſich freilich nicht, ob ſein Evangelium (Hieron. Comm. in Matth. prooem. nach Origenes) mit dem M.s identiſch war oder eine weitere Verarbeitung darſtellte. Willkürliche Schriftbenutzung wirft ihm Epiphanius vor (44, 5: *εἰ δὲ καὶ ἃ βούλει λαμβάνεις ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς καὶ ἃ βούλει καταλιμπάνεις*), und er ſelbſt hat, indem er ſich auf das Wort des Herrn: „Werdet gute Wechsler" berief, geſagt: *χρῶμαι ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα.* Jedenfalls verrät ſeine Kritik des AT, die man mit der des Ptolemäus (ſ. d. A. Valentin und ſeine Schule; auch Bd VI, 735, 2 ff.) vergleichen mag, verſtärkten Einfluß gnoſtiſcher Gedankenrichtung. Blickt man auf die Beeinfluſſung durch die Philumene zurück, ſo dürfte das Urteil berechtigt ſein, daß ſich Myſticismus und Rationalismus, zwei Stimmungen, die man bei M. vergebens ſuchen wird und die für die Gnoſis bezeichnend ſind, gerade bei A. in eigentümlicher Verbindung finden. Könnte man geneigt ſein, ihn auf Grund ſeiner Äußerung Rhodon gegenüber (ſ. o. S. 274, 11) geradezu als Agnoſtiker zu bezeichnen, ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß ſeine Lehre wie ſein praktiſches Verhalten eine Rückbildung des Marcionitismus in den Gnoſticismus bedeuten. Einen „Gnoſtiker von entſchieden kirchlicher Geltung" in ihm zu ſehen (vgl. Möller-v. Schubert, Kirchengeſch. 1, 163), iſt keine Veranlaſſung vorhanden.

Zu den Marcioniten, welche *τρεῖς φύσεις* lehrten (ſ. o. S. 273, 43), gehörte auch der von Epiphanius in beſonderem Abſchnitte (haer. 43) behandelte Lucian (wohl identiſch mit dem von Tert. resurr. 2 und Pſ.-Tert. 6 genannten Lucanus), der zwiſchen dem *δημιουργὸς καὶ κριτὴς καὶ δίκαιος*, dem *ἀγαθός* und dem *πονηρός* unterſchied und ſtrengſte Askeſe lehrte (*ἀπαρνεῖται τὸν γάμον καὶ ἁγνείαν ἀσκεῖ*). Ähnlich der von Hippolyt (Philoſ. 7, 31) erwähnte Prepon (*τρίτην φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχὴν καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τεταγμένην*), der auch eine Schrift (*περὶ τῆς αἱρέσεως*) gegen Bardeſanes geſchrieben hat. In den beiden erſten Büchern des ſog. Dialogus de recta fide treten zwei Marcioniten Megethius und Markus auf. Ob es ſich dabei um geſchichtliche oder fingierte (ſo van Sande Bakhuyzen XVI) Perſönlichkeiten handelt, läßt ſich nicht entſcheiden. Megethius bekennt (1, 2 p. 4, 16) *τρεῖς ἀρχάς, θεόν τὸν πατέρα τοῦ χριστοῦ ἀγαθὸν καὶ ἄλλον τὸν δημιουργὸν καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν.* Markus überbietet den Marcion, indem er dem guten und wahren Gott den Schöpfer und Judengott ſelbſt als den böſen entgegenſtellt (2, 1 p. 60, 12: *ἐγὼ ὁρίζομαι οὐ τρεῖς ἀρχὰς εἶναι ἀλλὰ δύο, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν*, u. ö.). Es iſt möglich (ſ. Zahn, ZKG [ſ. o. S. 266, 51), daß die Lehre von den drei Prinzipien im vierten Jahrh. unter den Marcioniten die vorherrſchende geweſen iſt. So würde ſich erklären, daß Epiphanius (haer. 42, 3 und 6) dieſe Lehre dem Marcion ſelbſt zuſchreiben konnte (*ἀγαθός θεὸς, δημιουργός, διάβολος*).

Auch Ephräm der Syrer läßt den M. gelegentlich (vgl. Opp. Syr. ed. Rom. 2, 444) drei Götter lehren.

Die einzige, einigermaßen ausführliche Darſtellung eines ſpäteren marcionitiſchen Syſtems findet ſich bei dem Armenier Eznik (ſ. oben S. 266,52), der auf Grund eigener Kenntnis zu berichten ſcheint. Dieſe von ihm bekämpften M. ſprachen von drei Prinzipien, einer „Fremdheit“ (das armeniſche Wort drückt beide Begriffe, ἄλλος und ξένος, aus), dem „Gott der Geſetze“ und der „Materie“. Die Welt und ihre Geſchöpfe ſind erzeugt vom gerechten Gott aus der Materie, die ſodann die Welt in Beſitz genommen hat, während der Schöpfergott mit ſeinen Heerſcharen in den (zweiten und dritten, oder erſten und zweiten ſ. u.) Himmel hinaufſtieg. Er bleibt aber der Herr der Welt und verſucht als ſolcher den Adam, der ihm edel und würdig zum Dienſte erſcheint, der Materie zu ſtehlen und mit ſich zu verbünden. Als ihm das gelingt, erſchafft die zürnende Materie „viele Götzen und nannte ſie Götter und füllte mit ihnen die Welt“, ſo daß der Name Gottes, des Herrn der Geſchöpfe, unterging. Um ſich zu rächen, warf dieſer alle Geſchöpfe nach ihrem Tode in die Hölle. Dieſer Akt der Grauſamkeit und die Quälereien, die ſo viele Geſchlechter von den zwei Argliſtigen, dem Herrn der Geſchöpfe und der Materie, zu erdulden hatten, ſchmerzten den guten und fremden Gott, der im dritten (ſo 176, 69 und 177, 90; erſten 172, 3) Himmel wohnt, ſo, daß er, ſie zu erlöſen, ſeinen Sohn in Menſchengeſtalt in die Welt ſandte. Er lehrt unter ihnen und verrichtet Heilungen, bis ihn der Gott der Geſetze bemerkt und ans Kreuz ſchlagen läßt. Dann ſteigt er in die Hölle, befreit die Gefangenen und führt ſie hinauf zu ſeinem Vater. Zum zweitenmal ſteigt er ſodann herab, um Gericht zu halten mit dem Gott der Geſetze und von ihm ſein Blut zu fordern. Dieſer, um ſich zu retten und loszukaufen, überläßt ihm zur Genugthuung alle, die an ihn glauben wollen, ſie zu führen, wohin er nur will. „Hierauf verließ ihn Jeſus und entrückte und nahm den Paulus und offenbarte ihm den Preis und ſandte ihn ab zu predigen, daß wir um den Preis erkauft ſeien, und ein jeder, welcher glaubte an Jeſus, wurde verkauft von dem Gerechten dem Guten.“ Daß die Einzelheiten dieſer Lehre nur im engeren Kreiſe der Gläubigen als Geheimlehre überliefert wurden, deutet die Schlußbemerkung an: „Dieſes wiſſen nicht alle, ſondern nur wenige von ihnen, und ſie überliefern dieſe Lehre einander aus dem Munde; ſie ſagen: der Fremde hat uns durch den Preis erkauft vom Herrn der Geſchöpfe, aber wie und wodurch er erkauft habe, dieſes wiſſen nicht alle.“

Eine Geſchichte der marcionitiſchen Gemeinden zu ſchreiben macht der Zuſtand der Quellen unmöglich. Sie ſind im Abendlande und mehr noch im Morgenlande ſehr verbreitet geweſen. Epiphanius (haer. 42, 1) redet von ihrer Ausbreitung in Rom und Italien (für ſeine Zeit ſchwerlich noch zutreffend, ſ. u. S. 276,52), in Ägypten und Paläſtina, in Arabien und Syrien, auf Cypern und in der Thebais, ja bis nach Perſien und andere entlegene Gegenden hinein. In der Zeit der Verfolgung haben ſie den katholiſchen Chriſten an Märtyrermut nicht nachgeſtanden. Zu den Opfern der Verfolgung in Smyrna, in der der greiſe Polykarp Märtyrer wurde, gehörte auch der Marcionit Metrodorus, ein Presbyter (vgl. Euſ. hist. eccl. 4, 15, 46). Widerwillig muß auch der Antimontaniſt bei Euſebius (5, 16, 21) anerkennen, daß ſehr viele Marcioniten für Chriſtus, obwohl ſie ihn falſch bekennen, in den Tod gegangen ſeien. Unter den Märtyrern der valerianiſchen Verfolgung zu Cäſarea befand ſich eine Marcionitin (Euſ. 7, 12); unter denen der diokletianiſchen in der gleichen Stadt ein marcionitiſcher Biſchof Asklepius (Euſ. Mart. Pal. 10, 3), Daß nach Beendigung der Verfolgung auch den Marcioniten die Politik der Duldung zeitweiſe zu gute kam, mag man aus einer zu Deir-Ali, etwa drei Meilen ſüdlich von Damaskus, gefundenen Inſchrift aus dem Jahre 318/319 ſchließen, die einen öffentlichen Kult der M. im Hauran zu bezeugen ſcheint (vgl. Harnack [ſ. o. S. 266, 38] 103—109 nach Le Bas und Waddington, Inscriptions grecques etc. 3, 1870, nr. 2558 p. 582). Wenige Jahre ſpäter wurde die marcionitiſche Religionsübung, öffentliche wie private, durch Konſtantin geſetzlich verboten (Euſ. Vit. Const. 3, 64). Im Abendlande ſind die M. bald verſchwunden, wie Optatus (Schism. Don. 1, 9), Auguſtin (Ep. 118, 12 ed. Goldbacher p. 677, 3 f.) und Pſ.-Ambroſius, Comm. in ep. ad Timoth. prim. 4, 6 edit. Bened. App. Tom. 2, 296) bezeugen. Anſcheinend ſind ſie hier von den Manichäern aufgeſogen worden. Rufin hat in ſeiner Überſetzung des Dial. de recta fide den Megethius geradezu als Manichäer bezeichnet (ſ. dazu van de Sande Bakhuyzen XVI gegen Zahn). Wie weit die Einflüſſe des Manichäismus auch im Orient „ſeit Anfang des 4. Jahrh. korrumpierend auf die Entwickelung der marcionitiſchen Kirchen eingewirkt haben“ (Harnack ZwTh 85), laſſen die Quellen nicht deutlich erkennen. Jedenfalls aber haben die M. in der Sektengeſchichte des Orientes noch Jahrhunderte lang eine Rolle geſpielt. Nicht nur die lebhafte Polemik Ephräms des Syrers und Epiphanius', nicht nur die Angabe Theodorets von Cyrus, der ſich rühmt, mehr als tauſend M. (ſo Ep. 113 MSG 85, 1316; in Ep. 145 p. 1384 ſind es mehr als 10 000 geworden) in acht Ortſchaften (Ep. 81 p. 1261) bekehrt zu haben, beweiſen es (vgl. auch die Bemühungen des Chryſoſtomus, Theod. Hist. Eccl. 5, 31); mehr noch die erfolgreiche Ausdehnung der Propaganda nach Armenien. Es iſt zwar keineswegs ſicher, daß Eznik bei ſeiner Beſtreitung der marcionitiſchen Lehren armeniſche M. im Auge hatte, aber die ausführliche Beſchäftigung mit ihnen wird doch nur bei der Annahme erklärlich, daß ſie, wahrſcheinlich vom Euphratgebiet herüber, die armeniſche Landeskirche in Unruhe verſetzt hatten. Dafür, daß die ſpäter unter dem Namen Paulicianer in Armenien auftretende Sekte genetiſch mit den M. zuſammenhängt, läßt ſich viel geltend machen (ſ. darüber den A. Paulicianer und Karapet Ter-Mkrttſchian, Die Paulikianer im byzantiniſchen Kaiſerreiche, Leipzig 1893, 104—112). Noch in den Kanones der trullaniſchen Synode von 692 (can. 95 ed. Lauchert 136, 26) wird der M. gedacht, und noch gegen Ende des 10. Jahrh. hat der Fihriſt ſie zu erwähnen Veranlaſſung gehabt. Sie müſſen doch ſchon zu Theodorets Daſein ein ziemlich kümmerliches Daſein gefriſtet haben. Der von Theodoret (haer. fab. 1, 24 MSG 85, 376) erwähnte Greis, der ſich weigerte, ſein Geſicht mit Waſſer zu waſchen, um mit den Werken des Schöpfergottes nicht in Berührung zu kommen, und die notwendige Reinigung mit ſeinem Speichel beſorgte, war gewiß keine vereinzelte Erſcheinung. **G. Krüger.**

Marcus Aurelius, Kaiſer, geſt. 180. — Quellen: 1. **Uns** erhaltene Schriften M. Aurels: a) Ein Dialog *Ἐρωτικός*, b) Zwölf Bücher *τῶν εἰς (καθ’) ἑαυτόν*, geſchrieben zwiſchen 169 und 176 (ſ. die Ausgaben und Litteratur über dieſelben bei v. Arnim in Pauly-Wiſſowas Encykl. I, S. 2307 f.; Teuffel, Röm. Litterat.-Geſch., 3. Aufl., § 363. Ueberſetzt von Schneider, 3. Aufl. 1875; Königsbeck, De Stoicismo M. A. 1861; Forſter, De M. A. vita et philosophia, 1869; Braune, M. Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung, 1878); c) Briefe, namentlich an Fronto (ſ. Teuffel a. a. O. § 355 und Pauly-Wiſſowa I, S. 2279 f.). Reſkripte in den Digeſten; ſ. Hänel, Corpus legum, p. 114—132. Münzen bei Eckhel, Cohen, Mionnet und v. Sallet. 2. Griechiſche und römiſche Schriftſteller: die zeitgenöſſiſchen Quellen ſind nur ſpärlich, ſ. namentlich Fronto, Lucian, Galen, Ariſtides, Pauſanias und die bei Teuffel § 354—369 genannten Schriftſteller; J. Capitolinus, Vit. Antonini Pii, Marci Antonini, Veri; Vulc. Cassius, Vit. Avidii Cassii; Aelius Lampridius, Vita Commodi. Einzelnes bei Philostratus, Vitae Sophist.; Dio Cassius, Marius Maximus, Herodianus, Eutropius, Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus, Julianus (Caesares). Der letztgenannte und Diokletian ſehen ihn als ihr Vorbild an. Inſchriften bei Orelli-Henzen und im CI, vgl. Deſſau, Inscr. Lat. selectae I, nr. 353—388. 1084—1119. 3. Chriſtliche Schriftſteller: die Apologeten des 2. Jahrhunderts von Juſtin bis auf Tertullian; Euſebius, h. e. l. IV, 14, 10—V, 8, und Chron., ſ. auch Sulpit. Sev. Chron. II, 32 (Lactant., de mort. 3, 4); Oroſius VII, 15; Hieronymus, Photius und die chriſtlichen und jüdiſchen Sibyllen, ſowie die Acta mart. Ueber die erſt rhetoriſche (Fronto), dann philoſophiſch-ſtoiſche (Junius-Ruſticus) Bildung des Kaiſers ſ. den Briefwechſel mit Fronto und die Meditationen Buch 1. Ueber ſeinen Charakter, ſeine Regierungszeit u. ſ. w. die ältere Litteratur bei Pauly-Wiſſowa (v. Rhoden). Dazu v. Suckau, Etude sur Marc Aurèle, 1857; Noël des Vergers, Essai sur Marc Aurèle, 1860; v. Wietersheim, Geſch. der Völkerwanderung I², S. 118 ff.; De Champagny, Les Antonins, 3 Vol., deutſch von Döhler 1876 f.; Zeller, Vorträge und Abhandl. (1865), S. 82 f.; Renan, Marc Aurèle et la fin du monde antique, 5. edit. 1883; derſelbe, Examen de quelques faits relatifs a l'impératrice Faustina in den Mélanges d'hist. et de voyages, 1878; Peter, Geſchichte Roms, 3. Aufl., 3. Bd (1871), S. 562 f.; Napp, De rebus imperatore M. Aurelio in oriente gestis, Bonn 1879; Aubé, Hist. des persécutions, 2. édit. (1875), p. 342—389; Overbeck, Studien zur Geſch. der alten K., 1875, und ThLZ 1876, Nr. 17. Dazu die Arbeiten von Keim (aus d. Urchriſtentum, 1878, ſ. auch die älteren über die ſogenannten Toleranzedikte); Uhlhorn (Kampf d. Chriſtenthums, 1875); Bruno Bauer (Chriſtus und d. Cäſaren, 1877); Wieſeler (Chriſtenverfolgungen, 1878); Neumann (Der röm. Staat und die allg. Kirche, I, 1890, S. 28 ff.); Peterſen (Das Wunder an der Columne M. Aurel, Mt des archäol. Inſtituts, Röm. Abth. IX, 1894); Harnack (Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzug Marc Aurels, SBA 1894, S. 835 ff. und die dadurch hervorgerufene Litteratur; Das Edikt des Antoninus Pius, in TU Bd 13, Heft 4); Die große Berliner Publikation der Antonin-Säule u. ſ. w.

Marcus Aurelius, als Kind: Catilius Severus, als Cäſar: M. Aelius Aurelius Verus Caesar, als Auguſtus: Imperator Caesar M. Aurelius Antoninus Augustus, römiſcher Kaiſer vom 7. März 161 bis 17. März 180, geb. am 26. April 121 in Rom, Sohn des in jungen Jahren (um 130) verſtorbenen Annius Verus, durch den Vater Neffe der Fauſtina, der Gattin des Antoninus Pius, adoptiert und erzogen von ſeinem

Großvater väterlicherſeits, M. Annius Verus, als Knabe in Gunſt bei Hadrian, der ſeinen Namen in „Veriſſimus“ geändert haben ſoll, frühzeitig in der Philoſophie gebildet, verlobt im Jahre 136 mit der Tochter des von Hadrian adoptierten L. Ceionius Commodus (= L. Aelius Caesar), der aber ſchon am 1. Januar 138 ſtarb, adoptiert auf Befehl Hadrians zugleich mit dem Sohne des L. Aelius, L. Verus, von dem neuen Adoptivſohn Hadrians, Antoninus Pius im Jahre 138; nach der Thronbeſteigung des Antoninus Pius wird Marcus Cäſar im darauffolgenden Jahre Konſul, Schwiegerſohn des Pius wahrſcheinlich im Jahre 145, erhält die tribuniciſche Gewalt 146 und wird demnach Mitregent, doch ohne den Titel Imperator (ſ. Mommſen, Röm. Staatsrecht, II, 2, 2. A., S. 1082 f., 1089 f., 1096 f.), vorgeſchlagen zum Nachfolger von Antoninus Pius, Autokrator vom 7. März 161 ab; erhebt ſofort den L. Verus als L. Aurelius Verus Augustus zum Mitregenten, Ausbruch des Partherkrieges, L. Verus geht auf den Kriegsſchauplatz. Die Cognomina ſind: Armeniacus, Parthicus Maximus, Medicus, pater patriae. Erſteren nahm Verus 163, Marc Aurel kurz nachher an, Parthicus Maximus erhielt Verus 165, Medicus 166 am Tage ſeines Triumphs, Marcus führt beide Namen erſt 166; wahrſcheinlich in demſelben Jahre erhalten beide Kaiſer den Namen pater patriae, er erſcheint aber auf Münzen erſt ſeit 176; die betreffenden Cognomina werden von den Kaiſern geführt 166—169, Medicus findet ſich nur einmal auf den Münzen des Jahres 166. Nach Verus Tod führt Marcus ſeit 172 nur den Namen Germanicus; auf den Inſchriften erſcheinen ſeit dieſer Zeit auch die früheren Cognomina. Triumph über die Parther 166. Ausbruch des Markomannenkrieges. L. Verus ſtirbt Anfang des Jahres 169, Peſt und Seuchen im Heere und in Rom, Annahme des Titels Germanicus im Jahre 172, Expedition gegen die Quaden 173 oder 174, die Legende vom wunderbaren Regen 174. Expedition gegen die Jazygen, Annahme des Titels Sarmaticus 175, Empörung des ausgezeichnetſten Feldherrn Avidius Caſſius im Frühling 175, Expedition nach Aſien 175, Tod ſeiner Gemahlin Fauſtina 176, Rückreiſe über Smyrna und Athen, wo er ſich in die eleuſiniſchen Myſterien einweihen ließ, Ankunft in Rom im November 176, das er 8 Jahre lang nicht betreten hatte, Triumphfeier über die Germanen und Sarmaten, Annahme des Commodus zur Mitregentſchaft, und zwar bald zur vollen, im Jahre 177, neue Unruhen an der Nordgrenze, Abreiſe des Commodus und auch des M. Aurel nach Germanien im Auguſt 178, Tod in Pannonien (in Vindobona? wahrſcheinlich in Sirmium) am 17. März 180 wahrſcheinlich an der Peſt, die im Heere wütete (ſchwerlich an Gift, welches ihm auf Veranlaſſung des Commodus gereicht worden ſein ſoll, oder an Selbſtmord). Zu ſeinen Freunden ſoll er kurz vor ſeinem Tode geſprochen haben: „Weinet nicht um mich, weinet über die Peſt und das allgemeine Elend.“ Marc Aurel-Säule auf der Piazza Colonna, Reiterſtatue auf dem Kapitol.

Die Regierung dieſes vortrefflichen Kaiſers, „des Philoſophen“, iſt im Gegenſatz zu der ſeines Vorgängers eine faſt ununterbrochene Kriegszeit geweſen. Dennoch hat M. Aurel Zeit gefunden, nicht nur an der Geſetzgebung fortzuarbeiten, ſondern ſich auch ſeinen Studien zu widmen. Sein philoſophiſcher Standpunkt war der des eklektiſchen Stoicismus — ein rationaliſtiſcher Moralismus, erwärmt durch den Glauben an die alles durchdringende und leitende Weltvernunft; die Werke Epiktets waren ſeine Lieblingslektüre. Ein gottesfürchtiger Mann lebte er ſeiner Pflicht und ſeiner Arbeit; das Hohle, Täuſchende und Gemeine hielt er ſich fern. In der Religion ſuchte er das Thörichte zu vermeiden (Med. I, 6), in der Philoſophie und Schriftſtellerei das Sophiſtiſche und Prunkende (Med. I, 7). In ſeinen Meditationen hat er ſein Lebensideal und ſeine Bemühungen, es zu erreichen, nicht ohne Pedanterie und Selbſtbeſpiegelung geſchildert. Wie weit er das Chriſtentum kannte, wiſſen wir nicht; ſeine Beurteilung der chriſtlichen Todesbereitſchaft (Med. XI, 3: „Wann iſt die Seele wahrhaft bereit, ſich von dem Leibe zu trennen? … Wenn dieſe Bereitheit aus dem eigenen Urteil hervorgeht; wenn es nicht bloß aus Hartnäckigkeit geſchieht, wie bei den Chriſten, ſondern mit Überlegung und Würde und ohne Deklamation, ſo daß auch andere dem Eindrucke ſich nicht entziehen können“) iſt die damals bei den Philoſophen übliche (ob III, 26 auf die Chriſten geht, iſt mindeſtens zweifelhaft). Unſtreitig haben die chriſtlichen Apologeten früher die Verwandtſchaft des Chriſtentums, freilich des ihrigen, mit dem philoſophiſchen Moralismus der Zeit durchſchaut als die Vertreter dieſes Moralismus; für dieſe beſtand aber zunächſt auch noch keine Veranlaſſung, das Chriſtentum ſo zu nehmen, wie ſeine Apologeten es darſtellten oder verſchleierten. Vergleicht man aber die Werke derſelben von Juſtin ab mit den Meditationen Marcus Aurels, ſo iſt unverkennbar, daß die Verwandtſchaft in den Gedanken nicht nur eine unabſichtliche iſt. Namentlich hat man auf die negative Kritik zu achten, und in dieſer Hinſicht ſei z. B. auf die Beurteilung der empiriſchen und ſkeptiſchen Philoſophie, der hohlen Rhetorik und Sophiſtik, der unſittlichen Mythen, der Magie und Zauberei, der Tyrannei eines Nero (Medit. III, 16: „Menſchen, die nicht mehr Menſchen ſind, wie Nero"; Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 9; Tertull. Apol. 5) u. ſ. w. verwieſen.

Die Lage der Kirche zur Zeit Marc Aurels war im allgemeinen dieſelbe, wie unter ſeinen Vorgängern; aber es ſind lokale Verfolgungen, herbeigeführt durch die Volkswut, häufiger als früher vorgekommen und der Kaiſer hat im Jahre 176 durch Einſchärfung des Geſetzes gegen trügeriſchen Aberglauben und fremde Religionen die Verfolger ermutigt (Modestinus, Dig. 48, 19, 30: „si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit"; vgl. Paulus Sentent. 5, 21, 2: „qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur"). Er hat aber durch ein anderes Reſkript (Euseb., h. e. V, 1, 47) — nach Lyon; der Grundſatz wird aber auch ſonſt eingeſchärft worden ſein — das trajaniſche Verfahren ausdrücklich eingeſchärft (Strafloſigkeit der Verleugner). Die Tradition über ſeine Chriſtenpolitik war bei den Chriſten ſelbſt eine doppelte: die ältere, apologetiſche (ſ. Tertull., Apolog. 5; Lactant.) vertuſcht, was die Chriſten unter dem „guten" Kaiſer zu leiden gehabt, oder ſetzt es auf Rechnung ſchlimmer Menſchen und ſchlechter Statthalter, die jüngere ſieht faſt alle Kaiſer als Chriſtenverfolger an und rechnet ſpeziell die Zeit M. Aurels als die 5. Verfolgungszeit (Sulp. Severus l. c., Chrysostom., Orosius, ſ. d. Acta mart.). Das bei Euſebius, h. e. IV, 13 überlieferte Reſkript des Kaiſers iſt chriſtlich überarbeitet (nach anderen ganz unecht) und gehört wohl nicht ihm, ſondern dem Pius. Der Brief des Kaiſers an den Senat über das durch das Gebet der Chriſten erwirkte Regenwunder im Jahre 174 (im Anhang zu Juſtins Werken) iſt eine Fälſchung, aber ſie geht höchſt wahrſcheinlich auf einen echten Brief des Kaiſers zurück, in welchem in irgend einer Form das Gebet der Chriſten erwähnt war. Die Legio fulminata trug dieſen Namen ſchon lange und hat ihn nicht erſt um des Wunders willen erhalten, wie der zeitgenöſſiſche chriſtliche Berichterſtatter (Apollinaris bei Euseb. h. e. V, 5) behauptet. Außer ihm iſt Tertullian Hauptzeuge für die chriſtliche Deutung des Wunders und für die Exiſtenz eines Briefes M. Aurels über die Begebenheit an den Senat. — Beiſeite muß das Edikt eines Aurelian in den Acta Symphoriani bleiben, ebenſo der Brief des Aurel an Euxenianus in den unechten Akten des Abercius. Die zuverläſſigen Urkunden zur politiſchen Geſchichte der Kirche unter M. Aurel ſind folgende: 1. das Martyrium des Juſtin und Genoſſen in Rom unter dem Präfekten Ruſticus, welches, abgeſehen von der Einrahmung, zuverläſſig überliefert iſt (Justini Opp. edid. Otto. Vol. III. ed. III, p. 266 sq.). Es fällt in die Jahre 163—167 (ſ. Borghesi, Oeuvres VIII, 503 sq., 545 sq., 549). 2. Der Peregrinus Proteus des Lucian, geſchrieben einige Jahre nach 165. Fällt auch die chriſtliche Epiſode des Proteus in die Zeit des Pius, ſo iſt doch der Traktat um ſeiner Abfaſſungszeit willen auch für die Jahre des M. Aurel wichtig. 3. Die Briefe des Dionyſius von Corinth (Euseb. h. e. IV, 23, namentlich §§ 2. 3. 10). 4. Die Werke des Melito von Sardes (Euseb. h. e. IV, 26), namentlich ſeine Apologie, die in der zweiten Hälfte der Regierung M. Aurels dem Kaiſer eingereicht iſt (ſ. für dieſe Datierung Overbeck in L. C. B. 1873, Nr. 11; zu früh wird ſie von Otto angeſetzt, Corp. Apol. IX, p. 378 sq.). Über die Bedeutung der uns von Euſebius aus ihr überlieferten Fragmente ſ. Overbeck a. a. O. S. 144. Von neuen „δόγματα" gegen die Chriſten und von einem „νεωτερίζειν" zu ihren Ungunſten iſt hier die Rede. 5. Die nicht erhaltenen Apologien des Apollinaris, Miltiades und die in mehreren Abſchriften auf uns gekommene, in den letzten Jahren des M. Aurelius eingereichte des Athenagoras. Die reiche apologetiſche Litteratur aus der letzten Hälfte der Regierungszeit des Kaiſers beweiſt, daß die Verfolgungen damals heftiger auftraten. 6. Der authentiſche Bericht über die Verfolgung in Lugdunum und Vienne (Euseb. h. e. V, 1 sq.), die wichtigſte und reichhaltigſte Quelle. Euſebius leitet ſie mit den Worten ein: „Es war aber das 17. Jahr der Regierung des Antoninus Verus (d. h. das Jahr 177), in welchem in verſchiedenen Teilen der Erde die Verfolgung durch Erhebung der Volksmaſſen in den Städten beſonders heftig gegen uns entbrannte." Dieſe Urkunde zeigt unter anderem, daß in ſtürmiſchen Verfolgungszeiten die trajaniſchen Beſtimmungen für den Chriſtenprozeß nicht immer eingehalten worden ſind (namentlich dann nicht, wenn die Statthalter an Verbrechen der Chriſten glaubten), erklärt es alſo, wie die Kaiſer, z. B. Antoninus Pius (nach Melito), Verordnungen gegen das tumultuariſche und ſykophantiſche Verfahren erlaſſen konnten, welche die Chriſten dann als Toleranzedikte deuteten. 7. Das Martyrium des Karpus, Papylus und der Agathonike (TU III, 4). 8. Sind noch einige Notizen den älteren antimontaniſtiſchen Schriftſtellern bei Euseb. (h. e. V) zu entnehmen; ferner iſt außer dem Urteil Lucians über die Chriſten an Galenus, Ariſtides, Fronto u. ſ. w. zu erinnern; auch die Schrift des Celſus gehört hierher (Zeit des Marcus und Kommodus). **Adolf Harnack.**

Marcus Diakonus ſ. den A. Porphyrius von Gaza.

Marcus Eremita, asketiſcher u. dogmat. Schriftſteller, geſt. nach 430. — Litteratur: R. Bellarmin, De scriptor. eccl. 1631, p. 273 f.; L. E. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiast. 1690, III, 2 f.; S. L. Tillemont, Mémoires, 1705, X, 456 f. 801 f.; C. Oudin, Commentarius de script. eccl. 1722, I, 902—08; W. Cave, Scriptor. ecclesiast. histor. literar. 1741, I, 372 f.; R. Ceillier, Histoire génér. des auteurs sacres et ecclesiast. 1750, XVII, 503—16; G. Ch. Hamberger, Zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern, 1760. Bd III, 1—3; A. Gallandi, Vet. Patr. biblioth. tom. VIII, 1788 prolegg., abgedruckt MSG 65, 893 ff.; J. A. Fabricius-Harleß, Bibliotheca graeca 1804, IX, 267—69; H. J. Floß, Macarii Aegyptii epistolae, mit Einleitungen 1850 (abgedruckt MSG 34, 1 ff.); J. Feßler, Institut. patrologiae 1851, II, 631 (abgedruckt MSG 65, 897 ff.), dasſelbe Werk 2. Aufl. ed. Jungmann IIb, 143—146; Th. Ficker, Der Mönch Markus, eine reformatoriſche Stimme aus dem 5. Jahrh. in ZhTh 38 (1868) S. 402 ff.; J. Wagenmann, A. Marcus Eremita in HRE 1. Aufl. Bd 20, 85 ff., 2. Aufl. Bd 9, 286 ff.; M. F. A(rgles) in DchrB III, 826 f. s. v. Marcus 13 und 14; O. Bardenhewer in Wetzer-Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd 8, 684; derſ., Patrologie, 2. Aufl. 1901, S. 336 f.; J. Kunze, M. E., ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geſchichte des Apoſtolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des M. E. Hierzu vgl. die Beſprechungen von Th. Zahn NkZ VII (1896) S. 18 ff.; Seeberg, ThLB XVII (1896) S. 68 ff.; Jülicher, GgA 1896, S. 101 ff.; J. Kunze, Marcus Eremita und Hieronymus in ThLB XIX (1898), S. 393—98. Außerdem Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques etc. 1877 bis 1886 s. v. Marcus p. 1469.

Seine Schriften ſind bisher am beſten gedruckt bei Gallandi, tom. VIII, 1—104, von da abgedruckt MSG 65, 903—1140. (Ueber ältere Ausgaben vgl. Oudin l. c. Einzelausgaben werden im Abſchnitt 2 genannt.) Freilich ſind viele und offenbar gute Handſchriften, ſowie die ſyriſchen Ueberſetzungen dabei unverwertet geblieben. Handſchriftlich ſind einzelne oder mehrere Werke des M. E. in faſt allen größeren Bibliotheken vorhanden. Nachweiſe bei Oudin und Fabricius, einiges auch bei Kunze l. c. cap. IV. Für eine neue Ausgabe müßten vor allem die aus der Laura des Sabas ſtammenden codd. der Patriarchatsbibliothek in Jeruſalem, und von ihnen wieder in erſter Linie der ſogleich zu nennende vollſtändigſte und offenbar recht gute cod. 366 benutzt werden, ſ. Papadopulos Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη* tom. II. Betreffs ſyriſcher Ueberſetzungen vgl. Assemani, Biblioth. orientalis III, 1 p. 96. 194; Whrigt, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 1871, P. II; Sachau, Verzeichnis der ſyriſchen Handſchriften der königl. Bibliothek zu Berlin 1899. Eine bis dahin unbekannte, auch noch in keiner zweiten Handſchr. nachgewieſene Schrift d. M. E. gegen Neſtorianer (genauer Titel: *πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἡνῶσθαι τὴν ἁγίαν σάρκα τοῦ κυρίου μετὰ τοῦ λόγου, ἀλλ' ὡς ἱμάτιον μονομερῶς περικεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ἄλλως μὲν ἔχειν περὶ τὸν φοροῦντα, ἄλλως δὲ περὶ τὸν φορούμενον, ἤγουν τὰ Νεστορίου φρονοῦντας*) veröffentlichte Pap. Kerameus in *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* Bd I, Petersburg 1891, S. 89—113 (vgl. dazu die I, 485 f. angegebenen Druckfehler und die Bd I, 490 f., ſowie Bd II [1894] S. 484 gegebenen Nachträge) aus cod. 366 der Sabas-codd. (ſ. o.), den er *βιβλιοθ.* II, 482—92 genauer beſchreibt (Miscellaneenkodex bombycinus, wohl 13. Jahrh., vgl. auch Rheiniſches Muſeum [NF 46] 1891, S. 162). Dieſer cod. enthält ſämtliche von Photius aufgezählte Schriften des M. E. und dazu als letzte dieſe neue in einem, abgeſehen von der Orthographie, vorzüglichen Texte. Dieſelbe iſt, auf Grund des von Pap. Ker. gebotenen Apparates, mit mannigfachen Verbeſſerungen neu herausgegeben worden von J. Kunze l. c.

1. Die Überlieferung. Marcus Eremita (*ἐρημίτης, μοναχός, ἀσκητής, ἀββᾶς* exercitator in den Handſchriften genannt) war als asketiſcher Schriftſteller durch eine Anzahl von Traktaten bekannt, über die Photius in ſeiner Bibliothek Genaueres angiebt, ohne aber über den Verfaſſer etwas mitzuteilen (cod. 200 MSG 103, 668 ff.). Die neun Schriften, welche er nennt und nach ihrem Inhalte charakteriſiert, ſind mit der einen Ausnahme der *κεφάλαια νηπτικά* (bei Gallandi-Migne op. VI), identiſch mit den uns erhaltenen. Der Verfaſſer derſelben iſt ſchon von Flacius in ſeinem catalogus testium veritatis als Zeuge für den evangeliſchen Glauben aufgerufen worden (Ausgabe von 1608, p. 468 ff.). Daher fühlte ſich Rob. Bellarmin veranlaßt, ihn mit einem Mönch Marcus

zu identifizieren, der dem verwundeten Kaiſer Leo VI. um 900 noch zehn Lebensjahre prophezeite (nach Zonaras ann. XVI, 13 MSG 135, 72). Aber nicht zufrieden damit ſpricht B. wegen der errores contra fidem, von denen die Werke des Marcus wimmelten, die Vermutung aus, ſie ſeien wohl von den Häretikern ſeiner Zeit (sc. den Proteſtanten) fabriziert oder doch ſehr verfälſcht worden (de script. eccles. p. 273 f.). Dieſe Behauptungen wurden zwar ſchon von Dupin und Tillemont ll. cc. widerlegt, doch iſt M. E. von katholiſcher Seite nicht beſonders beachtet worden. Immerhin machte man in der Sichtung der Ueberlieferung Fortſchritte, insbeſondere glaubten verſchiedene Gelehrte den Verfaſſer jener Traktate von einem ägyptiſchen Einſiedler Marcus, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts gelebt haben ſoll, unterſcheiden zu müſſen (Tillemont, DchrB u. a.). Größeres Intereſſe und zugleich größere Klarheit wurden gewonnen, als 1891 Papadopulos Kerameus eine noch unbekannte Schrift jenes Marcus gegen Neſtorianer herausgab. Der Unterzeichnete hat l. c. die Echtheit dieſer Schrift bewieſen. Dabei hat ſich beſtätigt, daß auch alle von Photius dem Marcus Eremita beigelegten Schriften thatſächlich von ihm bezw. von einem und demſelben Verfaſſer ſtammen. Daraus folgt, daß als (asketiſcher) Schriftſteller nur ein Marcus (Eremita) exiſtiert hat. Dies vereinfacht die Frage nach der Überlieferung.

Die ſichere Bezeugung des M. E. (Näheres in meinem M. E. cap. III und Nachtrag S. 202 f.) beginnt im 7. Jahrh. Zuerſt finden ſich zwei, namentlich eingeführte und faſt wörtliche Citate bei Dorotheus, einem paläſtinenſiſchen Archimandriten, der etwa in die erſte Hälfte des 7. Jahrh., nach anderen noch etwas früher zu ſetzen iſt (MSG 88, 1609 f.). Nächſtdem citiert ihn mehrfach Iſaak von Niniveh (vgl. meinen M. E., S. 202 f. und J. B. Chabot, de S. Isaaci Ninivitae vita etc. 1892, S. 71), der nach 1896 neu entdeckter Quelle in der Mitte des 7. Jahrh. gelebt hat (ſ. Bd IX, 438). In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts citiert Anaſtaſius Sinaita „den Mönch Marcus“ und de iustif. 17 wörtlich (MSG 89, 342 D vgl. Kumpfmüller, de Anastasio Sinaita 1865). Demnächſt nennt Johannes Damascenus († vor 754) den Asketen Marcus und verwendet mit Beifall Gedanken aus ad Nicol. 12. 13 (in ſeiner Schrift de octo spirit. nequit. MSG 95, 89). Ebenſo darf es als ſicher gelten, daß er ihn in den sacra parallela (daß Johannes Damascenus ihr Verfaſſer iſt, hat K. Holl, Die sacra par. des Johannes Damascenus 1897, TU, NF I bewieſen, S. 269) citiert hat (vgl. Loofs, Studien über die Parallelen 1892, S. 139, vgl. S. 102). Wahrſcheinlich auf dieſe Parallelen gehen die vier Citate aus Marcus in der Melissa des Antonius (MSG 136) zurück. Weniger beſtimmt iſt eine Erwähnung bei Theodorus Studita († 826). Ihr reiht ſich der ſchon erwähnte Photius an (ſ. oben). Außer dieſen testimonia aber haben wir auch eine wichtige geſchichtliche Angabe über den asketiſchen Schriftſteller Marcus bei Nicephorus Calliſti, einem Kompilator aus dem erſten Drittel des 14. Jahrhunderts. Er ſtellt hist. eccl. 14, 30. 53. 54 (MSG 146) als etwa gleichzeitige Asketen den Euthymius, Simeon Stylites, Nilus, Iſidorus von Peluſium und den *πολυθρύλλητος Μάρκος* zuſammen. Letztere drei bezeichnet er nebſt Theodoret wiederholt als Schüler des Chryſoſtomus. Dieſe Angabe iſt für die anderen Männer teils gewiß, teils wahrſcheinlich richtig, für alle der Zeit nach wenigſtens möglich; für Marcus um ſo beachtenswerter, als weder ſeine Schriften noch die ſonſtige Überlieferung ihn mit Chryſoſtomus in Zuſammenhang bringen. Dazu kommt, daß dieſe Angabe ſich bis auf das Chronicon des Georgios Hamartolos (bald nach 842 verfaßt) zurückverfolgen läßt (MSG 110, 734 B). Iſt nun Marcus ein Schüler des Chryſoſtomus geweſen, ſo hat er ſeine Blütezeit etwa in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts gehabt.

Eine hiervon gänzlich verſchiedene Überlieferung, die in manchen vitae Marci der Handſchriften (ſ. meinen M. E. S. 43), ſowie in den griechiſchen Menäen erſcheint (AA SS ed. Bolland. März I, 367 f. Menol. Basil. MSG 117, 337), bezieht die Angaben, die des Palladius historia Lausiaca c. 20 f. (MSG 34) über einen Asketen Marcus in der ägyptiſchen Mönchsanſiedelung Kellia giebt, auf unſeren Schriftſteller. Geht man auf die urſprüngliche Geſtalt der hist. Laus. (= Heraclidis Paradisus MSL 74, nach C. Butler, The Lausiac history of Palladius in Text and Studies ed. Robinſon Bd VI, 1, 1898) und auf den urſprünglichen Text an jener Stelle zurück (ſ. Floß l. c. S. 73 ff., meinen M. E. S. 44 f.), ſo ergiebt ſich, daß jener Markus um 395 ein bewährter Alter, wenn nicht ſchon tot geweſen iſt. Über andere Mönche Marcus ſ. meinen M. E. S. 43 Anm. 4. S. 203. S. 46 Anm. 3).

2. Die Schriften. Wir beginnen mit den von Photius bezeugten, doch nach Gallandis Reihenfolge.

1 und 2 ſind zwei Traktate, der eine *περὶ νόμου πνευματικοῦ*, der andere *περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι* betitelt. Als lateiniſchen Titel des erſten Werkes haben ältere Ausgaben: de paradiso et lege spirituali, während, ſoviel ich ſehe, in keiner der griechiſchen Handſchriften ein *περὶ παραδείσου* ſteht. Dasſelbe dürfte dadurch entſtanden ſein, daß jener erſten Schrift in den älteren Ausgaben eine (unechte ſ. u.) Schrift *περὶ παραδείσου καὶ νόμου πνευματικοῦ* vorausgeht, und zwar als ſelbſtſtändige Schrift, nicht, wie Wagenmann angiebt, als „Einleitung“ zu der Schrift de leg. spir. Dagegen hat Wagenmann richtig geſehen, daß jene beiden Traktate urſprünglich ein Ganzes bildeten, und zwar unter dem Titel *περὶ νόμου πνευματικοῦ* (ſ. meinen M. E. S. 48 f.). Die beiden Schriften enthalten 201 + 211 Sentenzen myſtiſch-asketiſchen Inhalts, welche zeigen, was unter dem *νόμος πνευματικός* (Rö 7, 14) zu verſtehen ſei, wie er erkannt und erfüllt werde (vgl. II, 171). Die Grundſtimmung iſt die mönchiſcher, weltflüchtiger Frömmigkeit. Dabei aber iſt charakteriſtiſch die Verknüpfung eines myſtiſchen Gnadenbegriffes mit werkthätigem asketiſchen Eifer II, 56 *ἡ μὲν χάρις* (= der heilige Geiſt) *τοῖς ἐν Χριστῷ βαπτισθεῖσι μυστικῶς δεδώρηται, ἐνεργεῖ δὲ κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐργασίας τῶν ἐντολῶν.* Auf dieſe Weiſe ſoll einerſeits der Lohnſucht und dem Selbſtruhm (vgl. beſonders I, 191—93, II a. A.), andererſeits dem kraftloſen Quietismus, der immer erſt auf die Hilfe der Gnade wartet, begegnet werden. Das menſchliche Thun hat immer nur den Zweck, der „Gnade“ die Hinderniſſe aus dem Wege zu räumen (II, 110). Für das Einzelne vgl. Wagenmann PRE, 20^1, 87 ff. Erſte Ausgabe von 1 in dem Micropresbyticon, Baſel 1550, S. 263, und den Orthodoxographi ed. J. Herold, Baſel 1550, S. 568. N. 1 und 2, griechiſch und lateiniſch ed. Opsopoeus, Hagenau 1531, 8°, Joh. v. Fuchte, Helmſtedt 1616, 1617; N. 2 von Schelwig in Danzig 1688, 4°.

3. De poenitentia, mit dem vollſtändigen Titel (nach Pap. Keram. *βιβλιοθ.* II, p. 488) *περὶ μετανοίας τῆς πᾶσι πάντοτε προσηκούσης, ἧς τὴν δύναμιν οἱ πιστοὶ καὶ πρὸ τῆς ἐργασίας διὰ τοῦ βαπτίσματος ἔλαβον.* Dieſe Schrift behandelt die Buße, die durch das grundlegende Gebot des Herrn gefordert ſei. Sie geſchehe nicht notwendig durch äußere Leiſtungen, ſondern ſei Sache des Herzens und der Geſinnung. Vornehmlich beſteht ſie in Ertötung der Gedanken, fortwährendem Gebet und Ertragen der Trübſale (c. 7). Sie iſt für alle notwendig und wäre es auch für ſündloſe Menſchen, weil ſie doch von Adam abſtammen (c. 10). Ihre Grundlage iſt *τὸ βάπτισμα ἐν Χριστῷ*. Die Verpflichtung zu ihr reicht bis zum Tode, ohne daß doch das Reich Gottes durch ſie verdient würde, *οὐδὲν γὰρ ἀντάξιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* c. 12.

4. De baptismo, *ἐρώτησις πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος* (ſo die Überſchrift bei Pap. Keram. l. c. II, p. 488. 524), in Frage und Antwort verfaßt, giebt das anſchaulichſte Bild von der Heilslehre des M. E. Es handelt ſich um den Wert und die Wirkungen der Taufe in Bezug auf die Wiedergeburt und das neue ſittliche Leben der Chriſten. Der Verf. legt die Streitfrage zu Grunde, ob die Taufe vollkommen ſei, nämlich als innerliche Austilgung der Sünde, oder ob die alte Sünde erſt durch die eigenen Kämpfe aufgehoben werde, wofür ſpreche, daß man die Energie der Sünde noch nach der Taufe in ſich finde. Die Löſung entſpricht der oben gekennzeichneten Stellung des Verfaſſers. Die Taufe iſt an ſich vollkommen; durch ſie ſind wir der Gnade als der Befreiung vom Böſen vollkommen teilhaftig geworden, ſo daß alles gute Werk nichts hinzubringt, ſondern nur Auswirkung der geſchenkten Vollkommenheit, der verborgenen myſtiſchen Gnadenkraft iſt; dieſe aber wird offenbar und wirkſam nur nach dem Maße unſerer *ἐργασία τῶν ἐντολῶν*, ſo daß für alles Gute nicht wir, ſondern Gott, für alle Sünde nicht Adam, ſondern wir verantwortlich ſind.

5. Praecepta salutaria ad Nicolaum monachum de ira et libidine temperanda, *πρὸς Νικόλαον νουθεσίαι ψυχωφελεῖς*. In dieſer Schrift richtet M. E. an einen jungen Mönch Nikolaus Ermahnungen, wie er ſie ihm bis vor kurzem mündlich erteilt hat, um ihn für den Kampf gegen Zorn und ſinnliche Leidenſchaft zu beraten. Angehängt iſt ein Dankſagungsſchreiben des Nikolaus an Markus für die erteilten geiſtlichen Ratſchläge.

6. Disputatio cum quodam causidico, *ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν*, Geſpräch eines *γέρων ἀσκητής*, unter dem ſchon Photius den Verfaſſer ſelbſt ſah, mit einem Advokaten über die beiden mönchiſchen Forderungen, die Gerichte nicht anzurufen und der ſinnlichen Werke ſich zu enthalten. Das Geſpräch führt auf den Begriff des geiſtlichen Geſetzes, auf die Forderungen des Gebets und der Demut und den Fehler der ehrgeizigen Sucht, Menſchen zu gefallen. Die Fortſetzung der vom Advokaten abgebrochenen Unter-

redung bildet ein Geſpräch des Asketen mit zuhörenden „Brüdern", das zuerſt ausführlich darüber handelt, wie ſich unverſchuldetes Unglück zur Gerechtigkeit Gottes verhalte. Eine daran angeknüpfte Unterhaltung über den Willen des Fleiſches bricht ziellos ab und damit die ganze Schrift, an deren Schluſſe auch die übliche Doxologie fehlt.

7. Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, *συμβουλία νοὸς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.* In dieſer Schrift, die mit de bapt. nächſt verwandt iſt, apoſtrophiert der *νοῦς* des Verfaſſers ſeine Seele, und macht ſich und ihr Vorwürfe darüber, daß ſie für ihre Sünden andere, Adam, Satan oder die Menſchen verantwortlich machen, ſtatt ſich ſelbſt.

8. De ieiunio, *περὶ νηστείας* (häufig add. *καὶ ταπεινώσεως,* oder auch u. d. T.: *περὶ ἐγκρατείας καὶ ταπεινοφροσύνης,* Pap. Keram. *βιβλ.* II, 524). Der Verfaſſer ſucht für das mönchiſche Faſten den ethiſchen Mittelweg zu finden, damit es wirklich zur Umackerung des Herzens diene und nicht ein Gegenſtand der Überhebung werde. Die nahen ſprachlichen, wie ſachlichen Berührungen dieſer Schrift mit der consult. (vgl. c. 3 mit de ieiun. 4) laſſen jeden Zweifel an ihrer Echtheit vollends grundlos erſcheinen (ſ. noch unter 9).

9. In Melchisedec, *εἰς τὸν Μελχισεδέκ,* nach Photius *κατὰ Μελχισεδεκιτῶν* iſt im Unterſchiede von den bisher genannten, durchweg asketiſchen Schriften eine exegetiſch-dogmatiſche Streitſchrift. Dieſe und die Schrift de ieiun. hat erſt Balth. Maria Remondini wiederaufgefunden und herausgegeben u. d. T. S. Marci monachi, qui seculo IV floruit, sermones de ieiunio et de Melchisedec, qui deperditi putabantur, ed. B. M. R., Rom 1748, 4°. (Über das ſeltſame Mißverſtändnis, Marcus habe laut Photius in dieſer Schrift ſeinen Vater als Häretiker angegriffen ſ. meinen M. E. S. 48.) M. E. bekämpft in dieſer Schrift eine häretiſche Anſicht ſeiner Gegenwart, die zwar ſchon von den heiligen Biſchöfen anathematiſiert ſei, deren Vertreter aber wieder in den Gemeinden Eingang ſuchten, und zwar mit Berufung auf das formelle Recht aller, in den Gemeinden zu lehren (c. 10). Während dieſe Leute in allem Weſentlichen, auch in der Chriſtologie, orthodox zu ſein ſcheinen, meinen ſie im Anſchluß an das Hebr. c. 7 über Melchiſedek Geſagte *μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων* lehren zu können (c. 1). Sie behaupteten nämlich, Melchiſedek ſei von göttlicher Würde, *φύσει θεός,* und wirklich der Sohn Gottes, dies aber in dem Sinne, daß er eine Theophanie des *λόγος ἄσαρκος* geweſen ſei. Dieſe Irrlehrer können nicht mit den alten Monarchianern identifiziert und in Zuſammenhang gebracht werden. Dagegen paßt genau auf ſie, was Epiphan. etwa a. 375 haer. 55, 7, allerdings noch von *τινὲς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* mitteilt, daß ſie nämlich den Melchiſedek *νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἐν ἰδέᾳ δὲ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφηνέναι.* Gründlich und ſcharfſinnig widerlegt M. E. die Exegeſe und die Theologumena der Gegner (vgl. meinen M. E. cap. 7).

Zu dieſen Schriften kommt

10. die neu entdeckte Schrift *κατὰ Νεστοριανῶν* (vollſtändiger Titel ſ. Litt.). Die Echtheit derſelben iſt ſchon dadurch höchſt wahrſcheinlich, daß ſie in dem einzigen Kodex, der ſie enthält (ſ. Litteratur), zugleich mit allen übrigen echten Schriften des M. E. erſcheint; ſie iſt aber auch durch Vergleichung mit den anderen Schriften ſichergeſtellt (ſ. m. M. E. c. 5). Ohne klare Stoffgliederung ſucht der Verfaſſer zu erweiſen, daß in der heiligen Schrift der Gott Logos mit ſeinem Fleiſche immer als ein Chriſtus betrachtet werde, und daß die Niedrigkeitsprädikate nie der *ψιλὴ σάρξ* gelten; der Gott-Menſch iſt weder *γυμνὸς θεός* noch *ψιλὸς ἄνθρωπος,* ſondern kraft der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* beides. Die Angabe der Überſchrift, daß die Schrift gegen Neſtorianer gerichtet ſei, wird durch den Inhalt beſtätigt. Denn gedenkt ſie auch des Streitwortes *θεοτόκος* nicht, ſo verhandelt ſie doch die allgemeineren Probleme der ſtreitigen Chriſtologie und verwendet die ſeit 430 von Cyrill von Alex. aufgebrachte Formel *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν.* Iſt hiermit der terminus a quo gegeben, ſo möchte man als terminus ad quem die Verurteilung des Neſtorius auf dem Konzile zu Epheſus (431) annehmen. Denn die Nichterwähnung eines kirchlichen Entſcheides, ſowie die gedrückte Lage der Orthodoxen, die die Schrift vorausſetzt, ſcheinen mir noch immer Grund genug, ſie nicht ſpäter als Anfang 431 verfaßt ſein zu laſſen, und Seebergs Gegengrund, daß M. E. die Neſtorianer bereits offiziell als Häretiker bezeichne und behandele, ſcheint mir nicht zu beweiſen, daß die Schrift erſt ca. 435 geſchrieben ſei (ThLBl XVII [1896] 70), ſondern nur, daß der Streit bereits ſehr lebhaft war. Für früheren Anſatz ſpricht auch noch die Geſtalt des Taufſymbols, welches M. E. in dieſer Schrift, wenn auch in Anbetracht der nur chriſtologiſchen Streitfrage, unvollſtändig anführt. In demſelben erſcheinen nämlich noch nicht einmal die ni-

cäniſchen Stichwörter; es zeigt alſo noch den Typus des Jeruſalemer Symbols, wie Cyrill es etwa 348 angiebt, vgl. die Hauptſtelle c. 23: *πίστις ἐστὶν ἡ ὁμολογία, ἣν ἔδωκας ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος εἰπὼν ὅτι· πιστεύω εἰς τὸν* (*τὸν* mir durch Prof. D. Dalman nach Vergleichung der Handſchrift beſtätigt) *θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν θεὸν λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δύναμιν ἐκ δυνάμεως, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς σαρκωθέντα, γεννηθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα, θανόντα, ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα, εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.* (Näheres über dies Symbol und ſeine Bedeutung in meinem M. E. c. 10—12).

Alle dieſe Schriften ſind äußerlich wie innerlich als echt beglaubigt; auch Interpolationen laſſen ſich in ihnen weder auf Grund der handſchriftlichen Texte nachweiſen, noch aus inneren Gründen vermuten. Dagegen ſind folgende, mehrfach dem M. E. beigelegte Schriften, mit Unrecht ihm beigelegt worden: 1. eine Paraenesis, welche mit der 5. Homilie des Makarius identiſch iſt (Assemani biblioth. orient. I, 567, vgl. III, 1, 45 Anm. 2); 2. eine Schrift *περὶ παραδείσου καὶ νόμου πνευματικοῦ*, gedruckt Bibl. Vet. Patr. Paris. tom. I graecolatin. 1624 p. 871 ff., welche mit der 37. Homilie des Makarius gleichlautet, doch als Eingang ein längeres offenbar dazu gehöriges Stück giebt, das in der Ausgabe des Makarius fehlt; 3. das lateiniſch erhaltene Fragment aus dem ſog. zweiten Briefe des Marcus (MSG 65, 903), welches mit Macarius de pat. et discr. 1 übereinſtimmt (MSG 34, 865 f.). Dasſelbe iſt auch (vgl Zahn l. c.) griechiſch vorhanden in einem Sabaskodex unter dem Titel: *ἐκ τῆς δευτέρας ἐπιστολῆς τοῦ Μάρκου* (Pap. Keram. *βιβλιοθ.* II, 637 f.). Doch differiert das init. *τῶν ἀκουόντων τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* dem Ausdruck nach von Makarius l. c.; 4. die *κεφάλαια νηπτικά*, capitula de temperantia, noch bei Gallandi und Migne als op. VI abgedruckt. Die Schrift bricht unvollendet ab. N. 1—26 ^{a} finden ſich in den asketiſchen Centurien des Maximus Konfeſſor zerſtreut, n. 26 ^{b}—28 (von *εἰ πάντοτε εἰςέρχεται* 1064 D an) laſſen ſich faſt wörtlich bei Makarius belegen (ſ. die Nachweiſe in meinem M. E. S. 51 f.).

Alle dieſe Schriften ſind ſchon dadurch aufs höchſte verdächtig, daß Photius ſie nicht nennt, ſie alſo in ſeinen verſchiedenen codd. nicht gefunden hat. Dementſprechend iſt auch ihre handſchriftliche Bezeugung unzulänglich; ferner widerſprechen ſie den anderen Schriften des M. E. (wie betr. n. 4 ſchon Remondini zu de ieiun. not. 13 hervorgehoben hat), endlich wird ihre Unechtheit durch ihre teilweiſe oder völlige Identität mit Schriften fremder Autoren beſtätigt, während eine ſolche (z. B. Übereinſtimmung mit Makarius) bei Stellen aus den echten Schriften nicht nachweisbar iſt. Die ſo häufige Vertauſchung der Namen *Μάρκος* und *Μακάριος* in den Handſchriften hat offenbar mehrfach Irrungen veranlaßt (ſ. Tillemont, Mém. VIII, 226. 811, Floß l. c. S. 73 ff.). Hiermit erledigt ſich auch die Vermutung Oudins, M. E. ſei der Verfaſſer der unter dem Namen des Makarius gehenden Homilien. Die *κεφ. νηπτ.* ſind wohl asketiſche Exzerpte irgend eines Späteren. Etwas anders ſteht es 5. mit einer ſyriſch erhaltenen Erzählung von einem Einſiedler Malchus in cod. Sachau 302, Berlin, auf die Bäthgen hingewieſen (ZKG XI, 1890, S. 442 ff.), während Sachau in ſeinem Verzeichnis der ſyriſchen Handſchriften der königlichen Bibliothek zu Berlin 1899, S. 102 ff. den Inhalt ſkizziert und ſie vollſtändig abgedruckt hat. Im ThLB 1898 (ſ. Litt.) hat der Unterzeichnete nachgewieſen, daß dies eine ſyriſche Überſetzung der griechiſchen Urgeſtalt der um 390 geſchriebenen vita Malchi des Hieronymus iſt und mit Marcus Eremita nichts zu thun hat.

Über verloren gegangene oder ungedruckte Schriften des M. E. ſ. meinen M. E. S. 53 f.

3. Der Verfaſſer nach ſeinen Schriften. Derſelbe giebt ſich als Mönch zu erkennen, und ſämtliche asketiſche Schriften ſind auf Mönche bezw. Asketen (vgl. z. B. de bapt. 997 B: wer ſich in das *κέλλιον* einſchließt) berechnet. Verraten ſie im allgemeinen ſchon in dem Redenden einen Mann von Autorität, ſo wird er in der disput. als *ἡγούμενος* (c. 13) bezeichnet, den die *ἀδελφοί* mit *πάτερ* anreden (c. 21). Und aus dem Schreiben an Nikolaus (praec. salut.) geht hervor, daß er dieſen jungen Mönch väterlich beraten hat, wie ihn denn dieſer in ſeiner Antwort höchſt ehrfurchtsvoll als „Deine Heiligkeit“ anredet. Jene Schrift enthält aber ferner die Angabe, daß M. vor kurzem (c. 1) in die Wüſte zu den „wahrhaftigen Arbeitern und Athleten Chriſti“ gegangen iſt. Als Ort, wo er bisher mit Nikolaus vereinigt war, ergiebt ſich Ancyra (c. 6, ſ. m. M. E. S. 60 ff.). Da nun gerade die disput., wo ein Advokat den Asketen beſucht und am nächſten Tage wieder zu kommen verſpricht (c. 14), nicht auf die Wüſte als

Schauplatz weiſt, ſo wird die ſchon durch praec. salut. empfohlene Annahme, daß M. E. in Ancyra Abt eines Kloſters geweſen ſei, zu höchſter Wahrſcheinlichkeit erhoben. Um es aber den Beſten gleichzuthun, erwählte er das Los des Anachoreten. Aus disput. c. 14 würde hervorgehen, daß er dies erſt als Greis that. Welche Wüſte er aufgeſucht habe, erfahren wir nicht. Daß in der Laura des Sabas ſeine Schriften beſonders treu und vollſtändig überliefert worden ſind, daß auch ſein Gedächtnis gerade in dieſer Gegend lebendig iſt (Dorotheus, Johannes Damascenus, der Sabas-Lauriote war und nach Holl S. 384ff. für ſeine parall. das Werk eines älteren Inſaſſen jener Laura, den *Πανδέκτης* des Antiochus, benutzt), endlich der Aufenthalt des M. E. in Aſien, der auch noch durch den aſiatiſchen (*ἐπ' ἐοχάτων τῶν ἡμερῶν*), nicht ägyptiſchen Typus ſeines Symbols (vgl. meine Schrift: Glaubensregel ꝛc., S. 39) beſtätigt wird, legen es näher, daß er, dem Zuge vieler folgend, die jüdiſche Wüſte, als daß er Ägypten aufgeſucht habe. Dann darf immerhin darauf hingewieſen werden, daß Joh. Moſchus in ſeinem pratum spirituale c. 13 einige Mitteilungen *περὶ τοῦ ἀββᾶ Μάρκου τοῦ ἀναχωρητοῦ* macht, der ſich in der Wüſte Juda aufgehalten habe (m. M. E. S. 40f.). Für die Zeit des M. E. bietet die Schrift adv. Nestor. den beſtimmteſten Anhalt, inſofern ſie ihn († 431) in ſeiner Blüte zeigt. Alle anderen Anzeichen ſtimmen dazu: die entwickelten Verhältniſſe im Mönchtum bei noch beſtehender Freiheit der Form, die Erwähnung des Konzils der 318 Väter zu Nicäa als eines zurückliegenden Ereigniſſes (In Melchis. 8), die ausgebildete Lehre von den *τρεῖς ὑποστάσεις* der Gottheit (de bapt. MSG 65, 1008 D 1009 A), die kräftige theologiſche Selbſtſtändigkeit des Verfaſſers, der, ohne ſich an traditionelle Autoritäten ängſtlich zu binden, noch unmittelbar aus der Quelle der heiligen Schrift ſchöpft, endlich das Taufbekenntnis in adv. Nestor. (ſ. o.), wie denn auch weder das antiocheniſche Unionsſymbol von 433, noch die dogmatiſche Entſcheidung des Chalcedonenſe irgendwie in den Geſichtskreis tritt. Ob man aus den ethiſchen Verhandlungen, die beſonders de bapt. bietet, auf ein Herüberwirken des pelagianiſchen Streites ſchließen darf, erſcheint zweifelhaft. Was die Frage anbetrifft, welche Schriften des M. E. außer praec. salut. in der Wüſte, und welche vorher geſchrieben ſind, ſo iſt in Betreff der asketiſchen Schriften eine Entſcheidung ſchwer, ja, wie mir ſcheint, unmöglich. Dagegen ſcheinen die beiden dogmatiſchen Schriften nahe Berührung des Verfaſſers mit der Gemeinde und ihren Verhältniſſen vorauszuſetzen, vgl. in Melch. 1136 C *ἀλλὰ τί φασι πρὸς ἡμᾶς; πῶς οὐ πάντες διδάσκουσιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καθάπερ καὶ σὺ ὧδε σήμερον*; und adv. Nest. c. 1 u. ö.). Haben wir da nach Obigem zunächſt zu vermuten, daß ſie in Ancyra entſtanden ſind, ſo verdient Beachtung, daß hier um 431 Theodot, ein dem M. E. vielfach verwandter Theologe, Biſchof war.

Als Theologen lernen wir M. E. ſowohl auf dogmatiſchem, als auf ethiſchem Gebiete kennen. Das ethiſche Intereſſe ſteht bei ihm im Vordergrunde. Die Gebote Chriſti halten iſt wichtiger, als ſich mit Spekulationen über das Wie? und Warum? der göttlichen Wunderthaten bemüßigen (*περιεργάζεσθαι*). Die Wahrheit iſt in der apoſtoliſchen Überlieferung der Kirche enthalten und braucht nur vor Neuerungen bewahrt zu werden. Wenn er notgedrungen doch dogmatiſiert, dann iſt er nach Kräften Schrifttheologe. Als ſolcher möchte er am liebſten die chriſtologiſche Kontroverſe dadurch entſcheiden, daß man die Hoheits- wie die Niedrigkeitsprädikate auf den *Χριστός* bezöge, denn damit werde die eine, einheitliche, beide Naturen umfaſſende Erlöſerperſon bezeichnet (adv. Nest. 10. 15). Indeſſen geht er doch auch tiefer auf die Sache ſelbſt ein und iſt dabei von dem Intereſſe der zwar unvermiſchten, vor allem aber unzertrennlichen weſentlichen (*καθ' ὑπόστασιν*) Einigung des *θεὸς λόγος* und ſeiner *σάρξ* geleitet, weil die Thaten eines bloßen Menſchen nicht erlöſend ſein könnten (adv. Nest.). Den heiligen Leib läßt er durch die Einigung alles, was der Gottheit eignet, auch beſitzen, indem er die Vereinigung (*σύμμιξις*) eines Fluſſes mit dem Meere zum Vergleiche heranzieht (in Melch. 5). Steht dieſe Chriſtologie zwar dem Neſtorianismus entgegen, ſo unterſcheidet ſie ſich doch nach Gedanken und Formeln mannigfach von der alexandriniſchen Cyrills und läßt antiocheniſche Grundlagen (vgl. die Formeln *ὁ θεὸς λόγος*, *συνάφεια*, Annahme eines Menſchen, Bevorzugung des *Χριστός* vor dem bloßen *θεός* in chriſtologiſchen Ausſagen) deutlich erkennen. Der allgemeine theologiſche Standort des M. E. ſteht dem eines Chryſoſtomus ganz nahe, und ebenſo zeigt ſich mit den als Schülern desſelben bezeichneten Nilus und Iſidor von Peluſium entſchiedene Verwandtſchaft. Wir haben daher M. E. dem rechten Flügel der antiocheniſchen Schule zuzuzählen, der in ſeinem Biblicismus mit Theodor von Mopſueſtia und ſeinen Nachgängern übereinſtimmt, durch Beſchneidung des Erkenntnistriebes aber und praktiſch-kirchliche Richtung von jenen ſich unterſchied. Hierzu paſſen auch ſeine ethiſchen Grundgedanken. Denn wenn er auch über den Moralismus des Chryſoſtomus einigermaßen hinauskommt, ſo pflegt er doch nicht die myſtiſche Verzückung, ſondern praktiſch-ſittliche Askeſe, der jede ψιλὴ γνῶσις (ſo oft) wertlos iſt. Dabei verrät er eine feine, gründliche Kenntnis des menſchlichen Herzens und weiß er die mannigfach verflochtenen Fäden ſeiner Triebe und Leidenſchaften bis an ihre Anfänge zu verfolgen. Daher iſt er weit davon entfernt, die bloß äußere Askeſe zu ſchätzen. Wiederholt betont er, daß nicht der Reichtum, ſondern die Habgier Sünde ſei, denn es habe manche ἀπαθῶς πλουτήσαντες gegeben, die Gott gefielen, wie Abraham, Hiob, David (consult. 3). Scharf ſieht er die Gefahr des geiſtlichen Hochmuts, der den Asketen bedroht und ſchreibt davon de ieiun. 4: „Unſere Vorfahren regierten Hausweſen, beſaßen Reichtümer, ſorgten für Frauen und Kinder und hatten doch Umgang mit Gott wegen ihrer ungeheuchelten Demut; wir aber haben uns aus der Welt zurückgezogen, den Reichtum verachtet, die Häuſer verlaſſen und werden von Dämonen genarrt um unſerer Überhebung willen.“ Die theoretiſchen Gedanken über Sünde, Gnade und Freiheit, die ſeinen Paräneſen zu Grunde liegen, ſind folgende. Alle Menſchen ſind nicht nur ſeit Adams Sünde, ſondern auch durch dieſelbe dem Tode verfallen. Dieſer Tod übererbt auf alle Menſchen, weil der totverfallene Adam nur wieder Tote hervorbringen konnte (de bapt. 1017 D, 1025 D adv. Nest. 18). Allerdings wird dieſer Tod als Schuld und Strafe bezeichnet, dagegen eine Erbſünde inſofern direkt geleugnet, als auch M. E. unter Sünde nur die willentliche Thatſünde verſteht. Wenn er daher auch gelegentlich unter Berufung auf Rö 3, 23 in Abrede ſtellt, daß es ſündloſe Menſchen gegeben habe (de poenit. 10, disput. 15), ſo wird doch häufiger auf Grund von Rö 5, 14 angenommen, daß einige Menſchen nach Adam ohne Thatſünde geblieben ſind. Dieſe Thatſache, wie die göttliche Beſtrafung der Sünde ſind gerade die beiden Beweiſe dafür, daß die Menſchen nicht κατὰ ἀνάγκην φυσικῆς διαδοχῆς ſündigen (de bapt. 1017, 1025 CD). Der Tod wird als θεοῦ ἀλλοτρίωσις bezeichnet, der durch die Belebung und Verſöhnung Chriſti behoben werden mußte (de bapt. l. c.). Doch wird der naheliegende Gedanke, daß die Sterblichkeit Urſache der Sünde ſei, nicht wie bei Chryſoſtomus ausgeſprochen. Vielmehr erſcheint die weſentliche Allgemeinheit der Sünde als eine geſchichtliche Thatſache, die letztlich auf die Schuld der einzelnen zurückgeht. Die ſündigen Menſchen unterliegen aber außer dem Todesgeſchick einer Unfreiheit und Unreinheit, die auch durch die Gnade in Chriſto behoben werden muß. Die Gnade beſteht alſo einerſeits in der Erlöſung vom Tode durch Chriſti Tod (de bapt. l. c.), andererſeits aber in der myſtiſchen Mitteilung oder Einſenkung des heiligen Geiſtes durch die (in der katholiſchen Kirche orthodox geſpendete op. II, 85, de bapt. 1001 B) Taufe. Durch dieſe innerliche Wirkung wird die überwältigende Macht der Sünde und der böſen προσβολαί abgethan und die volle Wahlfreiheit wiederhergeſtellt (de bapt. 988, 992). Dieſer giebt Chriſtus die Gebote, welche ſich darin zuſammenzufaſſen ſcheinen, daß man ἔπαινος ἀνθρώπων und ἄνεσις σώματος haſſe. Die Fähigkeit, ſie zu erfüllen, hat der Menſch durch die myſtiſche Gnade vollſtändig empfangen, doch bedarf es zugleich ſeines Willens, damit die Gnade ſich offenbare, denn Gottes Gnade wirkt, wie Phi 2, 13 erklärt wird, nach Maßgabe unſeres Wohlgefallens am Guten (de bapt. 1008 A). Andererſeits aber wird in allem guten Werk nur die verborgene Gnade kund, und damit alle Selbſtgerechtigkeit ausgeſchloſſen. Die Gnade tilgt zugleich die ganze αἰτία τοῦ Ἀδάμ ſo vollſtändig aus, daß der Tod Getaufter auf ihre eigenen Verſündigungen zurückgeht (de bapt. 1025. 1028 A). Doch ſcheint es, als wollte M. E. nur eben betonen, daß ſich kein Menſch über ſein Todesgeſchick als ein ungerechtes zu beſchweren habe. Denn anderwärts faßt er den Tod als notwendigen Durchgangspunkt zur vollen Entſinnlichung. Das umfaſſendſte Gebot iſt nämlich ἡ τῆς ψυχῆς ἄρνησις, ὅ ἐστι θάνατος. Denn ſo lange der Menſch im Fleiſche lebt, kann er um dieſer ſeiner Natur willen nicht ἄτρεπτος werden (de bapt. 1005 C. 1012 f.). Wenn daher die noch mangelhafte Entfaltung der Gnade auf die nur erſt mangelhafte Erfüllung der Gebote geſchoben wird (1004 B), ſo ſteht das mit dieſer Beurteilung der menſchlichen Natur nicht in Einklang. Da vielmehr die σάρξ nicht als ſündig geworden gilt, ſo tritt hier nur der Dualismus in der griechiſchen Anſicht vom Weſen des Menſchen hervor. Überhaupt entfernt ſich M. E. in ſeiner Heilslehre nicht bedeutend von der durchgängigen Anſicht der griechiſchen Väter (vgl. Landerer, JdTh II, 511 ff.). Er verknüpft nur entſchiedener ihre Freiheitslehre mit einer magiſch zu nennenden Sakramentsgnadenlehre. Dadurch rückt er zwar vom groben „Pelagianismus“ ab, aber in ihm eine „reformatoriſche Stimme“ zu ſehen, iſt wohl nur unter der Vorausſetzung möglich, daß man den Katholicismus eine bloße Werkgerechtigkeit lehren läßt. Vielmehr geſtatten, ja empfehlen ſeine Anſchauungen über Sünde und Gnade ebenſo, wie ſeine

Chriſtologie (ſ. o.) die Richtigkeit jener Überlieferung, die ihn zu einem Schüler des Chryſoſtomus macht, wenn man nur vorbehält, daß er hier wie dort auf den Grundlagen ſeines Lehrers ſelbſtſtändig weitergebaut hat. Die eigenartige Stellung, die M. E. in der Chriſtologie einnimmt, ſowie das Übergewicht ſeiner mönchiſchen Schriftſtellerei erklären es, daß in der griechiſchen Kirche der Dogmatiker Marcus über dem Asketen ſo gut wie vergeſſen worden iſt. **Johannes Kunze.**

Marcus Eugenicus, Metropolit von Epheſus, geſt. 1443. — Litteratur: Im allgemeinen Fabricius, Bibl. Graec. ed. Harl. B. XI S. 670—677; Ehrhard bei Krumbacher^2, Geſchichte der Byz. Litt. 1897 S. 115 f. Im beſonderen zur Vita: *Μανουὴλ Πελοποννήσιος, περὶ Μάρκου μητροπολίτου Ἐφέσου κτλ.* ed. Arsenij, Moskau 1886 (Manuel lebte im 15. oder 16. Jahrhundert); Athanaſius Parius (vgl. oben Bd II S. 205 ff.) *Ὁ Ἀντίπαπας ἤτοι Ἀγῶνες — τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου* 1785; Athanaſios folgt meiſtens Syropulos und ſchreibt hagiographiſch, bringt auch ein Wunder des M.. Konſtantinos Oekonomos, *Τά σωζόμενα ἐκκλησ. συγγράμματα. τόμ. Ἀ'* Athen 1862, S. 556—562; Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Leipzig 1872, S. 98—105; Kalliſtos Blaſtos *Βιογραφία — τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου Ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου,* Athen 1887; dasſelbe erweitert 1896. Vgl. Byz. Zeitſchr. 1900, S. 554 ff. Blaſtos iſt ganz unſelbſtſtändig, er folgt Athanaſius und anderen; Dräſeke, Byz. Zeitſchr. 1895, S. 145 ff.; derſ. NkZ 1894, S. 1002 ff.; derſ., ZwTh 1894, S. 31 ff. Zur kirchenpolitiſchen Stellung des M.: die Litteratur zum Florentiner Konzil von 1439, vgl. oben Bd V S. 45, namentlich Syropulos; Demetracopulos, *Ἱστορία τοῦ σχίσματος,* Lpz. 1867; namentlich Nikephoros Kalogeras, *Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ Βησσαρίων* etc., Athen 1893, größtenteils überſetzt von Lauchert in der Revue internationale de Theol., Bern 1893, S. 565 ff.; Diamantopulos, *Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ ἡ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος,* Athen (Smyrna) 1899, vgl. Byz. Ztſchr. 1902, S. 52. Zur Heiligſprechung des M.: Papadopulos Kerameus, Byz. Zeitſchr. 1902, S. 50—69.

M. ſtammte aus Konſtantinopel. Sein Vater war der Diakon Georgios, ſein Lehrer der berühmte Joſeph Bryennios (vgl. oben Bd IX S. 360 f.). Im 25. Jahre wurde er Mönch, wollte auch einfacher Mönch bleiben (Syrop. S. 284), aber der Kaiſer machte ihn zum Metropoliten von Epheſus (Syrop. ibid.). Als ſolcher und als Vertreter des Patriarchen von Antiochien nahm er am Konzil von Ferrara-Florenz teil. Nach der Heimkehr hielt er ſich zuerſt in Konſtantinopel auf, mußte aber wegen ſeiner Kirchenpolitik von dort weichen, auch in Epheſus litt man ihn nicht. Auf der Flucht nach dem Athos wurde er ſogar einmal gefangen geſetzt MSG B. 160, 1097. Über ſein Todesjahr herrſcht Uneinigkeit. Dräſeke tritt auf Grund des Zeugniſſes von Manuel Peloponneſius für das Jahr 1443 ein, Fabricius und die Älteren nehmen 1447 an. K. Oekonomos zieht 1449 vor, ſo auch der neueſte Forſcher Papadopulos, der ſich dafür auf eine Angabe des Zeitgenoſſen Ubertinos Pusculus beruft, die erſt nachgeprüft werden muß. S. Oekonomos (bei K. Oekonomos a. a. O.) will das Jahr 1451 erweiſen. Ich ſchließe mich vorläufig Dräſeke an.

M. ſtand an wiſſenſchaftlicher Bildung dem Gennadius, Plethon u. a. nach, er verſtand wohl keine abendländiſche Sprache (Syrop. S. 113), doch iſt er gut gebildet in der Theologie und Philoſophie ſeines Volks. Er war ein machtvoller Redner, der am liebſten „*καλογηρικῶς*“ „mönchiſch“, d. h. wohl ohne rhetoriſche Kunſt, ſprach, aber auch dieſe beherrſchte (Syr. S. 120). Die Grundlage ſeines Weſens war der unbeugſame Charakter. Marcus hielt wie ſein Lehrer Joſeph Bryennios an ſeiner Meinung feſt. Er konnte dabei aber auch den Eindruck eines Zänkers machen (Syr. 110. 134).

Was ihn zu einem Manne von kirchengeſchichtlicher Bedeutung erhoben hat, war ſeine Feindſchaft gegen die Union mit den Lateinern, vor, auf und nach dem Konzil. Er hat aber auch das Glück gehabt in Syropulos einen bewundernden Darſteller ſeiner Thaten zu finden. So hat er denn unabläſſig die römiſche Lehre beſtritten und von einer Union nur wiſſen wollen, wenn der Papſt das filioque aus dem Symbol ſtreichen und bei der Euchariſtie das Ungeſäuerte weglaſſen wollte (Syr. 114), auch war er mit dem erſten zufrieden (Syr. 234). Darum hat er auch das Unionsdekret nicht unterſchrieben. Ob freilich die plaſtiſchen Erzählungen des Syropulos von dem Schrecken des Papſtes, als dieſer erfuhr, daß M. nicht unterſchrieben (Syr. 294), und ſein kühnes vor Kaiſer und Patriarch geſprochenes Wort (Syr. 284) wahr ſind, ob er ſich wirklich dann vor dem Papſt verantwortet hat (Syr. 303), erſcheint mir zweifelhaft, ſeitdem ich geſehen, daß Hierotheos von Monembaſia (vgl. über dieſen: Meine theol. Litt. der griech. Kirche im 16. Jahrh. 1897 und Preger, Byz. Zeitſchr. 1902 S. 4 ff.) in ſeiner Darſtellung des Florentiner Konzils (*Βιβλίον ἱστορικόν κτλ.* Ausg. von 1805 S. 537) ſagt: *Ὁ δὲ Ἐφέσου Κύριος Μάρκος, μὴ θέλωντας τελείως νὰ στέρξῃ τὰ τῶν Φραγγῶν, ἐφο-*

βήθη καὶ πρὶν νὰ λειτουργήσῃ ὁ πάπας νὰ διαβαθοῦν οἱ Τόμοι, ἔφυγε καὶ ἐσώθη ὑγιὴς μὲ τὴν τοῦ θεοῦ βοήθειαν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν. Übrigens hielt er bis zum Tode an ſeinem Haß gegen die Union feſt, wollte nicht von Unierten begraben werden und ſorgte in dem Gennadius für einen gleichgeſinnten Nachfolger in der Vertretung ſeiner Anſichten (MSG B. 160. 536. B. 532). Man darf mit Recht ſagen, daß an dem von M. feſtgehaltenen Widerſtand die Union mit den Lateinern geſcheitert iſt. Neuerdings hat Kalogeras ſich bemüht, dem M. für ſeine Kirchenpolitik auch politiſche Motive unterzuſchieben. Er habe vorausgeſehen, daß das griechiſche Volkstum ſich unter türkiſcher Herrſchaft beſſer halten werde, als in der Union mit den Abendländern. Die Geſchichte habe ihm auch durch die Befreiung der Hellenen im Anfange des 19. Jahrhs. begonnen, Recht zu geben. Sicher iſt, daß den Kaiſer, auch wohl den Beſſarion und den Gennadius in ſeiner unionsfreundlichen Zeit politiſche Gedanken leiteten (Syr. 234. 235. MSG 160, 1096), aber für Eugenicus iſt es auch dem Kalogeras nicht gelungen, politiſche Motive nachzuweiſen. Er iſt nur theologiſch und kirchlich orientiert. Seine Schlagworte waren „*Οὐδέποτε διὰ μεσότητος τὰ ἐκκλησιαστικὰ διωρθώθη*“, „*Μέσον ἀληθείας καὶ ψεύδους οὐδέν ἐστιν*“ MSG B. 160 S. 1093) „*Καθολικῆς πίστεως ἀνατροπὴ κοινή ἐστιν ἀπώλεια*“ (ebenda S. 532). Übrigens macht ihn dieſe Einſeitigkeit, die auf wirklich religiöſem Grunde ruhte, nicht kleiner, ſondern größer, als wenn er die Religion und Theologie zum Deckel der Politik genommen hätte.

Seine polemiſche Natur zeigt ſich auch in den meiſten von ſeinen Werken, die von Dräſeke in ZKG 1891 S. 91 ff. am beſten genannt ſind. M. hat faſt alle Streitfragen mit den Römern mehr oder weniger weitläuftig traktiert, ſo die Trinitätslehre, die Frage nach dem Fegfeuer, die Bedeutung der Epikleſe bei der Euchariſtie, das Problem des göttlichen Lichtes. Daneben hat er auch eine Reihe erbaulicher Traktate geſchrieben. Ich beſchränke mich hier darauf, noch einige Nachträge zu den bibliographiſchen Angaben zu machen. Die *Ἐπιστολὴ τοῖς ἁπανταχοῦ* etc. (Dräſeke a. a. O. Nr. 1) iſt zuerſt herausgegeben von Doſitheos im *τόμος ἀγάπης*, 1694 S. 581—86 und teilweiſe im *Τόμος χαρᾶς*, Bukareſt 1705, S. 631 ff. Die drei Schriften über das Fegfeuer (Dräſeke a. a. O. Nr. 7—9) ſind zuerſt ediert in der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, Jahrgang I, S. 5 und Fortſetzungen. Der *Διάλογος Λατίνου καὶ Γραικοῦ* (Dräſeke a. a. O. Nr. 12) iſt vollſtändiger als bei MSG 1100 ff., herausgegeben von dem Mönch des Athoskoſters Vatopädi Jaſon in der griech. Zeitſchrift *Σωτήρ*, Jahrg. XII, S. 235 ff. Die *συλλογὴ χρήσεων γραφικῶν, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα* findet ſich ebenfalls, allerdings nur zur Hälfte im *Σωτήρ* XII S. 333 ff. Daneben hat Jaſon einige praktiſche Traktate, nämlich *Περὶ τῶν Καρπῶν τοῦ πνεύματος* (ebenda S. 341 ff.) und die Erklärung von Phi 2, 7, endlich die Abhandlung *περὶ ὁμοουσιότητος τοῦ υἱοῦ*, letztere beiden *Σωτήρ* XIII, S. 65—72 drucken laſſen, alle nach dem Cod. Bat. Nr. 410 saec. XIV. Die Hymnen des Marcus hat K. Oekonomos in ſeine *Ὑμνῳδῶν Ἀνέκδοτα*, Athen 1840 aufgenommen.

Die große Verehrung, deren ſich M. in ſeiner Kirche erfreut, iſt am beſten daraus zu erkennen, daß er ſchon früh unter die Heiligen gerechnet iſt. Bereits im 15. Jahrhundert iſt eine Akoluthie auf ihn gedichtet, und die Synodalentſcheidung unter dem Patriarchen Seraphim von 1734 konſtatiert ausdrücklich, daß M. zu den Heiligen gehöre. Dieſe Entſcheidung iſt mit der Akoluthie des Nikodimos Hagiorites 1834 von N. Logades in Konſtantinopel herausgegeben. Die Akoluthie des Nikodimos hat dann auch Vlaſtos wieder aufgenommen. **Philipp Meyer.**

Marcus, Gnoſtiker ſ. d. A. Valentinus und die Valentinianer.

Marcus im NT. — Litteratur: Die betreffenden Abſchnitte in den „Leben Jeſu“, den neuteſt. Einleitungen (beſonders H. J. Holtzmann^3 1892, B. Weiß^3 1897, Th. Zahn, II^2, 1900) und den hiſtoriſchen Darſtellungen der älteſten chriſtlichen Zeit (beſonders E. Renan, Les évangiles et la seconde génération chrét. 1877, Pfleiderer, Das Urchriſtentum 1887, Weizſäcker, Das apoſtol. Zeitalter ^{2}1892, A. Harnack, Die Chronologie der altchr. Litteratur I, 1897). Die Kommentare zu Mc. von Calvin, Maldonatus, H. Grotius, J. J. Wettſtein, Bengel, Fritzſche 1830, G. Volkmar, Mc. u. d. Synopſe d. Evangelien 1870(76), P. Schanz 1881, E. Gould, International crit. comm. 1896, B. Weiß, Das Mc.-Evgl. und ſeine ſynopt. Parallelen 1872, Meyer-Weiß 1902^9, B. Weiß, Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung 1900, H. B. Swete, The gospel according to St. Mark 1898, Holtzmann, Handkomm. zum NT I, 1^3 1901. — Zu I: R. A. Lipſius, Die apokryphen Apoſtelgeſch. und Apoſtellegenden 1883 ff. (beſonders III 152. 216 f.). Hitzig, Ueber Joh. Marcus u. ſeine Schriften 1843. — Zu II 1: W. Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Mc. und Mt.

1878; A. Link, Die Dolmetſcher des Petrus, ThStK 1896, 405 ff.; P. Corſſen, Monarchianiſche Prologe zu den vier Evgll., TU XV 1, 1896. — Zu II 2 u. 3: Chr. H. Weiße, Die evangel. Geſchichte 1838, Die Evgll.-Frage in ihrem gegenwärtigen Stadium 1856; Chr. G. Wilke, Der Urevangeliſt 1838; F. Chr. Baur, Krit. Unterſ. über d. kanon. Evgll. 1847, das Mc.-Evgl. 1851; K. R. Köſtlin, Der Urſprung und die Kompoſition der ſynopt. Evgll. 1853; Holtzmann, Die ſynopt. Evgll. 1863; Weizſäcker, Unterſ. über die evang. Geſch. ¹1864, ²1901; A. Kloſtermann, Das Mc.-Evgl. 1867; J. H. Scholten, Het oudste Evangelië 1868; A. Hilgenfeld, Zahlreiche Aufſätze der ZwTh; Holſten, Die ſyn. Evgll. nach der Form ihres Inhalts; P. Ewald, Das Hauptproblem der Evgll.-Frage 1890; Hadorn, Die Entſtehung d. Mc.-Evgl. 1898; P. Wernle, D. ſynopt. Frage 1899; Wellhauſen, Skizzen und Vorarbeiten VI 1899, 187 ff.; W. Wrede, Das Meſſiasgeheimnis in den Evgll. 1901. — A. Reſch, Außerkanoniſche Paralleltexte zu den Evgll., TU X 1. 2 1893 f.; Chajes, Mc.-Studien 1899. — Burgon, The last twelve verses of the gospel according to S. Mark. 1871; Zahn, Geſch. des NTlichen Kanons II 2, 1892, 910 ff.; F. C. Conybeare, The author of the last 12 verses of Mark, Expositor 1893, 241 ff.; vgl. ebend. 1894, 219 ff. 1895, 401 ff.; Rohrbach, Der Schluß des Mc.-Evgl. 1894.

I. Der Apoſtelſchüler Marcus. In der Apoſtelgeſchichte wird zum erſtenmal 12, 12 ein Johannes mit dem Beinamen Marcus als Mitglied der jeruſalemiſchen Chriſtengemeinde uns genannt; ſeine Mutter Maria giebt ihr Haus zur Verſammlungsſtätte für die Gläubigen hin, und dorthin wendet ſich Petrus zuerſt nach ſeiner wunderbaren Befreiung aus der Gefangenſchaft des Herodes Agrippa. Barnabas und Saulus nehmen 12, 25 von ihrer erſten Kollektenreiſe nach Jeruſalem dieſen Joh. Marcus mit nach Antiochien; auf der Miſſionsfahrt nach Cypern und der Südküſte Kleinaſiens geleitet er ſie laut 13, 5 als Gehilfe (ὑπηρέτης). Indes ſchon in Perge in Pamphylien verläßt er ſie und kehrt nach Jeruſalem zurück; der Beweggrund wird nicht angegeben, aber AG 15, 38 zeigt ſich, daß Paulus mit ſeinem Verhalten ſehr unzufrieden geweſen iſt, denn als Barnabas nach der Heimkehr vom Apoſtelkonzil eine neue Miſſionsreiſe von Antiochien aus unternehmen und wieder den Joh. Marcus als Begleiter verwenden will, widerſetzt ſich dem Paulus, und es kommt zur Trennung; Barnabas mit Marcus fährt nach Cypern, Paulus mit Silas wandert durch Syrien und Cilicien nordweſtwärts, in Lycaonien ſchließt ſich ihnen noch Timotheus an. — Weiterhin erwähnt die AG den Marcus nicht wieder, wohl aber finden wir ihn Phm 24 neben Ariſtarch, Demas und Lucas unter den Mitarbeitern des Paulus genannt, die dieſem in der Gefangenſchaft zur Seite ſtehen und Grüße an Philemon beſtellen laſſen. Kol 4, 10 begegnet er in gleicher Umgebung, nur ſind dort die Adreſſaten bereits auf das Eintreffen des Marcus bei ihnen vorbereitet und werden anſcheinend an ſeine Verwandtſchaft mit Barnabas (ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, Vetter des B.) erinnert, um die durch dieſen Beſuch ihnen erwieſene Auszeichnung lebhafter zu empfinden. 2 Tim 4, 11 iſt von anderem abgeſehen dadurch verdächtig, daß der Evangeliſt Marcus neben dem Evangeliſten Lucas auftritt, dieſer als einziger Genoſſe des gefangenen Apoſtels, jener in der Nähe des Timotheus, der ihn mit nach Rom bringen ſoll: Paulus erteilt ihm das Prädikat: ἐμοὶ εὔχρηστος εἰς διακονίαν. 1 Pt 5, 13 beſtellt der (angebliche?) Briefſchreiber Petrus Grüße außer von der Schweſtergemeinde in Rom-Babylon von „ſeinem Sohne Marcus“.

Zur Verteilung dieſer neuteſtamentlichen Notizen auf zwei verſchiedene Marcuſſe (ſo Schleiermacher und Kienlen ThStK 1843) liegt kein genügender Anlaß vor, ebenſowenig zu Zweifeln an der Geſchichtlichkeit des ſich daraus ergebenden Bildes. Marcus war von Geburt Jude, was Kol 4, 11, ausdrücklich bezeugt; wie andere Juden ſeiner Zeit, z. B. Jeſus Juſtus Kol 4, 11, führte er wohl von Jugend auf neben ſeinem jüdiſchen auch einen römiſchen Namen. Sein Vater, möglicherweiſe der Verwandtſchaft mit Barnabas zufolge auch Levit, iſt offenbar zur Zeit von AG 12, 12 d. h. in den 40er Jahren, ſchon geſtorben geweſen; er ſelber war zwar jünger als Paulus und Petrus, aber nicht ſo jung, daß er, der Jeruſalemit, nicht ſchon als Erwachſener Jeſu Kreuzigung erlebt haben könnte. Die wißbegierige Sage, die in ſein bezw. ſeiner Mutter Haus die Stiftung des Abendmahls wie das Pfingſtwunder verlegt hat, wollte den unbenannten Eimerträger Mc 14, 13 in ihm wiedererkennen; neuerdings iſt ſehr beliebt die Hypotheſe geworden, wonach der Jüngling Mc 14, 51 f., der in der Todesnacht dem gefangengenommenen Jeſus ein Stück Wegs auf dem Fuße folgte, dann aber, als ihn die Häſcher griffen, ſein Hemd in ihrer Hand ließ und nackt davon floh, Marcus geweſen wäre. Ueberlieferung iſt es ſo wenig, wenn Pſeudoorigenes-Adamantius (dial. de recta in Deum fide I 5) um 300 ihn ſamt Lucas in die Zahl der 70 bezw. 72 Jünger von Lc 10, 1 einrechnet, wie wenn ſpätere ſeinen Namen geradezu den Apoſtelkatalogen einfügen: beides geſchieht, um für ſein Evangelium den Grad der Autorität zu erhöhen. Daß gerade Petrus den Marcus bekehrt und getauft habe, folgt aber aus dem Prädikat *Μάρκος ὁ υἱός μου* in 1 Pt 5, 13 ebenſowenig, da dies vielmehr bloß ein beſonders intimes Verhältnis zwiſchen dem Apoſtel und dem jüngeren Miſſionsgenoſſen bezeugen ſoll. Marcus als „Handlanger“ der Miſſionare, welche ihn mitnahmen, damit er ſie durch eine vergleichsweiſe untergeordnete Thätigkeit bei ihrer Predigt unterſtützte, iſt ein Produkt der Einbildung; erſt recht ſollen wir uns nicht mehr anmaßen zu erraten, welche Eigenſchaften an Marcus einſt dem Barnabas und Paulus ſeine Geleitſchaft auf ihrem Miſſionszuge ſo wünſchenswert erſcheinen ließen. Feſt ſteht nur, daß er das erſte Mal den Erwartungen, die Paulus auf den hochgeſchätzten jeruſalemiſchen Glaubensgenoſſen ſetzte, nicht entſprach, daß gleichwohl Barnabas ihn nachher bald wieder mitnahm, Paulus, wenn auch erheblich ſpäter und nur durch Thaten überwunden, dieſem Beiſpiel folgte. Den Miſſſonseifer hat Marcus nie verloren, und Parteimann iſt er nicht geweſen; ſeine Verdienſte um das Evangelium haben ihm gleichermaßen die dankbare Anerkennung des Paulus wie die Liebe des Petrus erworben.

Sein Aufenthalt in Rom um 63 iſt das letzte Datum aus ſeinem Leben, über das wir mit Sicherheit verfügen. Als den Gründer der ägyptiſchen Kirchen kennt ihn die Legende; ſchon der alte monarchianiſche Prolog zu Mc (ed. Wordsworth, NT latine sec. ed. S. Hieronymi I 171) bezeichnet ihn als Biſchof von Alexandrien; vom 4. Jahrh. an heißt der alexandriniſche Biſchofsſtuhl allgemein die cathedra Marci, Euſeb h. e. IV 15 ſpricht darüber noch etwas unſicher, aber von ihm an ſteht die Thätigkeit des Marcus in Aegypten für die kirchlichen Kreiſe ebenſo feſt wie ſeine Miſſionsarbeit in Rom. Die Verbindung zwiſchen beiden Arbeitsgebieten ſtellt man nach Belieben her. Die Provinz Aſien würde als ſein letztes Arbeitsgebiet erwieſen ſein, wenn dieſer Johannes Marcus auch die Apokalypſe verfaßt hätte. Aber dieſe Hypotheſe Hitzigs wird niemand wieder aufnehmen; die Verwandtſchaft zwiſchen dem Evangelium Mc und der Apk beſchränkt ſich auf Kleinigkeiten.

Schon Hippolyt Refut. VII 30 ſetzt als bekannt voraus, daß Marcus ſtummelfingerig (*κολοβοδάκτυλος*) geweſen, der oben erwähnte monarchianiſche Prolog hat für das Prädikat eine noch von Th. Zahn acceptierte Erklärung: Marcus habe ſich den Daumen abgeſchnitten um unfähig zum Prieſteramt in Iſrael zu ſein; wahrſcheinlicher iſt der Name urſprünglich als Charakteriſierung des Marcus-Evangeliums, verglichen mit den anderen, namentlich Mt und Lc gemeint geweſen: ſcheint bei ihm doch ſowohl der Anfang wie der Schluß zu fehlen. Die wenigen aus dem Bericht des Canon Murat. über Marcus noch erhaltenen Worte reichen nicht hin, um des Verfaſſers Meinung erkennen zu laſſen, und als ein verläßlicher Zeuge würde er auch ſonſt nicht gelten dürfen; zwiſchen dem Leben des Marcus und der Zeit des Fragmentiſten liegt ein Jahrhundert, das verzweifelt wenig gute Traditionen erhalten hat, um ſo fruchtbarer aber in Phantaſieprodukten geweſen iſt. — Jüngſt hat die römiſche (?) Überlieferung, aber ohne Annahme einer der „Erklärungen“ einen Verteidiger in Harnack (Z. f. NTW 1902, 164—166) gefunden; H. glaubt an ein beſonderes bei dem Schriftſteller Marcus auffallendes körperliches Gebrechen.

II. Das Evangelium des Marcus. 1. Äußere Zeugniſſe. Einſtimmig ſchreibt die Tradition dem Apoſtelſchüler Marcus das kürzeſte von den vier Evangelien zu, dem nach allerhand Schwankungen der zweite Platz im Tetraeuangelion zugefallen iſt, ebenſo einſtimmig behauptet ſie einen indirekten Anteil des Petrus an dem Werk (cf. Tertull. adv. Marc., IV 5: licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur . . .; capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint). Bei der näheren Beſtimmung dieſes Anteils beginnt die Differenz; in allen Angaben über Art, Zeit, Veranlaſſung und nähere Umſtände der Abfaſſung des Evangeliums dürfen wir kaum mehr als alte Hypotheſen erblicken. Der Verf. der monarchianiſchen Prologe begnügt ſich zu ſagen, Marcus „Petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus“ habe in Italien das Evangelium geſchrieben, übrigens als Letzter unter den Vieren. Irenaeus adv. haer. III 1, 2 will wiſſen, daß ſpäter als Matthäus und nach dem Tode des Petrus wie des Paulus der Petrusjünger Marcus uns den Inhalt der Verkündigung ſeines Meiſters (*τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα*) ſchriftlich überliefert hat; mehr braucht auch aus des Origenes Bericht bei Euſeb hist. eccl. VI 25, 5 nicht herausgeleſen zu werden, nur daß bei Origenes Marcus vor Lucas und Johannes ſchreibt, aber ſpäter als Matthäus. Bei Clem. Alex. hypotyp. VI — erhalten bei Euſeb hist. eccl. VI 14, 6 f. — hätten anläßlich der Predigt des Petrus in Rom die Hörer in großer Zahl den Marcus gebeten, weil er dem Apoſtel ja ſeit lange gefolgt ſei und ſeine Mitteilungen genau kenne, möchte er für ſie die Worte des Petrus aufzeichnen; das habe er gethan und den Bittſtellern ſein Evangelium übergeben. Petrus habe davon erfahren, ſich aber jeder Einwirkung auf Marcus enthalten, ihn ſowenig gehindert wie ihm zugeredet. Es iſt bezeichnend für die Inſtinkte der Legende, daß Euſebius, der hist. eccl. II 15 unter ausdrücklicher Berufung auf Clemens den Hergang ſchildert, nicht bloß die Farben etwas ſtärker aufträgt, beſonders um das Mißtrauen in eine *ἄγραφος τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλία* zu veranſchaulichen, ſondern am Schluß den Bericht ſeiner Quelle unbefangen „korrigiert“; nach ihm hat Petrus durch eine Offenbarung des Geiſtes von der Sache erfahren, ſich über den Eifer der Römer gefreut und die Schrift zur Lektüre für die Gemeinde autoriſiert (*κυρῶσαι*)! Die Urquelle aller dieſer Berichte bildet wohl, wie meiſt ſchon die Verwendung der gleichen Worte nahelegt, das Referat des Papias von Hierapolis, das uns Euſeb hist. eccl. III 39, 15 wörtlich erhalten hat. Danach wollte Papias von „dem Presbyter“ folgendes erfahren haben. „Marcus, einſtmals Hermeneut des Petrus, ſchrieb, was in ſeiner Erinnerung geblieben war, ſorgfältig nieder, jedoch nicht der Reihenfolge nach, und zwar Worte ſowohl wie Thaten Chriſti. Er ſelber hatte den Herrn ja nicht gehört und war nicht in ſeinem Gefolge geweſen, ſondern nur ſpäter in dem des Petrus, der ſeine Lehrvorträge den Bedürfniſſen entſprechend geſtaltete und nicht wie einer, der es auf eine Zuſammenſtellung der Geſchichte des Herrn abſieht. Daher hat Marcus kein Unrecht begangen, wenn er nur einiges und ſo niederſchrieb, wie er ſich deſſen erinnerte. Denn nur um eins war er beſorgt, nichts von dem, was er gehört hatte, fortzulaſſen oder etwas dabei zu verfälſchen.“

Keinenfalls liefert Papias hier ein buchſtäbliches Protokoll über eine Mitteilung ſeiner Hauptautorität, des Presbyters (Johannes), Formeln wie *ὡς ἔφην* bei der zweiten Erwähnung des Petrus ſchließen jene Möglichkeit aus, und nicht minder willkürlich iſt es, in dem Fragment die Zuſätze des Papias noch genau von den Ausſagen des Presbyters unterſcheiden zu wollen. Vielmehr wird für den Wortlaut durchweg Papias verantwortlich ſein, in der Sache iſt er überzeugt, lediglich wiederzugeben, was er von einer wohlunterrichteten Perſönlichkeit der vorangehenden Generation empfangen hat. Da wir keinen Grund haben dem Papias zu mißtrauen, achten wir ſein Urteil als das eines angeſehenen Mannes aus der kleinaſiatiſchen Kirche der nachapoſtoliſchen Zeit, etwa zwiſchen 90 und 130 n. Chr. Demnach iſt von Augenzeugenſchaft des Marcus keine Rede, ſein Wiſſen um den Inhalt ſeines Evangeliums, Jeſu Worte und Thaten, geht durchaus auf Petrus zurück. Die Gewiſſenhaftigkeit, mit der Mc. beim Schreiben verfahren iſt, wird mehrmals anerkannt, auch ſeine Gedächtniskraft ſcheint gar nicht bemängelt zu werden. Noch weniger trifft den Petrus, deſſen „Lehren“ eben Marcus nach beſtem Vermögen wiedergegeben hat, ein Vorwurf. Aber an dem uns unbekannten Maßſtab, den der „Presbyter“ verwendet, gemeſſen, zeigt das Evangelium doch Mängel, es iſt unvollſtändig und führt die Dinge nicht in der richtigen Reihenfolge vor. In dem *ἔνια* wie in *οὐ τάξει* liegt eine Kritik, die an dieſem Evangelium zweiter Hand geübt wird; da der Kritiker ganz im Tone der Entſchuldigung redet, hat er offenbar dieſe Mängel als unvermeidlich angenommen, nach ſeiner Vorſtellung kann alſo Marcus nicht noch zu Lebzeiten des Petrus oder gar unter deſſen Kontrolle ſeine Erinnerungen aufgezeichnet haben. Über Art und Veranlaſſung der Abfaſſung des Evangeliums meldet Papias nichts, man kann aus dem Zuſammenhang nur noch ſchließen, daß er das Buch für von Haus aus griechiſch geſchrieben hält. Zweideutig ſcheint die Bezeichnung des Marcus als *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*. Wenigſtens haben ſie von J. D. Michaelis bis auf Th. Zahn viele als Näherbeſtimmung von *ἔγραψεν* verſtanden, Marcus habe ſeine Erinnerungen ſorgfältig aufgezeichnet und ſei dadurch Dolmetſcher des Petrus geworden, d. h. der Vermittler von deſſen Jeſus-Erinnerungen an ſolche, die ihn ſelber nicht hatten hören können. Mit der Mehrheit der Forſcher halte ich dieſe Deutung für ſehr unwahrſcheinlich; Papias und ſein Gewährsmann werden wie Euſeb und Hieronymus das Wort *ἑρμηνευτής* im gewöhnlichen Sinne des Dolmetſchers genommen haben. Der Einfall, daß es ſich dabei um Überſetzungen ins Lateiniſche handle, verdient wohl kaum noch Erwähnung, daß aber der galiläiſche Fiſcher Petrus bei ſeiner Miſſionsarbeit in fremden Ländern eines auch des Griechiſchen, der damaligen Weltſprache, kundigen Gefährten bedurft habe, iſt ein wahrlich nahe liegende Gedanke für einen Autor, der ſogleich daneben erwähnt, wie die von Matthäus in hebräiſcher Sprache aufgeſchriebenen Logia von jedermann — mit recht verſchiedener Fähigkeit — überſetzt werden mußten. Was z. B. Zahn gegen die von ihm übertreibend ſo genannte „Anſtellung des Mc. als Dragoman des Petrus“ einwendet, iſt, ſoweit es zutrifft, höchſtens geeignet, die Glaubwürdigkeit jener Papias-Tradition zu erſchüttern. Als Konſtruktion verrät ſie ſich ohnedies durch den naiven Verſuch, die vermeintliche Ordnungsloſigkeit des Mc.-Evangeliums aus deſſen ängſtlichem Anſchluß an die Vorträge des Petrus zu erklären; in Wahrheit iſt die „Ordnung“ eher eine auffallend zweckmäßige, und falls man ſich die διδασκαλίαι des Petrus nicht als Wandervorträge über das Leben Jeſu denkt, können ſie gar nicht die von Marcus nur nachträglich zuſammengeflickten Beſtandteile des zweiten Evangeliums gebildet haben. Glaubt man im Ernſt, daß Marcus die zahlreichen herrlichen Worte Jeſu, die in ſeinem Evgl. übergangen werden, nie gehört hatte — wohl gar, weil er nie „längere Zeit in der Umgebung des Petrus verweilt“, ſich aber grundſätzlich geſträubt hat, eine andere Quelle als deſſen Reden zu verwerten?

An der einen wichtigſten Thatſache, die bei Papias bezeugt wird, nämlich daß das zweite Evangelium von dem Petrusjünger Marcus herrührt, brauchen wir dagegen nicht zu zweifeln. Weniger weil auch Juſtinus M., dial. 106, wo er bei Benutzung von Mc 3, 16 f. ſich auf die Denkwürdigkeiten des Petrus beruft, dieſen Zuſammenhang vorauszuſetzen ſcheint und weil von Irenäus an die äußeren Zeugniſſe in Maſſen dafür eintreten, ſondern weil das innere Zeugnis des Evangeliums über ſeinen Verfaſſer, Abfaſſungszeit, Ort und Tendenz durchaus zu jener alten Tradition ſtimmt, ſodann weil die Kirche, wenn ſie für ein anonymes Evangelium etwa den Autor erſt zu erfinden gehabt hätte, wohl nicht auf einen Namen zweiten Ranges wie Marcus verfallen wäre, während ſo viele Apoſtel noch zur Auswahl bereit ſtanden.

2. Das Selbſtzeugnis des Marcusevangeliums. Eine Überſchrift hat das Buch nie beſeſſen, am wenigſten eine, die den Namen des Verfaſſers angab. Einige Gelehrte zwar (Kloſtermann, Zahn) halten 1, 1 ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ für den vom Verfaſſer über ſein Buch geſetzten Titel, etwa in dem Sinne: geſchichtlicher Urſprung, Entſtehungsgeſchichte des Evangeliums. Sollte υἱοῦ θεοῦ hinter Χριστοῦ echt ſein, ſo könnte der Genetiv wohl bloß mit Kloſtermann als gen. obj. genommen werden; in dem Satze „Jeſus Chriſtus iſt Gottes Sohn“ läge die Summe des Evangeliums beſchloſſen. Aber wenn die erſten Verſe — die beiden Citate 1, 2. 3 entſprechen wenig der Art unſeres Evangeliſten — nicht von ſpäterer Hand herrühren, iſt es natürlicher, v. 1 als Prädikat zu v. 4 ἐγένετο Ἰωάννης zu nehmen; der Erzähler entſchuldigt gewiſſermaßen, daß er ein Evangelium von Jeſus Chriſtus mit dem Täufer beginnen läßt. Dann reicht der Bericht über die ἀρχή bis 1, 13, in der knappen Skizze erſcheint der asketiſche Bußprediger in der That lediglich als der Wegbereiter für den Meſſias. Schon 1, 9 tritt Jeſus ſelber auf, läßt ſich taufen, hört die himmliſche Stimme, überſteht die Verſuchungen in der Wüſte; 1, 14 übernimmt er ſelber an Stelle des ins Gefängnis geworfenen Johannes die Predigt des εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ: das Reich Gottes iſt da, thut Buße und glaubet an das Evangelium! 1, 16—45 ſchildern die Großartigkeit ſeiner erſten Erfolge; er ſammelt Jünger um ſich, wird von dem bewundernden Volk umdrängt, zeigt ſeine Uebermacht über Dämonen, Fieber und Ausſatz. Aber ſchon 2, 1 beginnen die Konflikte mit Schriftgelehrten und Phariſäern wegen ſeines Sündenvergebens, ſeines Verkehrs mit Zöllnern und Sündern, ſeines Nichtfaſtens und ſeiner Verletzung der Sabbathgebote, 3, 6 beraten ſeine religiöſen und politiſchen Feinde über ein Mittel, ihn zu vernichten. Von 3, 7 an ſehen wir ihn immer neue Kräfte in Wort und Werk offenbaren, andererſeits den Gegenſatz ſich immer mehr verſchärfen; während ihn die Dämonen als Gottes Sohn anerkennen, ſchelten ihn jeruſalemiſche Schriftgelehrte Beelzebul; von ſeinen Blutsverwandten, von dem unverſtändigen Volk ſondert er ſich ab; die Parabelrede 4, 1—34 wird durch Auslegung zu einer Heilsenthüllung nur für den kleinen Kreis der Jünger. Noch einmal 4, 35 bis 6, 6 folgt eine Reihe erhabener Thaten, — ſelbſt Totenerweckung — die freilich zur Vorausſetzung Glauben haben; dann ſendet Jeſus 6, 7—13 die Zwölfe aus zur Mitarbeit in Predigt und Krankenheilung: ſein Ruhm erreicht ſelbſt den Hof des Herodes. Aber mehr und mehr zieht er ſich zurück, teils überhaupt in die Einſamkeit und in die Fremde, teils aus der öffentlichen Thätigkeit; 9, 30—50 nimmt er von Galiläa Abſchied für immer. 10, 1—45 durchzieht er Peräa unter Debatten mit den Phariſäern und Geſprächen mit Jüngern und Wohlgeſinnten; am meiſten liegt ihm an, die Gewißheit des ihm bevorſtehenden Todes ſeinen ſo wenig darauf vorbereiteten Zwölfen mitzuteilen 10, 32—34. 38 f. 45. Von 10, 46 an erzählt Mc. die Geſchichte der letzten Lebenswoche Jeſu, deren Schauplatz Judäa iſt, zuerſt die Blindenheilung bei Jericho, den Einzug in Jeruſalem mit königlichen Ehren, dann die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes und die Tempelreinigung als Einleitung der Kataſtrophe; der Kampf mit Hohenprieſtern, Phariſäern, Sadducäern, Schriftgelehrten wird akut 11, 27—12, 40; c. 13 hält Jeſus eine Abſchiedsrede an ſeine Jünger, größtenteils eschatologiſch, c. 14. 15 enthalten die Geſchichte ſeines Leidens, c. 16, 1—8 die ſeiner Auferſtehung.

Offenbar will der Evangeliſt die Thatſachen in ihrer chronologiſchen Reihenfolge vorführen. Rückblick wie 8, 1 mit *πάλιν* auf 6, 34, verknüpfende Zeitbeſtimmungen wie 9, 2 *καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ* und das beſonders beliebte *καὶ εὐθύς* beweiſen es. Gleichwohl wird vom Autor mit Bewußtſein öfters die Sachordnung der Zeitordnung vorgezogen, die Stücke 2, 13—3, 6 z. B. ſind nur durch den gemeinſamen Charakter der Auseinanderſetzung zwiſchen Jeſus und dem Phariſäismus zuſammengehalten. Aber man behält den Eindruck einer Entwickelung und zwar einer ſolchen, die der Wirklichkeit einigermaßen entſprechen dürfte, anhebend mit großen Erfolgen, bald regt ſich der Groll der herrſchenden Klaſſen, dann muß Jeſus auch darauf verzichten, in den breiteren Kreiſen ſeines Volkes Verſtändnis zu finden; die ihm, der ſein Ende klar vor Augen ſieht, übrige Zeit benützt er, um nach Möglichkeit ſeine Jünger auf ſeinen Tod und die dadurch ihnen zufallende Aufgabe vorzubereiten.

Als Augenzeugen der von ihm berichteten Ereigniſſe ſtellt ſich der Erzähler nirgends vor. Der eine (*εἷς τις*) Jüngling, der in der Leidensnacht 14, 51 f. Jeſu noch ein Weilchen länger gefolgt iſt, hat nicht mehr Anſpruch darauf als der Evangeliſt betrachtet zu werden wie der eine (*εἷς τις*) Zuſchauer 14, 47, der zum Schwerte greift: beides ſind Epiſoden, die nichts Vorangehendes und nichts weiter Folgendes erklären, beide aber ſtehen da, um das ſchreckliche *ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες* v. 50 oder den aus *ἐκράτησαν αὐτόν* v. 46 herausſpringenden Vorwurf gegen die Zwölfe, die dieſem „Fangen“ widerſtandlos zuſchauen, zu mildern, zugleich die Nutzloſigkeit ſolcher Auflehnung gegen Gottes Fügung anzudeuten. — Weit wichtiger auch als die Frage nach einer ſtellenweiſen Augenzeugenſchaft des Erzählers iſt die nach der Glaubwürdigkeit des Mc.-Evangeliums. Ich bin geneigt, ſie relativ hoch anzuſchlagen. Gewiß wirkt in dieſer Richtung günſtig auch der friſche, lebhafte Ton der Erzählung, die Liebe, mit der auf kleine nur veranſchaulichende Nebenzüge eingegangen wird, die Fülle von genauen Orts-, Zeit- und Perſonalangaben, ſo kann, z. B. 5, 1—20, was als Zeugnis für die getreue Nacherzählung des Miterlebten genommen wird, ein Triumph ſchriftſtelleriſcher Kunſt ſein, die uns um ſo eher gefangen nimmt, je weniger ſie mit den landläufigen Mitteln arbeitet, mit Pathos, feierlichen Phraſen und erlernter Eleganz. Immerhin bleibt die urwüchſige Naivetät, eine gewiſſe Stilloſigkeit des Referats ein Zeichen für hohes Alter und Urſprünglichkeit; noch iſt nicht durch die alles umſpinnende theologiſche Reflexion die Freude am Einzelnen ertötet worden. Die Verſuche, das Marcus-Evangelium als ein Parteievangelium zu begreifen, ihm eine beſondere theologiſche Tendenz anzudichten, ſind geſcheitert. Nach den Alt-Tübingern ſollte hier ein Mann der Verſöhnungspartei ſchreiben, nach G. Volkmar ein entſchiedener Pauliner, nach Wernle iſt das Evangelium die wertvollſte Quelle für die „Theologie“ des Petrus. Alle drei Theſen enthalten ein Stückchen Wahrheit. Keinesfalls iſt der Verfaſſer Judaiſt; daß das Evangelium auch den Heiden, ja ihnen vorzüglich gehört, lehren Stellen wie 12, 9. 13, 10. 14, 9; mit beſonderer Energie werden die phariſäiſchen Vorurteile, der geſamte Nomismus in c. 2 f. und 7, 1—23 bekämpft; die Davidideuſchaft Jeſu wird nur vorausgeſetzt, nicht extra bewieſen. Pauliniſch iſt der Univerſalismus des Verfaſſers, die Betonung des Glaubens als einziger Bedingung für das Heil z. B. 9, 23 und die Auffaſſung von Chriſti Tod als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* 10, 45 ſind bei völligem Abſehen von pauliniſchen Gedanken ſchwer zu begreifen. Die meiſten ſpezifiſch pauliniſchen Theologumena fehlen allerdings, aber ob ſie nicht auch fehlen würden, wenn Paulus etwa in der Form ſolch eines Evangeliums das, was er „vom Herrn überkommen“, aufgezeichnet hätte? Die klaren Theſen über das wahrhaft Verunreinigende 7, 18 ff. klingen nicht „petriniſch“, wenigſtens wenn wir dieſen Begriff nach Ga 2 bilden, und das Grundintereſſe des Evangeliſten, die Meſſianität Jeſu, Jeſum durch ſeine Thaten wie Leiden als den Bringer der Heilsvollendung zu erweiſen, iſt allgemein urchriſtlich. Jeſu Stellung zur Meſſiasoffenbarung wird im Evangelium ziemlich widerſpruchsvoll dargeſtellt, erſt recht gilt dies von ſeiner Behandlung der Volksmaſſen; nach 4, 1—34 ſollen dieſe das Geheimnis des Reichs Gottes gar nicht erfahren, das er ausſchließlich den Jüngern vorbehält, aber Scenen wie 6, 45—52. 7, 14 ff. 10, 13—16, noch 12, 28—34. 41—44 ſtellen eher die Jünger als die Leute aus dem Volk in ein ungünſtiges Licht, die Theorie 4, 10—13 kann ſich nicht gut jemand ausgedacht haben, der dem Parabelredner Jeſus ſelber gelauſcht hatte. Die ſagenhaften Elemente in den Wundergeſchichten, wie das Meerwandeln, die beiden Speiſungsgeſchichten, bei denen namentlich die Verdoppelung ſo belaſtend iſt, der Riß im Vorhang des Tempels 15, 38 machen große Schwierigkeit, wenn man als Gewährsmann für alle Details den Petrus anſieht. Eine „führende Stellung“ des Petrus im Mc.-Evangelium iſt zuzugeben. Wie von den Jüngern er zuerſt erwähnt wird 1, 16 und er zuletzt 16, 7: „ſagt's ſeinen Jüngern und dem Petrus", ſo auch er am häufigſten; das Meſſiasbekenntnis von Cäſarea Philippi 8, 29 wird ihm zugeſchrieben; eine Geſchichte wie die von der Heilung ſeiner Schwiegermutter 1, 29—31 kann ſich kaum anders als durch perſönliches Intereſſe an Petrus lebendig erhalten haben. In den übrigen Stellen teilt Petrus ſeine Bevorzugung mit den Zebedaiden (und Andreas); ein ſo hartes Wort, wie es 8, 33 dem Petrus zu teil wird, und die Verleugnungsgeſchichte 14, 54—72 möchte man nicht gerade auf Petrus ſelber zurückführen. Und wenn Petrus, wie wir ſchon nach den pauliniſchen Briefen nicht bezweifeln können, unter den Zwölfen von jeher ſo hervorragte, wird ſeine häufige Erwähnung im Evangelium einfach zu einer Beſtätigung der Glaubwürdigkeit des Mc., nicht darüber hinaus zu einem Beweismoment für intime Beziehungen dieſes Evangeliums zu Petrus. Nach jenem Kanon könnte man für die Evangelien des Matth. und Joh. erſt recht petriniſche Autorität in Anſpruch nehmen.

Ohne die Papiasnachricht würde auch wohl niemand unſer Evangelium ſo feſt an Petrus knüpfen. Wir dürfen dem „Alten" nicht zugeben, daß Marcus ohne Ordnung und nur lückenhaft erzählt habe, da wir eine ſehr wohlüberlegte und wirkſame Anordnung im Evangelium wahrnehmen und der Evangeliſt ſicher nichts weggelaſſen hat, was nach ſeiner Auffaſſung unentbehrlicher Beſtandteil des Evangeliums von Jeſus Chriſtus war. Eine nicht um apoſtoliſche Autorität für jedes Stück der hl. Schrift beſorgte Anſchauung wird aber auch die Vorſtellung, die ſich Papias von dem Verfahren des Marcus bei Abfaſſung ſeines Buches macht, ganz unwahrſcheinlich finden. Daß der einſt in Jeruſalem anſäſſige Mann, der ſchon im erſten Decennium der Urgemeinde angehörte und mit allen Apoſteln, Paulus mit eingeſchloſſen, in regem Verkehr geſtanden hat, in ſeinem „Evangelium" nur niedergeſchrieben haben ſollte, was er gerade von Petrus vernommen hatte, noch dazu was Petrus in den auf die Bedürfniſſe der Miſſionsarbeit eingerichteten Vorträgen mitzuteilen pflegte, das iſt eine ganz unvollziehbare Vorſtellung. Der Freund und Arbeitsgefährte eines Paulus und Petrus, Johannes Marcus, den die Tradition als Verfaſſer unſeres Evangeliums nennt, paßt durchaus zu dem Bilde, das wir ohne Rückſicht auf Tradition aus dem Buche von ſeinem Autor gewinnen würden: ein geborener Jude, aber des Griechiſchen mächtig, von höherer jedoch nicht rabbiniſcher Bildung, begeiſtert für den Gedanken, dem Evangelium ſchleunig die ganze Welt zu erobern, damit der Herr bei ſeiner Wiederkunft urteilen könne, daß ſeine Getreuen inzwiſchen nicht geſchlafen haben. Er beherrſcht den „evangeliſchen" Stoff; aus dem Reichtum des ihm von Jeſu Chriſto Überlieferten wählt er aus, was, und gruppiert es ſo, wie es ihm geeignet ſchien für den Sohn Gottes trotz ſeiner ſcheinbaren Niederlage neuen Glauben zu gewinnen, alten zu ſtärken. Nicht als Hiſtoriker, ſondern als religiöſer Agitator ſchreibt er, aber es iſt vielleicht ſeine größte That, daß er einſah, dieſe Agitation durch nichts wirkſamer als durch eine Geſchichte Chriſti, eine fortlaufende Erzählung von Jeſu Leben, ſoweit es in den Bereich des Evangeliums fiel, ausführen zu können. Hiſtoriſche Kritik hat er an ſeinen Stoffen nicht geübt, wahr mußte ja ſein, was ſeinem Glauben entſprach und ihn förderte, aber er iſt ſo wenig „Lehrdichter" geweſen wie pedantiſch bemüht, die Vorträge eines anderen bis auf den Wortlaut genau feſtzuhalten. Er ſchreibt ſein Evangelium mit der Selbſtſtändigkeit, die er ſchon auf jener erſten Miſſionsreiſe zum Verdruß des Paulus bethätigt hatte, nicht dem Paulus und nicht dem Petrus zuliebe, ſondern für heilsbedürftige Leſer.

Iſt Marcus der Evangeliſt, ſo muß das Werk wohl ſpäteſtens um 75 verfaßt worden ſein. Viel früher nicht, weil das Bedürfnis nach einem ſolchen Evangelium ſich nicht ſo bald einſtellte und weil der evangeliſche Stoff mehrere Jahrzehnte gebraucht hat, um in dem Ineinanderwachſen von urechter Erinnerung und frommer Legende dieſe geſchloſſene Feſtigkeit zu erlangen, die wir am Mc.-Evangelium bewundern (vgl. auch den Ausblick 13, 10), aber auch kaum ſpäter, weil z. B. nach 13, 30 der Beginn der letzten Wehen noch von der Generation Jeſu erlebt werden ſoll, vgl. 9, 1. Man ſtreitet, ob Marcus die Zerſtörung Jeruſalems ſchon hinter ſich habe; manche Stellen in c. 13 klingen eher, als wenn er in den Anfängen des jüdiſchen Krieges ſtünde, indes 13, 1 f. 24 — der letzte Vers beſonders im Vergleich mit Mt 24, 29 — weiſen deutlich auf die Zeit nach 70.

Als Abfaſſungsort nennt die Tradition von c. 200 an nahezu einſtimmig Rom oder doch Italien. Wenn Chryſoſtomus (hom. 1 in Mt.) ſtatt deſſen Alexandrien bevorzugt, ſo wird der Wunſch, die damit verbundene Ehre einer Metropole des Orients, die auf Marcus als ihren erſten Biſchof ſtolz war, zuzuwenden, der Vater des Gedankens geweſen ſein. Die Mc 15, 21 ziemlich auffallend eingeführten Söhne des Simon von Cyrene, Alexander und Rufus, ſind zwar durch Rö 16, 13 und die Acta Petri et Andreae c. 1. 3. 4 (ed. Bonnet p. 117 ff.) wahrlich nicht genügend als in Rom bekannt erwieſen, um die römiſche Hypotheſe zu ſtützen; eher ſprechen für römiſchen Urſprung Latinismen wie *ποιῆσαι τὸ ἱκανόν τινι* Mc 15, 15 und die Verwendung lateiniſcher techniſcher Termini beſonders bei Münzen und Maßen, am auffallendſten Mc 12, 42 *λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης.* So ſchreibt nur jemand, der bei ſeinen Leſern vorausſetzt, daß ſie mit dem lateiniſchen Quadrans beſſer Beſcheid wiſſen als mit dem griechiſchen *λεπτόν.* Indes auch in Urkunden zweifellos orientaliſchen Urſprungs begegnen dieſelben oder ähnliche Ausdrücke: ſo werden wir den römiſchen Urſprung des Mc.-Evangeliums in suspenso laſſen, weil leider die Kanonsgeſchichte auf die Frage, in welcher Kirche zuerſt und durchgreifend Marcus als Autorität behandelt worden iſt, uns keine Antwort giebt. Um ſo ſicherer dürfen wir behaupten, daß Marcus ſein Buch für griechiſche Leſer und zwar in erſter Linie für nichtjüdiſche berechnet hat. Die Fabel, die ſchon Ephraem der Syrer (Evang. concord. expositio ed. Möſinger p. 286) vertritt, Marcus habe ſein Evangelium lateiniſch geſchrieben, verdient keine Widerlegung: ihr Motiv liegt zu deutlich am Tage. Daß der griechiſche Mc. aber auch nicht etwa aus einem hebräiſchen Original überſetzt worden iſt, beweiſen weniger die mehrfach mit griechiſcher Überſetzung ſtehen gebliebenen hebräiſchen bezw. aramäiſchen Worte z. B. 3, 17. 5, 41. 7, 11. 34. 15, 22 — da könnte das *ὅ ἐστιν* oder *ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον* eine freie Zugabe des Überſetzers ſein, der den Urtext beibehalten und zugleich verſtändlich machen wollte — als die urwüchſige Eigenart des Stils, die kein alter Evangelienüberſetzer zu ſtande gebracht hätte. Beſtätigend kommen Wendungen hinzu wie 14, 12 „am erſten Tage der ungeſäuerten Brote, wo ſie das Paſſah ſchlachteten“ oder 12, 18 „Sadducäer, die da ſagen, es giebt keine Auferſtehung“; ſo ſpricht nicht ein Jude zu Juden, ſondern zu Leuten, die er mit den Verhältniſſen in der jüdiſchen Welt erſt bekannt machen muß. In der That ſetzt Mc. auch kaum nähere Vertrautheit mit der hl. Schrift voraus, geſchweige mit jüdiſcher Theologie; „gemeine Hände“ deutet er 7, 2 als ungewaſchene und begründet v. 3 f. umſtändlich das Aufſehen, das durch das Eſſen der Jünger mit ungewaſchenen Händen bei den Phariſäern erregt wird. Natürlich gelingt es dem nichts weniger als raffinierten Schriftſteller nicht immer, ſich genau auf den Standpunkt ſeiner Leſer zu verſetzen, aber im ganzen iſt ihm ſein Wagnis, jedem der leſen wollte, die Geſchichte Jeſu objektiv, ohne dogmatiſchen Kommentar und ohne erbauliche Reflexion darzubieten, wunderbar gelungen. Wir wiſſen nicht, über was wir mehr ſtaunen ſollen, ob über die vornehm-beſcheidene Zurückhaltung der eigenen Meinung, die weiſe Beſchränkung auf die Hauptſachen in einer Zeit des erregten Kampfes um die Deutung und um die religiöſen Folgerungen oder ob über den durch den Erfolg gerechtfertigten Mut, das Evangelium ſich ganz durch ſich allein verteidigen zu laſſen. Dieſer Schritt, den Marcus über ſeine Meiſter Petrus und Paulus hinaus gethan hat, erhebt ihn zu einer weltgeſchichtlichen Größe.

3. Marcus und die ſynoptiſche Frage. Integrität des Mc. — Unſer bisheriges Urteil würde hinfällig ſein, wenn die Griesbachſche Hypotheſe (im weſentlichen auch von D. Fr. Strauß, Baur, Schwegler, Keim acceptiert) im Recht wäre, wonach Mc. nur eine verkürzende Kompilation aus Mt und Lc darſtellte. Sie gründet ſich auf die frappierende Beobachtung, daß Mc. beinahe kein Sondergut beſitzt, abgeſehen von einzelnen Verſen oder Versteilen in größeren Geſchichten, die er zur Ausſchmückung hinzugefügt haben könnte; erhebliche Abſchnitte, die er allein unter den Evangeliſten vertritt, ſind nur 4, 26—29 das Gleichnis von der langſam wachſenden Saat, 7, 32—37 die Heilung des Taubſtummen mittelſt Speichels, 8, 22—26 die ähnlich vollzogene Heilung des Blinden von Bethſaida. Zufällig kann dieſe großenteils wörtliche Übereinſtimmung zwiſchen drei verſchiedenen Werken — Johannes’ Bekanntſchaft auch mit Mc. iſt an ein paar Stellen gar nicht zu verkennen — nicht entſtanden ſein; nur ſchriftſtelleriſche Benutzung macht ſie erklärlich. Da aber ſpricht nahezu alles dafür, daß Mc. den beiden anderen zu Grunde liegt, nicht ſie, oder auch nur, wie z. B. Hilgenfeld, Holſten, Kloſtermann, Zahn wollen, einer, der Matthäus, ihm. Seit den Arbeiten von Chr. H. Weiße und Wilke 1838, denen ſich in dieſem Punkte ſchon K. F. Ranke 1855, Güder 1858, dann mit neuen Gründen H. Holtzmann, Weizſäcker, B. Weiß, Volkmar angeſchloſſen, hat ſich die Priorität des Mc. vor unſerm Mt und Lc immer allgemeiner durchgeſetzt. Die Hauptargumente ſind: 1. Die Dispoſition des Mc. zeigt ſich als die auch Mt und Lc beherrſchende; ſo vieles ſie an eigenem Gut einſchieben, ſie kehren immer wieder zu dem Mc.-Faden zurück. 2. Faſt immer können wir erklären, warum hier Mt, dort Lc, ein paarmal beide, eine

Mc.-Perikope ausgelaſſen haben, das Verfahren des Mc. dagegen, wenn er nur aus Mt und Lc ausgewählt hätte, bliebe oft rätſelhaft. 3. In den Abſchnitten, die Mt und Lc mit Mc. gemein haben, ſind die Worte, Wendungen und Sätze, in denen ſie übereinſtimmen, immer die des Mc.; wo ſie von Mc. abweichen, entfernen ſie ſich auch voneinander, und das ihnen mit Mc. Gemeinſame trägt meiſt im Gegenſatz zu ihrer eigenen, mehr abgeſchliffenen und ſtraffen Schreibweiſe den Typus des breiten, derb realiſtiſchen, volkstümlichen marciniſchen Stils. 4. Auch der Fortſchritt der Legendenentwickelung in der Vorgeſchichte und in der Leidensgeſchichte bei Mt und Lc gegenüber Mc., der eine Vorgeſchichte überhaupt noch nicht bietet, aber ſicherlich nicht die erbauliche des Mt oder des Lc abgelehnt hätte, fällt ſchwer ins Gewicht.

Andererſeits ſind die Beweisgründe der Gegner nicht ganz ohne Eindruck auf die Marcus-Freunde geblieben. Stellenweiſe ſchien Mc. wirklich ein Excerpt oder eine auf Mißverſtändnis begründete Geſtalt, die Seitenreferenten den älteren Text zu bieten, beſonders bei Jeſusworten, z. B. Mc 13, 33—36 neben Mt 24, 42 ff. 25, 1 ff. oder Mc 9, 49 f. neben Mt 5, 13, Lc 14, 34 oder Mc 10, 11 f. neben Mt 5, 32. Daß Mc. ſo wichtige und herrliche Stücke wie das Vaterunſer, die Gleichniſſe vom Verlorenen, die Sprüche der Bergpredigt nicht gekannt oder in einem Evangelium für entbehrlich gehalten haben ſollte, war nicht anzunehmen. Und endlich, wie erklären ſich auffallende Uebereinſtimmungen zwiſchen Mt und Lc in mehreren Abſchnitten, die bei Mc. fehlen und doch nicht Jeſusworte ſind, wie in der Strafrede des Täufers Mt 3, 7—12, vgl. Lc 3, 7—17, wo aus Mc. bloß der eine Vers Mc 1, 7 entnommen ſein könnte, die Verſuchungsgeſchichte mit ihren drei Akten bei Lc und Mt, die Mc. mit wenigen Worten erledigt, die Erzählung von dem gläubigen Hauptmann zu Kapernaum Mt 8, 5—13, Lc 7, 1—10. 13, 28 f.? Man hat eine Antwort auf dieſe Fragen gefunden, indem man teils einen Urmarcus von unſerm jetzigen unterſchied, teils (ſo B. Weiß) den Mc. ſein Werk ſchon unter Benutzung eines Urmatthäus, alſo mindeſtens einer ſchriftlichen Quelle, anfertigen ließ oder auch beide Hypotheſen kombinierte. Dem Urmarcus konnte man die von Mt und Lc ignorierten Partien abſprechen, — ſie mochten ſpäter interpoliert worden ſein —, andererſeits ihn um die Abſchnitte bereichern, die von Mt und Lc im Ton des Mc. erzählt werden, aber heut bei ihm fehlen, nicht bloß die oben erwähnten, ſondern ſogar die Perikope von der Ehebrecherin Jo 7, 53—8, 11 und die Bergpredigt. A priori iſt die Möglichkeit, daß der urſprüngliche Marcustext von dem offiziell gewordenen ſich erheblich unterſchied, nicht zu leugnen, zeigt doch noch die Überlieferung des kanoniſchen Mc. große Schwankungen, und die alte Kirche hat ſich bei der Fortpflanzung ihrer heiligſten Texte nicht von dem Gedanken leiten laſſen, daß es gelte, das von Marcus oder Lucas Aufgezeichnete zu erhalten, ſondern das, was im Evangelium zu Erbauung und Verteidigung allzeit geeignet ſchien. Indes in den meiſten Fällen gewinnen wir kaum etwas durch den konſtruierten Urmarcus; größere Interpolationen in ihn haben nicht ſtattgefunden, wie die Einheitlichkeit der Haltung und Sprache beweiſt, und für die vermeintlichen Auslaſſungen läßt ſich ſchwer ein Motiv auftreiben, ſie ſind auch nur einer ſynoptiſchen Theorie zuliebe angenommen worden. Ohne Mt und Lc verglichen zu haben wird niemand Lücken in unſerem Mc.-Texte wahrnehmen; für die Täuferrede iſt vielmehr in Mc. gar kein Platz vorhanden, ebenſowenig für das ausgedehnte Verſuchungsdrama.

Wichtiger an dieſer Stelle, aber noch ſchwerer zu entſcheiden iſt die andere Frage nach etwaigen ſchriftlichen Quellen des Mc. oder nach Vorarbeiten, von denen er wenigſtens Kenntnis gehabt hätte. Wenn nicht die ganze ſynoptiſche Forſchung eines Jahrhunderts für bankerott erklärt werden ſoll, kann der heutige Mt dieſe Quelle nicht geweſen ſein; auch das Kunſtſtück, den hebräiſchen Mt als Unterlage für Mc. zu poſtulieren und den griechiſchen Überſetzer des Mt ſich wieder an Mc. anlehnen zu laſſen, wird man, ſo ſcharfſinnig Zahn es verteidigt, nicht mitmachen. Dagegen könnte eine Sammlung von Jeſusworten — apoſtoliſche Quelle, Logia, Urmatthäus, Urevangelium, ſ. d. A. Matthäus —, die von dem Apoſtel Matthäus verfaßt worden ſein ſoll, dem Marcus um 70 wohl bekannt geweſen ſein; es wäre begreiflich, wenn er ſich mehr darauf eingerichtet hätte eine Ergänzung zu ihr zu ſchreiben, als ihren Inhalt zu wiederholen und darum ſo ſparſam in der Aufnahme von Worten Jeſu wäre; auch iſt dann nicht mehr verwunderlich, daß Jeſusworte bei Mt und Lc bisweilen in urſprünglicherem Zuſammenhang oder Wortlaut begegnen, wenn Mt und Lc grundſätzlich auf jene älteſte Sammlung ſorgfältigere Rückſicht als Marcus genommen hätten. Allein ein zwingender Beweis für die Benützung ſolch einer als Grundlage des Mt und Lc neben Mk. allerdings unentbehrlichen Redenſammlung läßt ſich nicht erbringen. Gewiß machen Stücke wie Mc 4, 1—34 und die eschatologiſche Rede c. 13 den Eindruck von Redaktionsarbeit an einem von älterer Hand geformten Stoff, aber muß dieſe ältere Form gerade von Matthäus herrühren, muß ſie notwendig ſchriftlich fixiert geweſen ſein? Ich würde die zweite Frage gern bejahen, zur erſten keine Stellung nehmen: pſychologiſch wird mir aber das Unternehmen des Mc. um ſo begreiflicher, je weniger Vorgänger er hatte, die ſeine Marſchlinie beſtimmten; er ſchreibt eben nicht nach Büchern, ſondern aus ſeinem Herzen, und mit der vollen Freude an einem neuen Wurf. Natürlich hat er viele von den Jeſusworten, die bei ihm nicht ſtehen, gekannt, aber er läßt ſie fort, nicht weil er den Logia keine Konkurrenz machen möchte, ſondern weil ihm Vollſtändigkeit gar nicht als Ideal vorſchwebt. Durch eine Auswahl des Wichtigſten will er überwältigen, Glauben erwecken; dazu ſchienen ihm viele Reden des Herrn, weil ſie bereits Glauben und Verſtändnis vorausſetzen, weniger geeignet als ſeine Thaten im Kampf und im Leiden.

Einen ſchweren Unfall hat das Mc.-Evangelium übrigens zweifellos erlitten. Was wir jetzt als Schluß der Auferſtehungsgeſchichte leſen Mc 16, 9—20 iſt — trotz der intenſiven Verteidigung durch Burgon — ziemlich ungeſchickt aus Lc und Jo zuſammengearbeitet. Unſere älteſten griechiſchen Handſchriften, B und ℵ ſchließen Mc. mit 16, 8; ein Gleiches bezeugen Euſeb und Hieronymus von faſt allen guten Handſchriften ihrer Zeit, auch der ſinaitiſche Syrer kennt keinen anderen Schluß. Daß neben dem durch die Vulgata des Hieronymus im Abendland zu Herrſchaft gelangten predigtartigen Abſchluß Mc 16, 9—20 lateiniſche und griechiſche Codices auch noch eine viel kürzere Recenſion des Schluſſes enthalten, die bei anderen Zeugen ſogar neben der längeren abgeſchrieben wird, iſt ein Beweis mehr dafür, wie ſchmerzlich man in dem überlieferten Mc. einen paſſenden Schluß vermißte. Denn wer den kürzeren angefertigt hat, wußte nichts von dem längeren, ebenſowenig umgekehrt. Jenen (den kürzeren) können wir höchſtens bis ins 4. Jahrh. hinauf verfolgen, dieſen bis ins 2., Irenäus kennt ihn beſtimmt, vielleicht auch ſchon Tatian. Die Vermutungen über den Verfaſſer, der nach armeniſcher Überlieferung der Presbyter Ariſt(i)on wäre — ſo Conybeare, Reſch, Rohrbach, Harnack — nützen uns wenig, erſt recht nicht, wenn — ſo Th. Zahn — der unbekannte Verfertiger bloß in v. 14—18 eine bei Papias aufgenommene Diegeſe des Ariſtion mitbenützt hat. Zweifellos aber hat doch auch Marcus ſein Evangelium nicht mit den Worten *ἐφοβοῦντο γάρ* und dem Bericht über einen unausgerichtet gebliebenen Auftrag, ohne eine Erſcheinung des Auferſtandenen zu ſchildern, beſchloſſen. Daß einmal ein echter Schluß von der Hand des Marcus vorhanden geweſen iſt, läßt ſich nun zwar aus dem Petrusevangelium nicht beweiſen. Aber die Annahme, daß Marcus vor Vollendung der Arbeit geſtorben iſt und daß er das unfertige Buch, zu dem er noch Manches hinzuzufügen gedachte, Freunden zu leſen gegeben hat, die es wider ſeinen Willen vervielfältigten, iſt ebenſo unbefriedigend wie die, daß durch einen Zufall das letzte Blatt der Urſchrift abhanden gekommen wäre. Am wahrſcheinlichſten bleibt, daß der echte Schluß von einer kirchlichen Autorität in alten Zeiten ſchon vor Papias wegen ſeines ſtarken Widerſpruchs gegen die Auferſtehungsberichte der anderen Evangelien geſtrichen worden iſt und daß dieſe Streichung, weil durch das kirchliche Intereſſe geboten, ſich raſch durchgeſetzt hat. Daß der Vernichter nicht ſofort für einen paſſenden Erſatz geſorgt hat, iſt allerdings auch verwunderlich, aber wir brauchen es gar nicht zu unterſtellen. Er kann der Verfertiger des jetzigen „längeren“ Schluſſes geweſen ſein, den er nur nicht ſo raſch zur allgemeinen Anerkennung wie ſeine Atetheſe zu bringen vermochte; in anderen Kirchenprovinzen, wo man neue Exemplare von Mc. nach Vorlagen mit dem echten und mit dem interpolierten Mc.-Schluß anzufertigen hatte, trug man Bedenken, ſich zu entſcheiden, weil das höhere Alter und eigene Ueberlieferung vielleicht dieſen, äußere Autorität jenen empfahlen. — Man ließ zunächſt den Raum offen, bis der Biſchof geſprochen haben würde; ſo entſtanden die ſchlußloſen Exemplare, die dann wieder neue Verſuche, einen erträglichen Schluß zu beſchaffen, hervorgerufen haben. Aber das Echte war obeliſiert worden und iſt untergegangen — wie manche andere durch den Obelus geächtete Lesart, wohl auch noch an anderen Stellen im Marcus.

Jülicher.

Marcus, Nachfolger des Sylveſter und römiſcher Biſchof, von Sonntag den 18. Jan. bis 7. Okt. 336 (Catal. Liberian.: „Marcus mens. VIII d. XX. et hic fuit temp. Constantini, Nepotiano et Facundo coss., ex die XV Kl. feb. usque in diem non. octob., coss. ss.“), nach dem Lib. Pontif. hieß ſein Vater Priscus, und er war von Geburt Römer (ſ. Lipſius, Chronol. d. röm. Biſchöfe, S. 260 f.), beſtattet im Coem. Balbinae via Ardeatina. Vielleicht war er bereits z. Z. des Biſchofs Melchiades

(Miltiades) Archidiakonus (ſ. dort). Über ihn iſt nichts bekannt außer der teilweiſe vielleicht zuverläſſigen Angabe im Papſtbuch (ſ. Duchesne, Le Liber Pontif. p. 203): „hic constituit ut episcopus Hostiae qui consecrat episcopum palleum uteretur et ab eodem episcopus urbis Romae consecraretur". „Hic fecit ordinationes II in urbe Roma per mens. Decemb.", fährt das Papſtbuch fort, aber Marcus hat als Papſt einen Dezember nicht erlebt. Zwei Baſiliken hat er in Rom erbaut („unam via Ardeatina, ubi requiescit et aliam in urbe Roma iuxta Pallacinis") und große Geſchenke von Konſtantin für die Kirchen erhalten (ſ. die Liſte im Papſtbuch). Die damaſiſche Grabſchrift auf ihn findet ſich in einem Lorſcher Manuſkript (de Roſſi, Inscr. christ. II, p. 108): „(Insons) vita fuit Marci quam novimus omnes" etc. — Pſeudoiſidor hat ihm ein Antwortsſchreiben an Athanaſius beigelegt. **Ad. Harnack.**

Mares ſ. Ibas Bd VIII S. 612, 9.

Mareſius, Samuel, geſt. 18. Mai 1673. — „Effigies et Vitae professorum Groningensium" p. 134—153; Bayle, Dict. hist. et crit.; H. L. Benthem, Holländiſcher Kirch- und Schulen-Staat, Franckf. und Leipzig 1698, II, 243—257; B. Glaſius, Godgeleerd Nederland, 's Hertogenbosch 1851—56, II, 441—450; W. B. S. Boeles, Levensschetsen der Groninger Hoogleeraren blz. 27—29 (hinter W. J. A. Jonckbloet, Gedenkboek der Hoogeschool te Groningen, Gron. 1864); Chr. Sepp, Het Godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16^e en 17^e eeuw. Leiden 1873, 74, Deel II.

Samuel Mareſius (des Marets), ein Repräſentant der ſtreitfertigen Orthodoxie reformierter Konfeſſion, iſt am 9. Auguſt 1599 geboren zu Oiſemont in der Picardie, wo ſein Vater David des Marets, Seigneur du Feret, ein angeſehenes richterliches Amt bekleidete. Nachdem er vom reformierten Pfarrer ſeines Geburtsortes den erſten Unterricht erhalten hatte, ſetzte er ſeine philologiſchen Studien in Paris fort. Seine theologiſchen Studien trieb er in Saumur bei Gomarus (ſ. d. A. Bd VI S. 763) und, als dieſer von dort verzogen war, in Genf um die Zeit der Dordrechter Synode bei Diodati, dem älteren Tronchin und Turretin, Männern, welche, nach dem Abſchluß der Reformation auftretend, faſt nur zur polemiſchen Verteidigung des geltenden Lehrſyſtems anleiten konnten. In Genf, dann in Paris — unter Leitung des beredten Samuel Durant — bildete Mareſius bei hervorragenden Predigern auch ſein homiletiſches Talent aus, und wurde 1620 von der zu Charenton verſammelten Synode examiniert und in das Miniſterium aufgenommen. Nach kurzem Pfarrdienſt zu Laon, wo er einen heftigen Streit mit katholiſchen Miſſionaren hatte, und das er wegen eines auf ihn gerichteten Mordanſchlages 1624 verlaſſen mußte, und zu Falaiſe, erlangte er 1624, durch den Einfluß von Eliſabeth von Naſſau, der Witwe des Marſchalls Turenne, das theologiſche und geiſtliche Lehramt in Sedan, mit der Vergünſtigung, ſich auf erſteres noch vorbereiten zu dürfen. Erſt nach einer Reiſe durch Holland, während der er am 8. Juli 1625 in Leyden zum Dr. theol. promovierte auf Grund einer Diſſertation „de Justificatione", und bis nach England hinüber, trat er am 24. November 1625 ſeine Profeſſur in Sedan an mit einer Inauguralrede „de iniqua disputandi nobiscum methodo a Jesuitis usurpata". Als er ſah, daß viele angeſehene Reformierte zur katholiſchen Kirche zurückkehrten, ſchrieb er 1628 zur Warnung für andere ſein „Préservatif contre la Révolte". Er hatte ſich der Gunſt des Landesherrn, des Herzogs von Bouillon, zu erfreuen, den er 1631 nach Holland ins Feld begleitete, ſowie er im folgenden Jahre wieder mit der Herzogin in die Niederlande reiſen mußte. Dort zum franzöſiſchen Prediger in Maſtricht ernannt, wirkte er durch das ganze Limburgiſche für ſeine Konfeſſion. „Crescebat" — ſo erklärte er ſelbſt — „in dies ecclesia et magno concursu sacra frequentabantur. Multi enim Leodii, multi in agro vicino, multi in provincia Limburgensi nomina dabant Christo et papatui valedicebant." Als aber der Herzog von Bouillon, der Kommandant der Feſtung von Maſtricht war, die katholiſche Gräfin von Bergen heiratete und trotz der Bemühungen des Mareſius ſelbſt übertrat, folgte dieſer 1636 einem Rufe an die walloniſche Gemeinde in Herzogenbuſch, wo ihm bald auch eine Profeſſur an der schola illustris und das Inſpektorat der lateiniſchen Schulen übergeben wurde. Im Jahre 1642 ließ er ſich für die Profeſſur ſeines früheren Lehrers Gomarus in Groningen erbitten, nachdem er 1640 einen Ruf nach Franeker abgelehnt hatte. Am 20. Januar 1643 trat er in Groningen ſein Amt an mit einer Eröffnungsrede „de usu et abusu rationis in rebus Theologicis et fidei" (Gron. 1643). Dort wirkte er bis zu ſeinem am 18. Mai 1673 erfolgten Tode als Docent und (ſeit 1652 nach dem Tode de la Hayes) als franzöſiſcher Prediger mit ſolchem

Erfolg, daß Groningen großen Ruf bekam und der Name Mareſius überall im reformierten Auslande gefeiert wurde. Saumur, Marburg, Lauſanne und Leyden waren bemüht, einen ſo berühmten Theologen zu gewinnen. Den Ruf nach Leyden hatte er bereits angenommen im Jahre 1673, aber der Tod hinderte ihn, demſelben Folge zu leiſten. In Zürich betrachteten die eifrigen Orthodoxen, welchen Heidegger (ſ. d. A. Bd VII S. 537) ſowenig als die Konſenſusformel genügte, den Mareſius als ihren Meiſter in derjenigen Orthodoxie, welche jede Regung nicht ſchon approbierter Ideen und Methoden zu bekämpfen für Pflicht hielt. In Groningen war er ſehr geachtet. Viermal (1644, 51, 60, 72) wurde er zum Rektor ernannt.

Seine litterariſche Thätigkeit war ſo groß, daß er vier Folianten opera omnia herausgeben wollte, als der Tod ihn abrief. Das Systhema theologiae von Mareſius („Collegium theologicum sive breve systhema universae theologiae“, Gron. 1645, neugedruckt und vermehrt 1649, 1656 und 1673, wovon die letzte Ausgabe die beſte iſt) hat großes Anſehen genoſſen. Es iſt ganz nach ſcholaſtiſcher Methode ausgearbeitet und wurde an vielen Univerſitäten gebraucht, ja auch von ſolchen Profeſſoren, die nicht ganz mit Mareſius übereinſtimmten. Im appendix zu demſelben (4. Ausg.) iſt ein langes Verzeichnis ſeiner Schriften zu finden (ſ. auch Benthem a. a. O. II, 250—257). Die meiſten ſeiner Schriften ſind polemiſche. Viel hatte er mit Katholiken zu ſtreiten, ſchon in Herzogenbuſch, ſpäter auch in Groningen. Auch den Socinianismus hat er eifrig widerlegt in der „Hydra Socinianismi expugnata, sive Anti-Vokelius“ (3 vol. Gron. 1651—62). Wider die arminianiſche Lehre iſt er auch aufgetreten und faſt eben ſo eifrig hat er ſich mit reformierten Kollegen herumgeſtritten, Decennien hindurch ſogar mit dem Utrechter Theologen Gisb. Voetius (ſ. d. A.), der ein in Herzogenbuſch fortgeduldetes geiſtliches Stift (de Broederschap van de H. Maria) als idolatria indirecta verſchrie, wogegen Mareſius den dortigen Magiſtrat verteidigte und im Streiteifer dem Voetius nicht weniger als hundert bedenkliche höchſt paradoxe Sätze vorwarf. Beide ſahen ſich aber dann vereinigt in der heftigen Bekämpfung carteſianiſcher und coccejaniſcher Theologen. Fügen wir bei, daß Mareſius auch wider die amyraldiſtiſche Milderung in der Gnadenlehre gegen Dalläus („Epicrisis Theologica ad quaestiones de gratia et redemptione universali pro restrictione gratiae salutaris et redemptionis in Christo ad solos electos“, Gron. 1656), andererſeits auch wider den Chiliasmus, z. B. des Petrus Serarius („Chiliasmus enervatus, Gron. 1664), wider den Separatismus von Labadie („Histoire curieuse de la vie, de la conduite et des vrais sentiments du sieur J. de Labadie. La Haye 1670) geſchrieben hat, ſo begreifen wir es, daß Mareſius als ein reformiertes Seitenſtück zu Calov bezeichnet worden iſt. In ſeinen letzten Lebensjahren (1668—73) befand er ſich in heftigem Streit mit ſeinem Groningenſchen Kollegen Jac. Alting (ſ. P. H. Roeſſingh, Jac. Alting, een Bijbelsch Godgeleerde, Gron. 1864). Eine Aufzählung aller Gelehrten, gegen welche Mareſius geſchrieben hat, findet man bei W. te Water „Tweede eeuw-getyde van de geloofsbelydenisse der Geref. Kerken van Nederlant“, Middelburg 1762, blz. 167 enz. Sein Eifer um die Handhabung der reformierten Lehre war beſonders groß und iſt nicht zu tadeln, aber ebenſo groß und ſehr tadelnswert war ſeine Sucht, ſtets auf Ketzereien Jagd zu machen. In den vitae profess. Gron. wurde ſpäter von ihm geſagt, daß er, trotz ſeiner Streitſchriften, ſtets nach Friede verlangte und daß er niemals einen ſcharfen Ton gebrauchte, außer wenn er fühlte, daß er durch Milde und Mäßigung nichts ausrichtete. Er war ein ſehr gelehrter Theologe, der ſein Amt als Profeſſor mit großer Hingebung erfüllte. „On peut dire, et qu'il etoit fort laborieux, et qu'il écrivoit facilement et avec beaucoup de feu et d'erudition“ (Bayle).

Aus ſeiner Ehe, am 2. Mai 1628 geſchloſſen, mit Abigail le Grand, hinterließ er zwei Söhne: Heinrich, zuerſt Advokat in Paris, dann franzöſiſcher Pfarrer in Groningen, 's Herzogenbuſch und Delft, und Daniel, franzöſiſcher Pfarrer in Groningen, Middelburg und 's Gravenhage. Mit ihrem Vater gaben ſie die bekannte franzöſiſche Bibelüberſetzung der Desmarets aus („La Sainte Bible Françoise“, Amst. 1669, 3 vol. in folio).

(Alex. Schweizer †) S. D. van Veen.

Margaretha, d. h. ſ. d. A. Nothelfer, die vierzehn.

Margaretha von Orleans-Angoulême, Herzogin v. Alençon und ſpäter Königin v. Navarra, geboren zu Angoulême den 11. April 1492, geſtorben den 21. Dezember 1549, im Schloſſe Odos bei Tarbes (H^{tes}. Pyrénées). — Litteratur: Charles de Sainte-

Marthe, Oraison funèbre de la mort de l'incomparable Marguerite, royne de Navarre etc. 1550; Brantôme, Vie des dames illustres, Paris 1665–66. Discours V; Victor Durand, Marguerite de Navarre et la Cour de François, I, 1859 in 8°; Miß Freer: Life of Marguerite, queen of Navarra, 1855, 2 Bde, in 8°; De la Ferrière Percy, Marguerite l'Angoulême, Paris 1862, in 16°; Victor Lüro, Marguerite de Angoulême, Paris 1866, in 8°; Felix Frank, Einleitung zu ſeinem Buche Les Marguerites de la Marguerite des princesses, Paris 1873, 4 Bde, in 16°; Paul Albert, Littérature française au XVIème siècle: Marguerite et la Cour de Nérac, Paris 1881; Jules Bonnet, Etudes sur Marguerite de Navarre et Renée de France, im Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français, Bd XXXVII, S. 109–114; F. Lotheißen, Königin Margareth v. Navarra, ein Kulturbild aus der Zeit der franzöſiſchen Reformation, Berlin 1885, in 8°; Mary Robinſon, Margaret of Angoulême, queen of Navarra, London 1886; Abel Lefranc, Les idées religieuses de Marguerite de Navarre, d'après son œuvre poétique, Paris 1898; P. A. Becker, Marguerite, duchesse d'Alençon et G. Briçonnet, évêque de Meaux, Paris 1901; H. A. Blind, Marguerite de Navarre et la Réforme; Herminjard, Correspondance des Réformateurs de langue française, 1866; O. Douen, Art. Marguerite d'Orléans, in Lichtenbergers Encyclopédie des Sciences religieuses Bd VIII p. 679.

Margaretha war die Tochter des Herzogs Karl von Orléans und Angoulême und der geiſtvollen und ehrgeizigen Louiſe von Savoyen; ihr Bruder Franz, zwei Jahre jünger als ſie, wurde König von Frankreich unter dem Namen Franz I. Nach ihres Vaters Tod, wurde Ludwig XII. ihr Vormund; er ließ ſie an ſeinem Hofe trefflich erziehen. Mit ſeltenen Talenten begabt, wißbegierig, früh für alles Schöne und Hohe begeiſtert, lernte ſie, außer den neueren Sprachen, Lateiniſch, Griechiſch, Geſchichte, Philoſophie, Theologie. Dabei blieb ſie einfach, beſcheiden, voll Mitleid für jeden Dulder, ſie war, in einem Zeitalter der Intoleranz, die edle Vertreterin chriſtlicher Duldſamkeit. — Den 9. Oktober 1509 wurde ſie mit Karl, dem letzten Herzog von Alençon, vermählt. Nach Franz I. Thronbeſteigung (1515) kam Margaretha an den Hof. Der König liebte ſie aufs zärtlichſte; voll hoher Achtung vor ihrem Verſtand fragte er ſie oft um Rat in den ſchwierigſten Dingen; man hat mit Recht geſagt, ſie ſei ſein guter Genius geweſen. — Ebenſo wie ihr Bruder, war ſie die Gönnerin vieler Gelehrten und Dichter, welche ſie an ihren Hof zu Nérac anzog. Daß einer dieſer Schützlinge, Clément Marot, der Überſetzer der Pſalmen ins Franzöſiſche, ihr in feurigen Verſen ſeine Liebe antrug, war der Sitte der Renaiſſance angemeſſen; die Fürſtin duldete es als eine ihrer Freundlichkeit und ihrem Talent dargebrachte Huldigung. Selbſt der alte Erasmus, deſſen ſie ſich in ſeinen Streitigkeiten mit der Sorbonne angenommen hatte, ſchrieb ihr Briefe voll des begeiſtertſten Lobes.

Unter den Männern, die ſie in ihren Umgang zog, waren indeſſen auch ernſtere Leute, die ſie von höheren Gegenſtänden unterhielten. Dieſe waren Lefèvre d'Etaples und deſſen Freunde Gérard Rouſſel (Rufus) und Michel d'Arande, Karl von Sainte-Marthe ꝛc. Mit ihnen pflegte M. von religiöſen Dingen zu reden, von den Bedürfniſſen ihres eigenen Herzens, von den aus Deutſchland kommenden, alle Gemüter ergreifenden Nachrichten. Anfänglich hatte ſie in den Formen und Übungen des Katholicismus die Befriedigung ihrer frommen Sehnſucht gefunden; dieſe aber war zu tief, um ſich mit äußerem Werke begnügen zu können. Sie kam auch in Verbindung mit Briçonnet, Biſchof von Meaux, welcher, mit Hilfe einiger evangeliſch geſinnten Prediger, das religiöſe Leben in ſeiner Diöceſe zu erwecken verſuchte, und er führte ſie zur Bibel. Zugleich machte er ſie mit den Geheimniſſen der Myſtik vertraut, in welche ſie ſich mit aller Macht ihres Gefühls und ihrer Phantaſie vertiefte.

Von 1521 bis 1524 unterhielt ſie mit Briçonnet einen Briefwechſel, der in der Handſchrift Nr. 11495 (Franzöſ. Fonds) auf der Nationalbibliothek zu Paris vorhanden iſt. In dieſen Briefen ſpricht ſich, in bald klaren, bald dunklen Allegorien, ein Myſticismus aus, welchen der Biſchof von Meaux den, durch Lefèvre von Etaples im Jahre 1514 herausgegebenen, Werken des Kardinals Nikolaus Cuſanus entnommen hatte. Margaretha verlangt Aufſchlüſſe über die Wahrheit, nach der ihr Gemüt ſich ſehnt; Briçonnet lehrt ſie die „Wiſſenſchaft der gelehrten Unwiſſenheit“ (Scientia doctae ignorantiae), d. h. die Kunſt, alle Folgerungen der Scholaſtik verachten, Gott vermittelſt des Glaubens und der alles überſteigenden Liebe anzuſchauen und ſich mit ihm zu verbinden. Daneben kommen bedeutſame Stellen vor über die Notwendigkeit einer Reform der Kirche. Der Biſchof von Meaux, in ſeiner reformatoriſchen Thätigkeit, hatte Lefèvre d'Etaples zum Generalvikar ernannt. Als beim Ausbruch des Krieges mit Karl V. M.s Gatte ſich zum Heer begab, wünſchte ſie, daß einer der in der Diöceſe von Meaux wirkenden Prediger zu ihr käme. Briçonnet ſchickte ihr Michel d'Arande; in geheimen Unterredungen am Hofe ſelbſt, in Gegenwart Franz' I. und Louiſes von Savoyen, erklärte dieſer fromme Geiſtliche die heilige

Schrift und machte großen Eindruck. Im Dezember 1522 ſchrieb M. an Briçonnet: „Durch Meiſter Michaels Mund hat der Herr Seelen bewegt, die geneigt ſein werden, ſeinen Geiſt zu empfangen.“ Mehrmals ſprach ſie von den Wünſchen ihrer Mutter und ihres Bruders, die Kirche zu reformieren, und von den Fortſchritten, die die Anſicht mache: die göttliche Wahrheit ſei keine Ketzerei. 1525 ſandte ihr Briçonnet Lefèvres Überſetzung der Briefe des Paulus, mit der Bitte, ſie auch dem Könige vorzulegen; ſie hätte gewünſcht, er hätte es ſelber gethan. Ende 1524, als Briçonnets Prozeß mit den Franziskanern vor dem Pariſer Parlament begann, hörte dieſe Korreſpondenz auf (ſ. d. A. Briçonnet Bd III S. 396). Dagegen blieben Lefèvre d'Etaples, Gerard Rouſſel und M. d'Arande in dem vertrauten Kreiſe von Prinzeſſin; den letzten wählte ſie zu ihrem Prediger und Almoſenier.

Als im Jahre 1524 Franz I. nach dem Süden zog, um die Provence gegen Karl V. zu beſchützen, begleitete ihn ſeine Mutter und Margaretha bis Lyon. In dem Gefolge der letzteren waren Michel d'Arande und der proteſtantiſche Humaniſt Anton Papillon. D'Arande predigte öffentlich, vor großer Verſammlung; auch Louiſes Leibarzt, Cornelius Agrippa, war für das Evangelium thätig. Mitten in ihrer Freude über die reformatoriſche Bewegung in Lyon, erhielt M. die Nachricht von der Niederlage von Pavia. Ihr Gatte, der größtenteils ſchuld war am Verluſt der Schlacht, kam flüchtig nach Lyon, wo er ſchon den 11. April 1525 ſtarb.

Während der Gefangenſchaft Franz I. brach in Frankreich die Verfolgung gegen die Evangeliſchen aus, die Regentin Louiſe von Savoyen, welche bisher den Mönchen ſo abgeneigt und der Reformation ſo günſtig ſchien, geſtattete die Einführung der Inquiſition in Frankreich. Lefèvre und Rouſſel, von dem feigen Briçonnet nicht mehr geſchützt, flohen nach Straßburg, wo bald nach ihnen auch M.s Almoſenier, d'Arande, ankam. — Währenddem war die treue Margaretha nach Madrid geeilt, um ihren gefangenen kranken Bruder aufzurichten und für ſeine Befreiung zu wirken. Trotz ihrer diplomatiſchen Gewandtheit erreichte ſie zwar nicht den letzten Zweck und mußte Spanien vor dem Abſchluß der Friedensunterhandlungen verlaſſen. Jedoch hatte ſie nicht umſonſt gewirkt, ſie hatte Franz I. wieder Mut eingeflößt und einen ſolchen Eindruck auf Karl V. gemacht, daß er, noch während der Unterhandlungen, um ihre Hand warb. Zu gleicher Zeit wurde ſie von Heinrich VIII. für den Fall ſeiner erwarteten Eheſcheidung als Gattin begehrt. M. ſchlug den letzten Antrag mit Entrüſtung ab, „weil ſie zu viel von Chriſto wüßte, ſagte ſie, um in eine ſolche Schlechtigkeit einzuwilligen und nichts von einer Verbindung hören wollte, die ohne den Untergang der unglücklichen Katharina nicht ſtattfinden könnte“.

Franz I. gab die geliebte Schweſter weder dem Kaiſer, ſeinem Feinde, noch dem ſogenannten Blaubart-Könige; den 24. Juni 1527 vermählte er ſie mit dem tapferen König von Navarra, Heinrich von Albret. M., 11 Jahre älter als ihr Gatte, blieb ihren religiöſen Geſinnungen treu und teilte ſie auch Heinrich mit, welcher ſie in ihren Reformationsbeſtrebungen unterſtützte. Sie wählte Gerard Rouſſel zu ihrem Prediger und machte ihn zum Abte von Clairac; Lefèvre ward auf ihren Antrag vom Könige zum Bibliothekar im Schloſſe von Blois ernannt. Als der treffliche Greis ſelbſt in dieſer ſtillen Verborgenheit von den Sorbonniſten verfolgt wurde, berief ihn M. 1531 an ihren Hof nach Nérac und Erasmus dankte ihr für den Schutz, den ſie Lefèvre und überhaupt den Männern gewährte, die in Hinſicht auf die Grenzen einer Kirchenreformation mit ihm übereinſtimmten. In Straßburg, wo Lefèvre und Rouſſel M.s evangeliſchen Sinn gerühmt hatten, baute man große Hoffnungen auf ſie; 1527 ſandte ihr Sigismund von Hohenlohe, der reformatoriſche Dechant des Domkapitels, einige von franzöſiſchen Flüchtlingen zu Straßburg überſetzte Traktate Luthers, und knüpfte eine Korreſpondenz mit ihr an, teilweiſe myſtiſch, wie die, welche ſie mit Briçonnet geführt hatte, aber im ganzen evangeliſcher. M.s Briefe zeugen von der Innigkeit ihres Glaubens; ſie dankt dem Dechanten für das, was er für die Flüchtlinge, ihre Freunde, gethan hat und beſpricht ſeinen Wunſch, nach Frankreich zu kommen, um für die Reformation zu wirken. Im Mai 1528 widmete ihr Capito ſeinen Kommentar über den Propheten Hoſea; in der Zueignungsepiſtel ſagte er „die Augen aller ſeien auf ſie gerichtet, ſie ſei die Hoffnung der Evangeliſchen, ſie möge nur die Hinderniſſe überwinden, die bei einer Fürſtin ein offenes Bekenntnis der Wahrheit erſchweren“. Im Jahre 1534 ſchrieb ihr in ähnlichem Sinne Melanchthon, als er ſie für den jungen, damals zu Wittenberg ſtudierenden Claude Baduel, um Unterſtützung bat. Dieſe Wünſche gingen in Erfüllung, obſchon nicht in dem Maße, wie die deutſchen Reformatoren es erwarteten. Weder Melanchthon noch Hohenlohe durften nach Paris kommen; aber der letztere trat mit Franz I. in Briefwechſel über politiſche Dinge.

Schon in der Stadt und der Umgegend von Alençon hatte die Herzogin viel für die litterariſche Kultur und die Reform der Kirche geleiſtet. In dem Herzogtum Berry, welches ſie ſchon ſeit 1518 verwaltete, blühte unter ihrem Schutze die Univerſität von Bourges, wo Melchior Volmar lehrte und Calvin, Olivetan, Beza ſtudierten.

Auch in Béarn wollte ſie eine gelehrte Schule errichten, an welche 1533 Johann Sturm und B. Latomus berufen werden ſollten; dieſer Plan wurde aber nur ſpäter, durch ihre Tochter Jeanne d'Albret, in der Orthez=Akademie verwirklicht. Ihre eigene Muße in dem Kloſter Tuſſon, in Angoumois, oder in der Stadt Nérac, wo ſie ſich meiſtenteils aufhielt, füllte die Königin von Navarra bald mit Ausarbeitung frommer Betrachtungen in poetiſchem Gewande, bald mit dem Erzählen von romanesken Novellen in Boccacios Manier, bald mit dem Verfaſſen und der Aufführung von geiſtlichen oder weltlichen Komödien (ſ. die Titel ihrer Werke am Ende dieſes Artikels).

Auf ähnlichem Standpunkte wie Margaretha ſtanden Renata v. Frankreich, Herzogin v. Ferrara und Vittoria Colonna, Marcheſe v. Peſcara; es ſind mehrere ſchöne Briefe dieſer edlen, geiſtesverwandten Frauen, welche ſie aneinander gerichtet, erhalten. Nur war Renata in vertrauterer Verbindung mit Calvin und, als ſie Witwe und Gräfin zu Montargis geworden, bekannte ſie ſich offen zur Reformierten Kirche, während Vittoria Colonna, die Freundin der Kardinäle Contarini und Pole, römiſch=katholiſcher geſinnt war. Die Königin v. Navarra ſtand mittlerwegs.

Als ſich die letztere 1553 mit ihrem Gatten zu Paris aufhielt, ließ ſie durch Gerard Rouſſel im evangeliſchen Geiſte in der Kapelle des Louvre predigen. Die reformatoriſchen Reden des Abtes von Clairac brachten große Aufregung hervor. Die Sorbonne und ihre Anhänger wüteten gegen die Königin und ihren Prediger; auf den meiſten Kanzeln der Hauptſtadt wurde heftig gegen ſie getobt. Ein Mönch, Touſſaint Lemand, rief aus, man ſollte M. in einen Sack ſtecken und erſäufen; eine Schmähkomödie wurde gegen ſie verfaßt und in dem Kollegium von Navarra aufgeführt; in den Straßen fand man aufrühreriſche Zettel angeſchlagen. Der eben zu Paris neuaufgelegte „Miroir de l'âme pêcheresse“ wurde wegen Ketzerei verklagt und unter die von der Sorbonne verbotenen Bücher geſetzt, weil weder von den Heiligen, noch von dem Fegefeuer darin die Rede war. Franz I., entrüſtet über den ſeiner Schweſter angethanen Schimpf, wollte den Mönch Lemand beſtrafen laſſen, und unterließ es nur auf M.s Bitten; dagegen verbannte er mehrere der hitzigſten Sorbonniſten. Bei der Univerſität Paris ließ er durch ſeinen Beichtvater Wilhelm Petit, Biſchof von Senlis, der auf M.s Begehren die Horen ins Franzöſiſche überſetzt hatte, eine Beſchwerde einreichen gegen das über den Miroir gefällte Urteil; auf den Antrag des Rektors Nikolas Cop wurde der Spruch der theologiſchen Fakultät annulliert. Um die Aufregung in der Stadt zu beſänftigen, hatte der König ſowohl Rouſſel als den katholiſchen Predigern Schweigen geboten, gegen jenen und einige reformatoriſch geſinnte Mönche wurde ſogar ein Prozeß eingeleitet, da Margaretha jedoch verſicherte „er habe nie eine ketzeriſche Meinung behauptet“, wurde er nicht weiter beläſtigt, nur wurde ihm ferneres Predigen in Paris verboten. M. nahm lebhaften Anteil an den im Auftrag ihres Bruders mit Melanchthon und Butzer gepflogenen Verhandlungen, welche die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen durch gegenſeitige Konzeſſionen bezweckten. Als jedoch Franz I. ſich zuletzt völlig auf die Seite der Verfolger warf, verlor M. allen Einfluß in religiöſen Dingen. Des Hoflebens überdrüſſig, zog ſie ſich mit ihrem Gatten in ihr Königreich von Navarra zurück. Hier reformierte ſie die Kirche mit Zuſtimmung Heinrichs von Albret und ihren eigentümlichen Grundſätzen gemäß.

Je mehr M. die heilige Schrift ergründet hatte, deſto klarer und beſtimmter war ihr Glaube geworden. Aus einer blöden Schülerin des myſtiſchen Briçonnet war eine entſchiedene Jüngerin des Chriſtus der Evangelien entſtanden. Sie übertraf bei weitem, was die Dogmen betrifft, ihre erſten Lehrer M. d' Arande, G. Rouſſel, ſelbſt Lefèvre d'Etaples, und, wie es aus ihren Marguerites de la Marguerite etc., aus ihren letzten Gedichten (Dialogue de l'homme et de Dieu. Les Prisons) offenbar iſt, hatte ſie in den Hauptpunkten der Dogmatik, der Heilslehre und den Sakramenten, die Löſungen der Institutio religionis Christianae angenommen. Sie verwarf die Beichte, die Abläſſe, die Anbetung der Heiligen und der hl. Jungfrau. — Jedoch, was die äußeren Formen des Gottesdienſtes und der Geiſtlichkeit betrifft, welche ihr gleichgiltig ſchienen, behielt ſie die meiſten katholiſchen, indem ſie immer auf eine Ausgleichung der Gegenſätze, auf eine Reform, ohne Trennung von der römiſch=katholiſchen Kirche, hoffte. Nur wollte ſie jedenfalls die Einheit weder durch Aufgabe des wiedergewonnenen Evangeliums, noch durch die Gewaltmittel aufrechterhalten, welche ihr Bruder anwandte. Dieſen Grundſätzen gemäß befahl ſie in ihrem Königreich, daß die Rechtfertigung durch den Glauben an der Spitze der Lehre und allein gepredigt werde. In der Landesſprache wurde der Gottesdienſt gehalten und die Pſalmen geſungen; allerlei Mißbräuche in den Klöſtern wurden abgeſchafft und nur tugendhafte und evangeliſchgeſinnte Geiſtliche ernannt. Alle dieſe, in die Kirche von Béarn, durch M. verordneten und durch G. Rouſſel als Abt von Clairac und ſpäter als Biſchof von Oléron eingeführten, Verbeſſerungen bahnten den Weg zu der tiefer eingreifenden Reform, die ſpäter von Jeanne d'Albret durchgeführt wurde, und erklären deren ſchnellen Erfolg.

Ihr Land war ein Aſyl für die verfolgten Proteſtanten, denen ſie auch ſonſt in jeglicher Not behilflich war. So wie ſie ſchon früher den dem Scheiterhaufen zu Grenoble entronnenen Karl von Sainte-Marthe zu Alençon aufgenommen, und 1536 auf die Bitten des Straßburger Magiſtrats, die verfolgten Waldenſer der Provence der Milde ihres Bruders empfohlen hatte, ſo verwandte ſie ſich mehrmal für die der Ketzerei angeklagten Lefèvre d'Etaples, Ludwig de Berquin, Stefan Dolet, den Lyoner Buchdrucker, Andreas Melanchthon, einen evangeliſchen Prediger in der Guienne ꝛc.; den erſten und den letzten allein gelang es ihr den Krallen der römiſchen Prieſterſchaft zu entreißen. Im J. 1544 erſchienen zu Nérac zwei flüchtige Sektierer aus Flandern: Poques und Quintin. Da ſie von dem „inneren Lichte und der myſtiſchen Heiligkeit" redeten, wurden ſie von der Königin freundlich aufgenommen. Schon 1537 hatte ſie Butzer vor ſolchen gewarnt, die ihre eigenen Meinungen für Eingebungen des heiligen Geiſtes ausgeben, und ſie aufgefordert, nur wahrhaft evangeliſche, theologiſch gebildete Männer zu Predigern zu berufen. Bei ihrem myſtiſchen Hang vermochte ſie jedoch den ſchwärmeriſchen Reden dieſer Flämeng nicht zu widerſtehen. Calvin, der es erfuhr, und der dieſe Leute mit den Libertinern verwechſelte, ſchrieb ſofort ſeinen Traktat: „Contre la secte des Libertins qui se nomment spirituels" und einen anderen, der augenſcheinlich gegen M.s Umgebung gerichtet war: „Petit traité montrant que doit faire un homme fidèle cognoissant la vérité de l'Evangile, entre les Papistes." Dieſe Warnungen fanden bei der Königin kein günſtiges Gehör; ſie beklagte ſich über die Strenge des Reformators und ließ ihm ſelbſt einen Brief ſchreiben, worin ſie ihre Unzufriedenheit nicht verhehlte. Calvin entſchuldigte ſich durch einen ſchönen Brief (28. April 1545) an die Königin gerichtet: in dem er an ſeinem Urteil über die flämiſchen Schwärmer feſthielt; er erkannte aber „die warme Freundſchaft, welche M. der Gotteskirche bezeugte, an, und ermutigte ſie dem Herrn Jeſus und ſeinen Gliedern zu dienen, wie ſie bisher gethan hatte".

M. war übrigens an ihrem Hofe zu Nérac oder im Kloſter Tuſſon, wohin ſie ſich gerne in Zeiten der Trauer zurückzog, ein Muſter chriſtlicher Tugend und Frömmigkeit. Sie pflegte in jedem kritiſchen Umſtand einſam und lange zu beten und kam aus dieſen Stunden der Andacht getröſtet und gekräftigt heraus. Seit d'Albrets Tod (1544) beherrſchte ſie das Königreich Navarra mit Weisheit und Milde. An ihrer Tafel verſammelte ſie einheimiſche und fremde Gelehrte, unterhielt ſich mit ihnen über Litteratur, Medizin, Religion oder Philoſophie und pflegte beſonders gern Bibelſtellen ſich erklären zu laſſen. Aus dieſer Zeit ſtammen die meiſten ihrer geiſtlichen Dichtungen, welche teils unter dem Titel Marguerites de la Marguerite des princesses veröffentlicht wurden, teils ungedruckt auf der Nationalbibliothek zu Paris liegen.

Neben dieſen religiöſen Beſchäftigungen trieb M. auch andere weltlicherer Natur. In ihrer dichteriſchen Beſchaulichkeit vereinigte ſie gerne und arglos fröhliche Luſt mit den Betrachtungen und Übungen der Religion. Wir haben ſchon oben geſagt, wie ſie in Nérac und Mont de Marſan einige weltliche Komödien durch eine italieniſche Truppe aufführen ließ, und wie ſie den „Heptaméron des nouvelles" in Boccacios Manier verfaßte. Dies hat einigen Kritikern, z. B. Sainte Beruve und Paul Albert, Veranlaſſung gegeben M. als eine „Dilettantin der Reform" zu richten; Calvin hatte ſie ſchon eine „platoniſche Liebhaberin des Evangeliums genannt". Beide Urteile ſcheinen mir übertrieben. Man muß, um billig gegen M. zu ſein, dem Geſchmack ihrer Zeit Rechnung tragen; ſodann, wie K. Schmidt trefflich bemerkt hat, gedenke man, daß, wenn auch viele Erzählungen meiſt wirklich vorgefallener Liebesabenteuer unſittlich ſind, die Verfaſſerin ſtets durch die der Erzählung angehängte Moral ihre Leſer vor dem Laſter zu bewahren ſucht. Aus den Beiſpielen menſchlicher Schwachheit zieht ſie die Lehre, man ſolle ſich nie auf ſeine eigenen Kräfte verlaſſen, ſondern in allen Fällen den Beiſtand Gottes anrufen. „In Gott allein, ſagt ſie, iſt unſere Kraft."

Während Franz des I. letzter Krankheit begab ſich M. zu ihm, ihre Gegenwart ſchien ihn neu zu beleben; doch ſie war kaum nach Nérac zurückgekehrt, als ſie ſeinen, den 31. März

1547 erfolgten Tod erfuhr. 40 Tage lang beweinte ſie den innig geliebten Bruder im Kloſter Tuſſon. Heinrich II., der neue König, wollte zuerſt der ſtets der Ketzerei verdächtigen Prinzeſſin den Gehalt von 24000 Livres entziehen, den ihr Franz I. bewilligt hatte und den ſie meiſt zu Liebeswerken verwendete; gab aber das Vorhaben auf. M. hatte im Jahre 1538 zu Paris ein Waiſenhoſpital für Findlinge gegründet unter dem Namen Hospice des enfants de Dieu le père (volkstümlich: Les enfants rouges). Den 20. Oktober 1548 vermählte ſie, obgleich ungern, ihre 1528 zu Blois geborene, entſchieden proteſtantiſche Tochter Johanna v. Albret mit dem eiteln, unzuverläſſigen Anton v. Bourbon. Sie ſtarb nach langer Krankheit im Schloſſe Odos im 57. Lebensjahre; die Leichenfeier wurde in der Kirche von Leſcar begangen, wobei ihr Requetenmeiſter K. von Sainte-Marthe eine, von dankbarem Gefühl durchdrungene Lobrede hielt. Sie wurde durch einheimiſche und fremde Gelehrte und Dichter beweint und beſungen, und mit Recht. Denn wie Mary Robinſon (ſpäter Frau Düclaux) neulich von Margaretha ſchrieb: „Ohne ſie würde der edelſte Teil der Männer der Renaiſſance in Frankreich auf den Scheiterhaufen der Inquiſition untergegangen ſein. Sie ſicherte eine Zeit lang eine mäßige Gewiſſensfreiheit. Sie lehrte Achtung fürs Leben in einer Zeit, in der man nur die Meinungen in Acht nahm. Ihre ſtarke Vaterlandsliebe wurde während mehrerer Jahre die Schutzwehr gegen die Einfälle des ſpaniſchen Aberglaubens. Sie zeigte, daß Mitleid umfaſſender iſt als Überzeugung; Liebe ehrenvoller als Glaube. Durch ihre leidenſchaftliche Güte und Hochherzigkeit war ſie das Heil einer Nation.“

Werke: Le miroir de l'âme pécheresse, auquel elle recongnoist ses facultes et péchés, aussi les grâces et bénefices à elle faictes par Jésu Christ son espoux, Alençon 1531 in 4°; Paris 1533; Lyon 1538; Genf 1539; London 1548, in engliſcher Überſetzung von der jungen Prinzeſſin Eliſabeth. — Poésies et Dialogue entre Marguerite de France et defuncte Charlotte de France, Alençon 1533. — Les marguerites de la Marguerite des princesses, Lyon 1547, 2 Bde. — L'heptaméron des nouvelles de Marguerite, Paris 1559, in 4°, Bern 1783, 3. Bd mit Kupferſtichen von Freudenberg. Beſte Ausgabe d. F. Franck, Paris 1877, 4 Bde. Einige Gedichte wurden von A. Champollion in Poésies inédites de François I. (1847) herausgegeben. — Ihre Briefe finden ſich zerſtreut in Lettere di XIII huomini illustri Venetiae 1564; Wibel, Lebensbeſchreibung des Grafen S. von Hohenlohe, Frankfurt 1748; Génin, Lettres de Marguerite d'Angoulême, Paris 1841; A. Champollion, Captivité de François I, Paris 1842, und in Herminjards Correspondance des Reformateurs. **Bonet-Maury.**

Margarita (μαργαρίτις, margaritum), die Perle, bezeichnete in der griechiſchen Kirche das Gefäß, in welchem man die geweihte Hoſtie aufbewahrte, Margaritae aber hießen diejenigen Stückchen der geweihten Hoſtie, welche der Prieſter für die Kranken in einem beſonderen Gefäße aufhob. Sie wurden dann in den geſegneten Wein gelegt, mit einem Löffel aus demſelben genommen und den Kranken gereicht. Vgl. Du Cange, Gloss. Latin. T. V p. 279. **Neudecker †.**

Marheineke (bis 1823: Marheinecke), Philipp Konrad, geſt. 31. Mai 1846. — Kling in RE. 1. A. IX, 62; Wagenmann in RE. 2. A. IX, 307 und AdB XX, 338. — K. G. Bretſchneider, Theol. Syſteme von Schleiermacher, Marheineke, Haſe, Lpz. 1828 und Handbuch der Dogmatik, 4. A. I, 115—141; A. Weber, Le système dogmatique de Marheineke, Straßb. 1857. — Außer den die neuere Kirchen- und Dogmengeſchichte, ſowie die Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie behandelnden Werken vgl. Gaß, Geſchichte d. proteſt. Dogmatik IV, 485; A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Gotha 1867, S. 112; K. Roſenkranz, Kritiſche Erläuterungen des Hegelſchen Syſtems, Königsberg 1840, S. 260; K. L. Michelet, Entwickelungsgeſchichte der neueſten deutſchen Philoſophie, Berl. 1843, S. 370; O. Siebert, Geſch. d. neueren deutſchen Philoſophie, Gött. 1898, S. 53. — M.s theol. Vorleſungen. Hrsg. von Steph. Matthies und W. Vatke, 4 Bde, 1847—49.

Marheineke, Hauptvertreter des ſpekulativen Prinzipes nach der kirchlichen Seite, geboren in Hildesheim am 1. Mai 1780, ſtudierte nach Abſolvierung des Gymnasium Andreanum ſeit 1798 Theologie in Göttingen, wurde 1804 daſelbſt Repetent, 1805 auf Ammons Empfehlung außerordentlicher Profeſſor und zweiter Univerſitätsprediger in Erlangen, 1807 Profeſſor in Heidelberg, hier auch Mitarbeiter an den von Daub und Creuzer ſeit 1805 herausgegebenen „Studien“, 1811 in Berlin. Auf dem Katheder ſprach er mit einer hohenprieſterlichen Grandezza, wie ein Hierophant, daher der Kardinal oder Don Philipp geheißen. Auf der Kanzel der Dreifaltigkeitskirche (ſeit 1820) fehlte ihm, wie Schleiermacher berichtet, aller Beifall. Seine Predigten galten als durch pretiöſe Affektation und bombaſtiſche Phraſeologie entſtellt. Seinen Berliner Fakultätskollegen, beſonders Schleiermacher (deſſen „Reden“ ihn doch zum erſtenmal in ſeinem Leben mit aller Beſinnung religiös und fromm geſtimmt hatten), hat er manchen Ärger bereitet. Nicht bloß daß er bei allen wichtigeren Angelegenheiten von ihnen durch ein votum singulare ſich abſonderte, er hat ſie auch gelegentlich vor dem Miniſterium der mangelnden Wiſſenſchaftlichkeit beinzichtigt. Schleiermachers Gefühlsreligion nannte er eine traurige Einſeitigkeit, Neanders auf die ſpekulative Richtung ausgebrachtes Pereat erregte ſein Mitleid. Im Sinne ſeiner Zeit, wo in der Theologie, mit Ausnahme der Moral, alles mehr den Anblick ehrwürdiger Trümmer bot, begann er ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn mit moraliſchen Schriften (behandelnd die Geſchichte der chriſtlichen Moral im Mittelalter, im 17. und 18. Jahrhundert) und Predigten („Chriſtliche Predigten zur Belebung des Gefühls fürs Schöne und Heilige“, Erl. 1805), worauf er berufsgemäß zur Kirchengeſchichte überging, als Hiſtoriograph im Sinne Schellings zur Idee ſich erhebend. In die Geſchichte fällt das erſte Licht, wenn der ſchaffende Geiſt ſie an ſein d. i. an das Kauſalgeſetz bindet und damit der bloßen Herrſchaft des Stoffes und der Zeit ein Ende macht. Nur was ſich als Urſache und Wirkung verknüpfen läßt, wird aus der chaotiſchen Maſſe genommen, das übrige dem Archive der Zeit überlaſſen. Aus dem Geſichtspunkt, daß das Überſinnliche ſelbſt durch die That in das Sinnliche eingetreten und das Sinnliche zur Himmelsleiter geworden iſt, eröffnet ſich eine weite und herrliche Ausſicht über das Feld der Kirchengeſchichte, die als ein breiter vom Himmel ſich zur Erde herabſenkender Vorhang zu denken iſt, die eine Seite desſelben neu, die andere zum Judentum hingekehrt. Freundlicher als die mit philoſophiſchem Firniß überzogene „Univerſalkirchenhiſtorie“ (1806) wurde ſeine in Originalfarben gemalte „Geſchichte der teutſchen Reformation“ (1817, 2. A. 1831—34) aufgenommen. Der chriſtlichen Symbolik hat er zuerſt (in ſeiner unvollendet gebliebenen „Chriſtlichen Symbolik oder hiſtoriſch-kritiſchen und dogmatiſch-komparativen Darſtellung des katholiſchen, lutheriſchen, reformierten und ſocinianiſchen Lehrbegriffs“. Heidelberg 1810—13. Dazu: Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae graecae, minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes. Berolini 1812. Ed. II, 1825, Ed. III, 1830. „Chriſtliche Symbolik“. Vorleſungen, Berlin 1848, wieder abgedruckt in Reuters theologiſcher Klaſſikerbibliothek 1897) eine wiſſenſchaftliche Haltung und Organiſation gegeben, mit großer Unparteilichkeit über den konfeſſionellen Gegenſätzen waltend, zu ihrer Ausgleichung in Deutſchland proponierend: alle Männer müßten Proteſtanten, alle Frauen Katholiken werden. Die durch Reproduktion der göttlich erleuchteten Vernunft der heiligen Autoren bewirkte Identität mit der göttlichen Vernunft iſt das Prinzip des Proteſtantismus, an welchem die katholiſche Kirche durch den Grundſatz participiert, daß ſie allein unfehlbar über den einzig wahren Sinn der hl. Schrift entſcheiden kann. Luther ſelbſt hat an der göttlichen Eingebung der Gottesmänner, deren Schriften er überſetzte, teilgenommen. Durch ſeine Bibelüberſetzung hat ſich der Proteſtantismus als die wahre Religion der Deutſchen legitimiert („Über den religiöſen Wert der deutſchen Bibelüberſetzung Luthers“, Berl. 1815). Die Streitſchrift gegen Möhler (1833) bezeichnet als das Falſche am Katholicismus, daß er die ſubſtantielle Wahrheit, den hl. Geiſt in der Kirche aufgehen läßt in einer der Erſcheinungsformen der Kirche. Die Identifikation des Gedankens der Kirche ſelbſt mit ihrer Äußerlichkeit iſt auch der Vorwurf, welchen Marheineke in ſeiner, die feinen, ätheriſchen, faſt geſpenſterartigen Subſtanzen, an denen die Maſchinerie befeſtigt iſt, verſichtbarenden „Beleuchtung“ des Görresſchen Athanaſius (1838) erhebt. Görres hat ihn für einen Triarier (res ad Triarios rediit) geachtet, andere, weil er theologiſch, nicht hiſtoriſch geſtritten habe, nur für einen der velites (J. Görres, Die Triarier H. Leo, P. Marheineke, K. Bruno, Regensb. 1838; J. Ellendorf, Der erſte Triarier an Joſeph v. Görres, Eſſen 1839). — In ſeiner „Grundlegung der Homiletik“ (1811) fand er den feſten Punkt, von welchem aus die ſämtlichen homiletiſchen Vorſchriften hergeleitet werden können, in der ewigen Idee des Opfers. Opfern heißt, das vergängliche Scheinweſen dem ewigen Urweſen weihen, alſo die aller Religion Mittelpunkt bildende Idee der Verſöhnung vermitteln. Das Opfer iſt die Seele des Prieſtertums. Letzteres, als eigener Stand dem Gefühle erwachſen, daß nur ein reines Gemüt dem Opferaltar nahen dürfe, iſt von Chriſtus nicht aufgehoben, ſondern aus der Verſunkenheit in ſeiner idealen Wahrheit wieder hergeſtellt worden. Alle Chriſten ſollen, aufrichtend in ſich das überirdiſche Prieſtertum, das Opfer Chriſti geiſtig an ſich wiederholen. Die katholiſche Kirche hat die Opferidee ins Sinnliche zurückgeführt, den prieſterlichen Charakter nur ſcheinbar behauptet. Die evangeliſchen Geiſtlichen ſollen Prieſter ſein — gerade dadurch, daß ſie den prieſterlichen Zug aus ihrem Charakter verwiſchten, haben ſie alle Vorzüge eingebüßt —, ihr Geſchäft ein geiſtiger Opferakt; ſie ſollen, von der neuen Litteratur abſehend, an die Bibel und einen Kirchenvater (wie Auguſtin) ſich halten und, wenn ſie es anders über ſich erhalten können, ehelos bleiben. In ſeinen (anonymen) „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im proteſtantiſchen Deutſchland“ (1814), dem „Blatt vom grünen Baume des Lebens“, den „Worten voll That und Leben, für ein Leben der That geſchrieben“ (Zezſchwitz), macht er die Erneuerung des kirchlichen Lebens von einem neuen Glaubensbekenntnis abhängig. Das gemeinſame Leben in einem Glauben iſt nicht möglich, ohne dieſen Glauben in einer beſtimmten Art und Geſtalt zu haben. Es muß zum Dogma, zum Bekenntnis kommen. Wenn die Geiſtlichen nicht der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis ermangelten, würden ſie die Lehren von der Weſenseinheit Jeſu mit dem Vater, von der Einheit ſeiner Perſon in zwei Naturen von den Gegenſtänden ihrer Predigt unmöglich ausſchließen können. Die Leute wollen doch eigentlich von nichts anderem hören als vom Sohne Gottes. — Die theoſophiſchen Nebel, in die Marheineke in der Weiſe der ſpäteren Schellingianer gehüllt war, verſcheuchte der ſcharfe Wind der Hegelſchen Philoſophie. Er hat, wie der wegen ſeiner großen Verdienſte um die ſpekulative Theologie von ihm dankbar verehrte Daub (deſſen „philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen“ er im Verein mit Dittenberger 1838—44 herausgab) im Centrum der Schule ſtehend, als das eigentliche Weſen der Hegelſchen Philoſophie die Erkenntnis der Totalität der Beſtimmungen des Geiſtes, die Befreiung des Denkens von der Einſeitigkeit, ſeine Disziplinierung durch Unterwerfung unter die logiſche Notwendigkeit bezeichnet. Sie iſt nicht eine Philoſophie von beſonderem und beſtimmtem Prinzipe. Ihr Prinzip iſt, die Prinzipien aller Philoſophie zu enthalten. Sie hat die ganze Geſchichte der Philoſophie in ſich aufgenommen und konzentriert. Den Theologen vermag ſie in den Stand zu ſetzen, die Religion zu begreifen als das Wiſſen des göttlichen Weſens von ſich ſelbſt („Einleitung in die öffentlichen Vorleſungen über die Bedeutung der Hegelſchen Philoſophie in der chriſtlichen Theologie“, Berl. 1842. Hierdurch veranlaßt: J. J. Rohovsky, Unvereinbarkeit der Hegelſchen Wiſſenſchaft mit dem Chriſtentum und der chriſtlichen Theologie, Breslau 1842). Der wahre Gott iſt in ſeinem abſolutem Sein nicht verſchieden vom abſoluten Wiſſen. Da das wahrhaft Menſchliche auch das wahrhaft Göttliche iſt, ſo iſt jeder wahrhaft im Glauben lebende Menſch ein Zeugnis für die ewige Wahrheit, daß Gott Menſch geworden. Marheineke hat den preußiſchen Staat geprieſen, daß er den freien Gebrauch dieſer Philoſophie nicht geächtet, ſondern, wie es ſeiner würdig war, geachtet habe, im Staat überhaupt die erhabene Vermittelung erblickt zwiſchen der in der Vergangenheit wurzelnden, nur rückwärts ſchauenden Kirche und der alle Vergangenheit ſich vergegenwärtigenden, vorwärts der Zukunft zuſtrebenden Wiſſenſchaft. „Die Kirche iſt die Wahrheit des Staats, der Staat die Wirklichkeit der Kirche.“ Seine trinitariſch — die Trichotomie entſpricht der innerſten Natur des Begriffs — gegliederte „Chriſtliche Dogmatik“ (1819. Dazu: Lehrbuch des chriſtlichen Glaubens und Lebens für denkende Chriſten und zum Gebrauch in den oberen Klaſſen von Gymnaſien, Berl. 1823, 2. Aufl. 1836) iſt der Verſuch, die Vorſtellung, welche die äußere Form am Religionsinhalt iſt, zum Begriff, das Faktum des chriſtlichen Glaubens in den Gedanken, die traditionelle Wahrheit (den Glauben der Gemeinde) methodiſch zum ſpekulativen Wiſſen zu erheben, dadurch die Wahrheit zu einer gewußten, zu ſich ſelbſt gekommenen zu machen, den Zuſammenhang der Heilswahrheiten als einen notwendigen, nicht durch Menſchen und ihre Gedanken, ſondern durch Gott und ſeine Gedanken gemachten nachzuweiſen. Prinzip der Dogmatik iſt das unmittelbare, vom göttlichen Geiſt gewirkte Bewußtſein von Gott oder die ſich Gottes als ihres Urhebers, ihrer urſprünglichen Einheit mit der Idee bewußte, alle Geheimniſſe löſende Vernunft. Die Inſpiration allerdings hat aufgehört, nicht aber eine Spiration oder Irradiation des göttlichen Geiſtes. Der Strom der Offenbarung rauſcht durch alle Zeiten, das θεῖον durchdringt die ganze Weltgeſchichte. Das Göttliche außer uns kann nur als Wahrheit entgegentreten, wenn wir es auf die Einheit des Göttlichen in uns reduzieren. Die urſprüngliche Einheit der menſchlichen Vernunft mit dem Gottesbewußtſein, dieſes „Eingerücktſein des menſchlichen Denkens in das göttliche Denken“ iſt der Grundbeweis für Gottes Daſein. Gott ſelbſt iſt es, der ſich denkt in der menſchlichen Idee von ihm. Das menſchliche Wiſſen Gottes iſt das an ſich göttliche Wiſſen. Die Idee Gottes iſt aber von Gott ſelbſt nicht verſchieden. Die Idee Gottes iſt Gott ſelbſt. Die Religion, im unmittelbaren vernünftigen Bewußtſein ſich verkündigend, den Menſchen in ſeinem innerſten Leben mit dem Gegenſtande ſeines Glaubens verwickelnd, hat ſich hiſtoriſch in drei Stufen dargeſtellt: als Religion der Phantaſie und Meinung im Heidentum, als Religion der Reflexion und des Gedächtniſſes (der Reminiſcenz) im Judentum, als offenbare Religion oder Religion des Geiſtes im Chriſtentum. Das Grundgeheimnis aller Religionen und Zeitalter und ſelbſt der Natur, wenn auch plötzlich wieder durch den materiellen Qualm bloßer Mythen erſtickt, iſt die Trinität. Sie iſt göttliche Wahrheit, weil Gott ſelbſt ſich in uns als den dreieinigen, als das Weſen, das an ſich, aus ſich, für ſich beſteht, denkt. Gott als die in ſich ſelbſt noch ununterſchiedene Subſtanz, als causa sui iſt der Vater. Der ewige Exitus Gottes aus ſich ſelbſt, in der wahren Religion ſymboliſiert durch den Begriff der Zeugung, die innere Selbſtunterſcheidung von Subſtanz und Subjekt, das iſt der Sohn. Er iſt die ſichtbare Figur des unfigürlichen Gottes, die Reſplendescenz des Vaters, welcher ohne den Sohn ein finſter ängſtliches Weſen in ſich ſelbſt ſein würde. Kraft ſeines Weſens hat Gott ſich dazu beſtimmt, ein Menſch zu ſein. Die Idee der Gottheit iſt die Idee der Gottmenſchheit. Vom Gottmenſchen, in welchem die aufgehobene Ichheit als Abſolutheit, die aufgehobene Abſolutheit als Ichheit geſetzt iſt, hat die wahre, in ihrem Weſen ewige Religion ihren Anfang genommen. Das Sichoffenbaren des abſoluten Geiſtes in der Identität mit dem menſchlichen bildet den großen Unterſchied der chriſtlichen Religion von jeder anderen. Die Unterſchiede von Vater und Sohn gehen im hl. Geiſt in die Einheit zurück. Er iſt der Geiſt des Vaters und des Sohnes; was beiden gemeinſam, iſt er hypoſtatiſch. Der Satan, das Prinzip des Urböſen, ein von Gott geſchaffener Geiſt, iſt durch das Inſichreflektieren, durch das abſolute Inſichſeinwollen von Gott abgefallen. Seine Exiſtenz leugnen heißt annehmen, Chriſtus ſei in die Welt gekommen, die Werke eines leeren Hirngeſpinſtes zu zerſtören. Der Menſch, nicht imago Dei, ſondern ad imaginem Dei, iſt, durch den Satan verführt, in Sünde gefallen. Die Sünde iſt auch in der materiellen Natur durchgeſchlagen, hat alles verunehrt und vergiftet. Das Nichtige wurde das Wirkliche, die göttliche Welt zur Raumwelt und Zeitwelt, die Raumwelt zur Traumwelt, die Zeitwelt zur Leidwelt. In derſelben Weiſe wie die Lehre von der Dreiheit in der Einheit und von den beiden Naturen (unter Vorausſetzung der Irrealität der menſchlichen Natur) in einer Perſon hat Marheineke die kirchlichen Formeln von den beiden Ständen, von der auf die satisfactio vicaria gegründeten Verſöhnung, von der Präſenz des Leibes Chriſti im hl. Abendmahl (die ſinnlichen Elemente treten geweiht in die überſinnliche Einheit mit dem Gegenſtande, auf den ſie als Symbole hinweiſen), kurz alle Vorſtellungen des chriſtlichen Himmels und der Hölle als goldene Gefäße ewiger Wahrheiten gehandhabt. Auch war er der Meinung, daß in jedem Menſchen der Anlage nach alle Wunderkräfte Chriſti verborgen liegen, divinatoriſche und thaumaturgiſche, die Schranken des Raumes und der Zeit durchbrechende Kräfte. So meinte er das Alte in neue Formen gegoſſen und doch den urſprünglichen Sinn und Geiſt nicht verlaſſen zu haben. Das ſpekulative Denken iſt auch die wahre Schule der Sittlichkeit, es hat die rein geſchichtliche Methode und die bloß abſtrakte Form des Sollens abzuſtreifen und ſie als Momente in ſich aufzunehmen, demnach in der göttlich offenbarten Sittenlehre des Chriſtentums, die eine dem Menſchen nur gegebene iſt, das unendlich Vernünftige zu erkennen („Syſtem der theologiſchen Moral“, 1847). Seinen Zuhörern in der Dogmatik iſt es nicht immer wohl zu Mute geweſen. „Alles von oben herunter aus metaphyſiſcher Höhe, nirgends der Stoff durchdrungen, ein kolbiger, geſtiefelter Formalismus, eine klappernde Begriffsmühle, bei der Einem Hören und Sehen vergeht“ (Viſcher). Gerok meinte hinter der wohlgefügten Rüſtung Hegelſcher Kategorien, in welcher Marheineke klirrend einherſchritt, mehr trockenes Gebein als lebendiges Fleiſch und Blut zu gewahren. A. Schweizer berichtet: „Unglaublich trocken hat Marheineke ſeine Hegelſche Theologie diktiert, ſo daß ich es bei einmaligem Hoſpitieren bewenden ließ. Sie war ihm ſo ſehr die einzige wiſſenſchaftliche, daß wer Stipendien wollte, ſich in dieſen Kollegien zu zeigen hatte.“ Die Vermittelungstheologen, ſo ſehr ſein Streben, Glauben und Wiſſen zu verſöhnen, und das tiefere poſitive Element in ihm ſie anheimelte (Martenſen), fanden doch ſeine Orthodoxie affektiert (Tweſten), die wahre Einheit des Idealen und Realen unerreicht, weil die bibliſchen Thatſachen nur als Folie der ſpekulativen Idee dienten (Schöberlein). Auch Hengſtenberg war wenig erbaut von dem ſonderbaren Gemiſch aus dem theologiſchen Schulſyſtem und der Hegelſchen Philoſophie, die, an und für ſich verworren, in Marheinekes unklarem Kopf noch verworrener geworden. W. Menzel ſah im Berliner Althegelianismus ein bodenloſes Lügenſyſtem, in Marheineke einen Verteidiger des Antichriſtentums. De Valenti nannte ihn den widerlichen Affen eines gottvergeſſenen Selbſtanbeters. „Ja, Herr, neige deinen Himmel und fahre herab; taſte die Berge an, daß ſie rauchen; laß blitzen und zerſtreue ſie!“ („Das Kleeblatt der Wiſſenſchaft, Schleiermacher, Marheineke und de Wette“. Baſel 1844.) Dagegen bewunderten die Hegelianer den Koryphäen der theologiſchen Litteratur, als Dogmatiker tief ergreifend durch prieſterliche Weihe. Mit ihm ſei der neue, nun dauernde Tag der vernünftigen theologiſchen Wiſſenſchaft angebrochen. Wiſſen ſoll von jetzt an der Theologe ſo gut wie der Philoſoph die abſolute Wahrheit, weil es der abſoluten Wahrheit Natur iſt, gewußt zu werden, geglaubt geweſen zu ſein. Allerdings ſei, wennſchon er begriffen, daß der Inhalt des Glaubens tief ſpekulativ, die abſolute Wahrheit iſt, und der Objektivität ihr volles Recht gelaſſen, ſein Gedanke noch nicht der wahrhaft konkrete und allumfaſſende. Bei aller dankbar anzuerkennenden Bemühung, zu den Mitlautern des Buchſtabens die Selbſtlauter des Geiſtes zufügen, habe er doch nicht überall die Übereinſtimmung des Denkens mit dem Buchſtaben der Schrift und den kanoniſchen Beſtimmungen der Kirche erreicht. Der Rationalismus hatte ſeine „von allen kritiſchen Richterſtühlen Deutſchlands verdammte Dogmatik“ ein Dunſt- und Nebelgebäude genannt, ſeine Rechtgläubigkeit ein leeres Wort- und Formelſpiel, in welchem Quenſtedt und Hollaz ſich nicht wieder erkennen würden. Die Antwort hierauf erteilte die berühmte Vorrede zur zweiten Auflage ſeiner Dogmatik („Die Grundlinien der chriſtlichen Dogmatik als Wiſſenſchaft“, Berl. 1827). Der Rationalismus ſuche das Licht bei der Finſternis, das Leben bei den Toten; ſein abſtrakter Verſtand habe ſich gegen den ſubſtantiellen Inhalt gekehrt, ſeine Seichtigkeit nie etwas von den Freuden und Leiden des in ſeinem Begriff arbeitenden Geiſtes erfahren. Einem leeren Formalismus verfallen, ohne produktive Kraft, drehe er ſich ſeit dreißig Jahren in ſeiner unendlichen Inanität immer auf demſelben Punkt herum. — Die eintretende Spaltung der Hegelſchen Schule hatte Marheineke anfänglich als einen Beweis ihrer Energie, als ein Sich- in ſich-dirimieren auffaſſen wollen, wie ja auch das Chriſtentum durch Differenzierung ſich vertieft habe. Aber ſchon das die heilige Geſchichte von ihrem dogmatiſchen Gedankeninhalt evakuierende „Leben Jeſu“ von Strauß erpreßte ihm den Seufzer: „es ſteht ſchlimm mit uns, dieſen Schlag überwinden wir nicht.“ Als dann die Junghegelianer mit der Loſung: „Philoſophie oder Chriſtentum“ hervortraten, ihm ſelbſt theologiſche Halbheit und kritiſche Verſtocktheit vorwarfen und ſeiner Vermittelungswut das Dilemma entgegenſtellten: entweder den feſten Glaubenstritt Krummachers anzunehmen, oder ſich ganz auf die Seite der Philoſophie zu ſtellen, da hat er dieſe Äußerſten als vom unendlichen Inhalt der Idee Ab- und auf einzelne untergeordnete Momente im Ganzen der Entwickelung Zurückgefallene, als Trivialitäten und Excentricitäten eliminiert. Sein Gegenſatz gegen Strauß' Glaubenslehre, ausgeſprochen in ſeinem „Syſtem der chriſtlichen Dogmatik“ (1847), konnte bei der Identität des Ausgangspunktes, dem Denken in der Idee, kein prinzipieller ſein, ſondern nur in der Divergenz der gezogenen Konſequenzen hervortreten. Wenn bei Marheineke der ſpekulative Begriff und das kirchliche Dogma inhaltlich ſich decken, ſo ſtatuiert dagegen Strauß ein völlig negatives Verhältnis, wie der Wahrheit zur Unwahrheit, zwiſchen beiden. Die Straußſche Identifikation des Gottmenſchen mit der Menſchheit nennt Marheineke eine Verwechſelung der Peripherie mit dem Centrum, der Inkarnation des Logos mit der Inhabitation ſeines Geiſtes in allen Gläubigen. Nicht die Totalität, ſondern die Einzelheit, die Perſönlichkeit ſei die geeignetſte Form, die ganze Fülle der göttlichen Subſtanz in ſich aufzunehmen und ſich als Subjekt darzuſtellen. Chriſtus iſt nicht eine welthiſtoriſche Perſon neben anderen, ſondern der Mittelpunkt der Weltgeſchichte, als ſolcher der Einzige, in dem die Identität des göttlichen und menſchlichen Geiſtes prinzipiell für die Menſchheit geſetzt iſt. — Über Kant wie über Schelling war Marheinekes Urteil ein geteiltes. Er hat jenen als Zerſtörer aller Verſuche der Gotteserkenntnis auf dem einigen Wege des menſchlichen Verſtandes gerühmt, ſeine Aufrichtung eines neuen Götzen im Moralgeſetz und ſeine Nichtanerkennung einer menſchlichen Erkenntnis Gottes durch Gott als dem Chriſtentum feindlich ausgeſtellt. Er hat auf Schellings frühere Philoſophie, ſofern ſie das Wiſſen des Abſoluten und das Abſolute ſelbſt als das eine und ſelbige Abſolute nahm, als auf ein Großes zurückgeblickt und mit Wohlgefallen Stellen citiert, wo Schelling die Verbindung der ſpekulativen und hiſtoriſchen Konſtruktion des Chriſtentums fordert, insbeſondere von der Trinität ſagt, daß ſie, nicht ſpekulativ aufgefaßt, ohne Sinn ſei. Um ſo mehr verſtimmte ihn die nachmalige Vertauſchung dieſer Weſensphiloſophie mit gnoſtiſcher Exiſtenzphiloſophie. Das erſchien ihm als ein Verlaſſen des Standpunktes der Idee, nicht als ein Auf-, ſondern als ein Hinrichten der Vernunft. Schellings neue Theogonie ſei die Beſchreibung des menſchlichen Naturprozeſſes, der blindgeborene Gott, von welchem der wahre Gott herkommen ſoll, ein Moloch, dem gleich den jungen Hunden erſt mit der Zeit die Augen aufgehen, die Offenbarungsphiloſophie, weil ſie Begriff und Realität auseinander fallen läßt, eine nichts erklärende, ihr Urheber der unrechtgläubigſte Rechtgläubige unter den Philoſophen. „Wenn Theologen ſolcher Lehre Beifall ſchenken, ſo muß man ſagen, daß ſie nicht wiſſen, was chriſtliche Theologie ſei“ („Zur Kritik der Schellingſchen Offenbarungsphiloſophie“, Berl. 1643). — Marheineke, der einſtige Freund von Schmalz und Verdächtiger Schleiermachers, der im Namen der chriſtlichen Religion Reſignation auf eignes Denken („göttliche Wahrheit, nicht ſubjektive Meinung“; „die Weltweisheit nichts als Thorheit vor Gott“), Unterwerfung der Schriftauslegung unter den überlieferten ſubſtantiellen Glaubensinhalt gefordert hatte, und was die Kritik betrifft, (von Strauß) zu den Dickhäutern gerechnet worden war, iſt gegen Ende ſeines Lebens ein Vertreter der Freiheit oder doch gedankenvoller Frömmigkeit geworden. Die größte Schmach ſei der Religion angethan, wenn man ſich nicht auf ihren Standpunkt begeben könne, ohne der Vernunft zu entſagen, eine Verurteilung Chriſti, worin noch jetzt Herodes und Pilatus (Pietismus und Atheismus) einverſtanden ſind. Das wahrhafte Prinzip der evangeliſchen Kirche iſt: weil etwas an und für ſich wahr iſt, ſteht es auch in der Bibel; nicht umgekehrt: weil etwas in der Bibel ſteht, iſt es auch wahr. Er hat, Bruno Bauer (an deſſen „Zeitſchrift für ſpekulative Theologie“ er Mitarbeiter geweſen) in Schutz nehmend, den einen ſchlechten Theologen genannt, der es nur mit baren, blanken Wahrheiten zu thun haben wolle. „Es iſt die innerſte Natur der poſitiven Wahrheit, daß ſie, um zu ſich ſelbſt zu kommen, in der Wiſſenſchaft ſich durch alle ihre Negationen hindurchbewegt.“ So kam die mit blitzenden Pointen einſt niedergedonnerte neoteriſche Theologie wieder zu Ehren. Hanne konnte ihm ſeine Schrift vom „idealen Proteſtantismus“ (1845) widmen, als dem Theologen von tiefem Glauben und freier Wiſſenſchaft. **G. Frank.**

Maria, die Mutter des Herrn. — **I. Die bibliſche Überlieferung und die früheſten Anfänge des Marienkultus.** — 1. **Maria in der Bibel.** Die ältere Litteratur über Maria als Mutter der hl. Familie ſ. bei Haſe, L. Jeſu § 29. Vgl. die entſprechenden Abſchnitte in den „Leben Jeſu“ von B. Weiß (I, 201 ff.), Beyſchlag (I, 148 ff. und II, 42 ff.), K. v. Hofmann (Bibl. Geſch. Neuen Teſtaments, herausgeg. von W. Volck, 1883, S. 53 ff.), F. W. Farrer (Leben Jeſu, Deutſche Ausg., S. 74 f.); auch Lightfoot S. Pauls Ep. to the Galatians ^{4}, p. 247 ff.) und Theod. Zahn, Brüder und Vettern Jeſu (beſ. § 11: „Die Familie Jeſu nach den Geſchichtsbb. d. NTs.“) in d. Forſchungen z. Geſch. des NTl. Kanons, Bd VI, 1900. — Von kathol. Seite: Aloys Schäfer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift, bibl.-theol. Vorträge, Münſter 1888; 2. Aufl. 1900; O. Bardenhewer, Der Name Maria, Geſchichte und Deutung desſelben (Bibl. Studien Bd I, 1), Freiburg 1895.

2. **Maria in der älteſten patriſtiſchen Ueberlieferung.** — F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den erſten Jahrhunderten, Stuttgart 1881; 2. A. 1886 (kath. und teilweiſe unkritiſch); K. Benrath, Zur Geſchichte der Marienverehrung: ThStK 1886 (S. 1—28); F. Linſenmann, ThQS 1887 I u. II (Kritik Benraths vom kath. Standpunkt); G. Röſch, Aſtarte-Maria: ThStK 1888, S. 265—299; Bardenhewer a. a. O. (passim, beſ. auch S. 35—39 [polem. Ausführung gegenüber Röſch]); Zahn, Forſch. IV, beſ. S. 306 f. 330 f. 338 f.; Thom. Livius C. SS. R., Die allerſeligſte Jungfrau bei den Vätern der erſten Jahrhunderte, 2 Bde. Aus d. Engl. durch Phil. Prinz v. Aremberg und H. Dhom, Mainz 1901 (gelehrte, aber unkrit. ultramontane Tendenzſchrift); J. Richard (kath.), La maternité de Marie chez les Pères du II^e siècle, Lyon 1901.

3. **Maria in den NTl. Apokryphen.** — Ippol. Marracci, Apostoli Mariani, seu de singulari ss. Apostolorum in S. Mariam Deiparam V. pietate, Rom. 1643; Rud. Hofmann, Das Leben Jeſu nach den Apokryphen, Leipzig 1851 (S. 5 ff.); F. W. Genthe, Die Jungfrau Maria, ihre Evangelien und ihre Wunder, Halle 1852; K. Haſe, Geſchichte Jeſu, Leipzig 1876, S. 78—86; Lipſius, D. apokr. Apoſtelgeſchichten u. Apoſtellegenden, I (beſ. S. 366 f. 445 ff.), II (beſ. 235 f.) u. Ergänzungsh., S. 84 f. 216; Benrath, S. 28—33 und S. 51 f.; N. Bonwetſch, Die apokryphen Fragmente des Bartholomäus, Götting. Nachrichten 1897, S. 32 ff. — Vgl. noch: L. Fonck S. J., Das Grab der Gottesmutter (Stimmen aus Mar.-Laach 1897, S. 143 ff.); derſ., Bemerkungen z. d. ält. Nachr. über d. Mariengrab: ZkTh 1898; Joſ. Nirſchl, Das Grab der h. Jungfrau Maria, Mainz 1896; und: Das Haus und Grab der h. J. M.; neue Unterſſ., ebd. 1900; Frz. Diekamp, Hippolyt v. Theben, Münſter 1898, S. 88—96.

Der Name *Μαρία* oder *Μαριάμ* (wie er in den von Jeſu Mutter handelnden Stellen der Evangelien gewöhnlich lautet) iſt die griechiſche Form des hebräiſchen Namens מִרְיָם, welchen nach Exod 15, 20; Num 12, 1 (Mich 6, 4) die Schweſter Moſis und Aarons führte. Betreffs dieſes Namens, den die LXX mit *Μαριάμ*, Joſephus (De Bell. Jud. V, 4, 3 u. ö.) mit *Μαριάμμη* wiedergeben, wurden ſchon im Altertum mancherlei Deutungen verſucht. Philo De somn. II, 20 ſcheint *Μαριάμ* = *ἐλπίς* zu deuten (wobei er möglicherweiſe an מַרְאָה „Viſion, Geſicht“ dachte; doch vergleiche dem gegenüber Bardenhewer, S. 17 f.). Nach Rabbi Iſaak in Pesiktha rabbati würde der Name „Bitterkeit“ bedeuten (von מרר bitter ſein). Hieronymus im Liber interpret. nominum hebraicorum (zu Exod 15, 20) citiert die auch in alten griechiſchen Onomaſtika vorkommenden Deutungen: illuminatrix (*φωτίζουσα*), domina (*κυριεύουσα*, vgl. ſyr. mar) und amarum mare (*πικρὰ θάλασσα* oder auch *σμύρνα θαλάσσης*). Er bevorzugt jedoch ſeinerſeits (l. c., z. Mt 1, 16) die Wiedergabe des Namens mit stella maris oder vielmehr mit stilla maris (wie bei ihm wohl zu leſen iſt; ſ. Bardenh. S. 52 ff.). Unter den von neueren Monographen über den Gegenſtand verſuchten Deutungen treten namentlich hervor: „die Bittere“ oder „Widerſpenſtige“ (ſo zuerſt Simonis im Onomast. V. Ti., Halle 1741; vgl. Geſenius im hebr. Handwörterb. ꝛc) und: „die Wohlbeleibte“, d. h. Schöngeſtaltete, Prächtige (ſo Schegg, D. Ev. Matth., München 1856, S. 419; Fürſt im hebr. u. chald. Hdwb. 1857 f., dann Gildemeiſter im Rh. Muſ. f. Philol. 1865, S. 13). Eine überkünſtliche und wenig geſchmackvolle Kombination dieſer beiden Deutungen brachte A. Schäfer l. c. in Vorſchlag (die „Prächtige“ = „die geheilte oder begnadete Bittere“). Dagegen will Bardenh. bei dem Sinn „Die Prächtige“ ſtehen bleiben, unter vielfacher Zuſtimmung, beſonders von katholiſcher Seite. — Gleich dieſer etymologiſchen Frage gehört die genealogiſche, betreffend Marias Abſtammung, zu den viel umſtrittenen und immer nur mit annähernder Sicherheit zu löſenden Problemen. Beide Stammbäume Jeſu zu Anfang der evangeliſchen Geſchichte, der matthäiſche wie der lukaniſche, weiſen zunächſt nur Joſeph, Marias Gatten, nicht die letztere, als Nachkommen Davids nach; und zumal bei der lückenhaften Beſchaffenheit dieſer Geſchlechtsregiſter (vgl. d. Art. „Jeſus Chriſtus“ IX, 16, 22 ff.) läßt die Annahme, daß Marias Entſtammtſein aus Davids Hauſe ſeitens der Evangeliſten ohne weiteres vorausgeſetzt werde, ſich ſehr wohl verteidigen. Aber auch für ihr Herrühren aus prieſterlichem Geſchlecht, alſo aus dem Hauſe Levi, läßt ſich ein bibliſcher Anhaltspunkt gewinnen, beſtehend in der Bezeichnung Eliſabeths, der Frau des Prieſters Zacharias, als ihrer *συγγενίς* (Lc 1, 36; vgl. 1, 5). Neuerdings iſt Th. Zahn für dieſe levitiſche Abkunft der Mutter des Herrn nachdrücklich eingetreten, unter Verweiſung auch auf uralte patriſtiſche Zeugniſſe, wie Clem. R. 1. Cor. 32; Test. Sim. 7, Lev. 2, Dan 2, Gad 8 ꝛc., ſowie auf Auguſtins Verhandlung mit dem Manichäer Fauſtus (c. Faust. XXIII, 4); ſ. Forſch. ꝛc. VI, S. 328 ff. und vgl. den Nachtrag dazu: NkZ 1902, S. 19 ff. Darf dieſen und ähnlichen Angaben in der altkirchlichen Überlieferung, z. B. auch der bei Pſeudo-Euſtath. in Hexaëm. col. 772 M. (ſ. NkZ a. a. O.), einiges Gewicht beigelegt werden, ſo kann eine Doppelabſtammung Jeſu: aus dem davidiſchen Königshauſe durch ſeinen Pflegvater Joſeph und aus levitiſch-prieſterlichem Geſchlecht durch Maria, als einigermaßen wahrſcheinlich gelten. Gewiß freilich iſt ſie nicht; denn die *συγγένεια* zwiſchen Eliſabeth und Maria konnte leicht auf irgendwelcher Ehe zwiſchen einem prieſterlichen Vorfahren der erſteren mit einer Davididin beruhen (vgl. einerſeits Schanz z. Luk 1, 36, andererſeits Haußleiter, Probleme im Matthäustext, Güterſl. 1902, S. 14 f., wo die Möglichkeit einer Zuzählung Marias zur Ahnenreihe Jeſu, auch ohne Bezugnahme auf ihre Abkunft ſei es von Levi oder ſei es von David, darzuthun verſucht wird.

Leichter als jenes etymologiſche und dieſes genealogiſche Problem läßt auf Grund der bibliſchen Angaben die Frage nach dem Mutterverhältnis Marias zu Jeſu einerſeits und zu den „Brüdern des Herrn“ andererſeits ſich entſcheiden. Schon in der Bezeichnung Jeſu als ihres „Erſtgeborenen“ (Lc 2, 7) ſowie in der Angabe über ihr ſpäteres Verhältnis zu ihrem Gatten Joſeph (Mt 1, 25; vgl. 1, 13) liegt ein deutlicher Hinweis darauf, daß dieſe in den Evangg. und in AG 1, 14 als „Brüder“ Jeſu bezeichneten Perſonen Söhne Joſephs und Marias, alſo jüngere Geſchwiſter des Herrn waren. Dazu kommt, daß ſie ſtets als *ἀδελφοί*, nie als „Vettern“ oder „Anverwandte“ Jeſu bezeichnet werden und daß die Mutter, als deren Begleiter ſie wiederholt in der evangeliſchen Geſchichte auftreten (Mc 3, 31 u. Par., 6, 3 u. Par.; AG 1, 14) mit Maria der Mutter Jeſu zweifellos identiſch erſcheint. Wird damit die Vettern-Hypotheſe des Hieronymus (vgl. unten) als unhaltbar dargethan, ſo ſcheitert jene andere zur Wahrung ihrer ſteten Jungfräulichkeit ausgeſonnene Theorie, die den Joſeph ihr aus ſeiner erſten Ehe die *ἀδελφοὺς τ. κυρίου* als Stiefkinder zubringen läßt (die Halb- oder Stiefbrüder-Hypotheſe des Epiphanius, ſ. u.) an der Erwägung, daß Jeſus keinem ſeiner Jünger oder Anhänger als rechtmäßiger Meſſias und Davidsſohn gegolten haben würde, wenn er zu Joſeph im Verhältnis eines jüngeren Sohnes ſtand (vgl. Farrar, L. Jeſu, S. 74 f., ſowie Zahn, Forſch. a. a. O.; auch den Artikel „Jakobus im NT.“ (VIII, 574 ff.) und „Joſeph, Pflegvater Jeſu“ (IX, 362 ff.). Für den unbefangenen Leſer des Neuen Teſtaments bleibt lediglich die im kirchlichen Altertum durch Helvidius vertretene, aber ſeit Hieronymus und Ambroſius verketzerte Auffaſſung der Maria in Geltung, welche Jeſum von derſelben auf wunderbare Weiſe durch den hl. Geiſt, jene Geſchwiſter Jeſu aber von ihr als rechtmäßiger Mutter und als Gemahlin Joſephs geboren werden läßt. Beides ſteht auf Grund der neuteſtamentlichen Zeugniſſe feſt: das wirkliche Geſchwiſterverhältnis der ἀδελφοί und ἀδελφαὶ τοῦ κυρίου zu Jeſu, und die Jungfrauengeburt (partus virginalis) als der wunderbare Weg, auf welchem der Herr zum Sohne Marias und zum Bruder des Jakobus, Joſes, Judas und Simon wurde. Ja der letztere Thatbeſtand fußt auf noch beſtimmteren und offenkundigeren Schriftausſagen als jener erſtere. In Mt 1, 18—25 und Lc 1, 26—38; 2, 7—14 beſitzt die Kirche einen unanfechtbaren Rechtstitel für ihr Bekenntnis zu Jeſu Chriſti Empfangenſein vom hl. Geiſt und Geborenſein aus Maria der Jungfrau. Für die ebionitiſch-rationaliſtiſche Auffaſſung Jeſu als eines natürlich erzeugten Sohnes des Joſeph und der Maria bieten weder die evangeliſche Geſchichte noch die übrigen neuteſtamentlichen Quellen irgenwelche Anhaltspunkte dar. Daß Paulus in betreff des Eintritts des Sohnes Gottes ins irdiſche Daſein eine andere Vorſtellung gehegt haben ſollte als der Pauliner Lukas, läßt ſich mit nichts erweiſen, vielmehr muß die Heilsthatſache einer übernatürlichen Geburt desſelben auch ihm feſtgeſtanden haben. Es ergiebt ſich das deutlich genug aus Stellen wie 1 Ko 15, 47; 2 Ko 8, 9; Phi 2, 9 f. und vor allem aus Ga 4, 4; denn auf die naheliegende Frage, warum hier (in den Worten γενόμενον ἐκ γυναικός) nur der Mutter Jeſu Chriſti Erwähnung geſchehe, iſt doch wohl zu antworten: „Weil im Denken des Paulus neben dem himmliſchen Vater Jeſu für Joſeph als ſeinen Erzeuger kein Raum war“ (Zahn, D. apoſt. Glaubensbekenntnis, Leipzig 1893, S. 64 f.). Vgl. die durch den Apoſtolikumſtreit der 90er Jahre veranlaßten Schutzſchriften von Cremer, W. Schmidt, W. Becker ꝛc., beſonders G. Wohlenberg, Empfangen vom hl. Geiſt, Geboren von der Jungfrau Maria ꝛc., Leipzig 1893, ſowie aus neueſter Zeit R. Grützmacher, Die Davidsſohnſchaft Jeſu nach den Synoptikern, in d. Evang. KZ. 1901, Nr. 49 (nebſt dem Nachtrage ebd. 1902, Nr. 7).

So beſtimmt nach dem allem das kanoniſche Neue Teſtament ſein Zeugnis für eine übernatürliche Weiſe des Eintritts Jeſu in die irdiſche Geſchichte ablegt, ſo frei erſcheint es von jenen ausſchmückenden Zügen, womit die Legendenlitteratur der Folgezeit teils Jeſu eigene Geburt und Kindheit, teils die Geſchichte ſeiner Mutter vor wie nach ſeiner Geburt umgeben hat. Die evangeliſche Geſchichte bietet weder über die Herkunft oder die Jugendzeit der Maria irgendwelche Angaben, noch läßt ſie dieſelbe in den Berichten über Jeſu öffentliches Lehrwirken ſonderlich viel hervortreten. In der Darſtellung von Jeſu Jugendgeſchichte erſcheint ſie als reine Jungfrau voll kindlicher Unſchuld, Demut und Frömmigkeit. Bemerkenswert iſt, daß ſie das tiefe Wort ihres zwölfjährigen Sohnes (Lc 2, 49) ſo wenig als Joſeph verſteht. Zu Kana drängt ſie ihn in liebender Ungeduld zur Beſchleunigung der Offenbarung ſeiner Herrlichkeit und muß ſich darob von ihm ernſt zurechtweiſen laſſen (Jo 2, 1—12). Gegenüber der Bethätigung des Unglaubens ſeiner Brüder behauptet ſie mindeſtens eine paſſive Haltung und wird von ſeinem Tadel mitberührt (Mt 12, 46—50; Mc 3, 31—35; Lc 8, 19—23). Echt menſchlich und mütterlich zeigt ſie ſich unter dem Kreuze, und der Auftrag Jeſu an Johannes iſt ein Zeugnis ſeiner innigen Sohnesliebe und Verehrung für ſie (Jo 19, 25—27). Nach der Himmelfahrt erſcheint ſie als Gläubige im Kreiſe der Apoſtel (AG 1, 14), aber ohne irgendwelche bevorzugte oder gar beherrſchende Stellung. Das Neue Teſtament trägt alſo keine Schuld an der ungebührlichen Erhebung, welche ihr die ſpätere Kirche widmete. Auch die ehrenvollen Prädikate, die ihr Lc 1, 28 erteilt werden, entrücken ſie nicht der rein menſchlichen Sphäre der demütigen Gottesmagd und reich geſegneten Mutter. Im Gegenteil legt Jeſus ſelbſt Lc 11, 27. 28 gegen jede übertriebene Verehrung ſeiner Mutter berichtigende Verwahrung ein.

Das nächſte Intereſſe, welches zu ſolcher Erhebung leitete, war chriſtologiſcher Natur. Je reicher ſich die Herrlichkeit des Gottmenſchen in dem kirchlichen Bewußtſein entfaltete, deſto unwillkürlicher übertrug ſich die Ehrfurcht vor ihm auf ſeine Mutter, die durch ſeine Geburt ſeine Menſchwerdung vermittelt hatte, auf welcher doch ſein ganzes Erlöſungswerk ruht. So ſah man das Myſterium derſelben ſchon um die Mitte des 2. Jahrhunderts in der Geſchichte des Sündenfalls vorgebildet: Adam iſt der Typus Chriſti, Eva der Maria, der Baum des Ungehorſams der Typus des Holzes, an welchem Chriſtus das Werk des Gehorſams vollendet hat. Eva glaubte der Schlange und wurde die Urheberin des Fluches und des Todes, Maria glaubte der Botſchaft des Engels und wurde das Werkzeug des Heils und des Lebens (Juſtin, Dial. 100; Irenäus III, 22, § 4, V, 19, § 1; Tertullian, De carne Christi 7). Nur in dieſem Sinne nannte ſie Irenäus advocata virginis Evae (Überſetzung von συνήγορος), nicht in der Bedeutung von Fürbitterin, wie die katholiſche Kirche interpretiert. Später fand die abendländiſche Kirche in dem Ave den umgekehrten Namen der Eva, der Mutter der Lebendigen, und bezog die Stelle 1 Moſ 3, 15 nach der Verſion der Vulgata: ipsa tibi conteret caput, auf Maria.

Das zweite Moment, auf welchem die weitere Entwickelung beruht, liegt in der Überſchätzung des asketiſchen Lebens und insbeſondere der Eheloſigkeit, wie ſie ſeit dem 4. Jahrhundert beſonders durch das Mönchtum weiter verbreitet wurde. Maria wurde das Urbild der Virginität (vgl. Zahn, VI, 308 f. 336 f.). Noch Tertullian hatte unumwunden ausgeſprochen (de monogam. cap. 8): Christum virgo enixa est, semel nuptura, damit ſie als mater et virgo et univira offenbar werde. Noch Baſilius erkennt (hom. in Chr. generationem c. 5) an, daß der Wortlaut von Mt 1, 25 dieſe Auffaſſung begünſtige, aber er fand doch bereits darin einen Widerſpruch gegen das fromme Gefühl. Dagegen bekämpft bereits Epiphanius (haer. 78) die, welche behaupteten, Maria habe nach Jeſu Geburt mit Joſeph ehelichen Umgang gepflogen und andere Kinder geboren, unter dem Namen Antidikomarianiten als Ketzer (ſ. den Art., I, S. 584). Nach ihm kommt ihr das Prädikat πάρθενος unablösbar zu. Hieronymus bezeichnet auf die gleiche Behauptung hin den Helvidius (de perpetua virginitate b. Mariae) als Heroſtrat, der den Tempel des hl. Geiſtes, den jungfräulichen Mutterſchoß der Maria, zerſtöre. Der römiſche Biſchof Siricius beſtätigte um 392 das Urteil, welches wegen derſelben Anſicht die illyriſchen Biſchöfe gegen den Biſchof Bonoſus (ſ. d. Art. II, S. 558) gefällt hatten (ep. IX ad Anysium c. 3). Man ſetzte dieſer häretiſchen Meinung die Behauptung einer bloßen Scheinehe entgegen und erklärte die Brüder des Herrn entweder, wie Epiphanius, für Söhne des Joſeph aus früherer Ehe, oder wie Hieronymus, nach welchem auch Joſeph die Virginität ſtets bewahrt hat, für Vettern Jeſu und Söhne der Maria, Frau des Klopas und Schweſter ſeiner Mutter (c. Helvid. 11; zu Mt 13, 55, ꝛc.; vgl. Zahn, S. 320—325; Grützmacher, Hieronym. I, 291 ff.). Origenes (hom. in Luc. 6) motiviert dieſe Scheinehe bereits mit der Notwendigkeit, dem Fürſten dieſer Welt das Myſterium der jungfräulichen Geburt zu verheimlichen. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts gilt die Annahme, daß Joſeph und Maria ſich ehelicher Beiwohnung ſtets enthalten hätten, als allgemein bezeugte und einzig rechtgläubige (Pſeudo-Athanaſ. contr. Apollin. I, 4).

Noch Tertullian (de carne Christi c. 23) und Origenes (hom. 14 in Luc.) ſuchten den naturgeſetzlichen Vorgang der Geburt Jeſu durch die Annahme, daß durch dieſelbe der Mutterſchoß der Maria erſchloſſen worden ſei, zu wahren. Auch dieſe verſtändige ſchriftgemäße Anſchauung wurde ſeit dem 4. Jahrhundert verketzert. Wahrſcheinlich veranlaßte Jovinian, unter deſſen anſtößigen Behauptungen ſie ſich befand (Auguſtin, De haeresib. 82), die Kirchenlehrer ſeiner Zeit zur Antitheſe, daß Maria ſowohl vor als in und nach der Geburt Jungfrau geblieben ſei (ἀεὶ πάρθενος, semper virgo) und mithin clauso utero geboren habe. Man fand dies in dem Typus von dem öſtlichen Thore des Tempels angedeutet, welches nach Ez 44, 1—3 verſchloſſen bleiben mußte, weil durch dasſelbe Jehova hindurchgegangen ſei (Ambroſius, De institut. Virginis c. 8. Nr. 52; epist. ad Siricium Nr. 4. 5; Hieronymus, Adv. Pelagianos II, 4), und begründete das Wunderbare des Vorganges vornehmlich mit dem analogen Eingang des Auferſtandenen durch verſchloſſene Thüren bei ſeinen Jüngern (Gaudentius von Brescia, Sermo IX; Gregor der Große, Hom. in Ev. lib. II, 26). Während ferner noch Tertullian (de carn. Chr. c. 4) und ſelbſt Hieronymus (adv. Helvidium 18) zugaben, daß die Geburt Jeſu unter allen contumeliis naturae geſchehen ſei, bildete ſich allmählich die Vorſtellung aus, daß Maria ohne alle Wehen und Beläſtigung geboren habe (Joh. von Damaskus, De orthod. fide IV, 14). Es leuchtet ein, daß dadurch der Geburtsakt der Maria dem Boden der realen Natürlichkeit völlig entrückt und in die Sphäre nicht bloß des Wunders, ſondern geradezu des doketiſchen Scheines verſetzt wurde.

Dieſe Anſichten geſtalteten ſich zu Legenden in einer Reihe von apokryphiſchen Erzählungen, in denen die dürftigen Nachrichten über die Jugendgeſchichte Jeſu durch Dichtungen ergänzt wurden. Die wichtigſte iſt wohl das Protevangelium Jakobi (abgedruckt in dem Cod. apocryph. N. T. von Thilo, I, 159 und bei Tiſchendorf, Ev. apocrr., ed. 2 [1876], p. XII sq.), aus welchem einzelne Züge ſchon dem Juſtin und Tertullian bekannt waren, und das vielleicht bereits dem Origenes unter dem Namen des pſeudonymen Verfaſſers, wenn auch noch nicht in ſeinem jetzigen Umfange, vorlag. Nach demſelben flehten Joachim und Anna wegen der Schmach ihrer kinderloſen Ehe um Leibesſegen, und Anna (ſ. d. betr. Art. I, 552, 30 ff.) gelobte ihr Kind für den Fall ihrer Erhörung dem Herrn zum lebenslänglichen Dienſt. Maria wurde geboren, Anna weihte ihr Schlafgemach, jeder unreine Gegenſtand wurde von ihr ferne gehalten, reine Jungfrauen zu ihrer Pflege beſtimmt. Ein Jahr ſpäter ließ ſie der Vater durch Prieſter bei einem Gaſtmahle ſegnen. Nach zurückgelegtem dritten Jahre wurde ſie unter Fackelſchein zu dem Heiligtum geleitet und wuchs gleich einer Taube heran, die im Tempel niſtet: ihre Speiſe empfing ſie aus Engelshand. Als ſie zwölf Jahre alt war, wurden auf das Gebot eines Engels an den Prieſter Zacharias ſämtliche Witwer verſammelt und ihre Stäbe im Tempel geweiht; aus dem des Zimmermanns Joſeph kroch eine Taube und ſetzte ſich auf ſein Haupt, nach dieſem Zeichen wurde Maria ſeiner Obhut anvertraut und zog in ſein Haus. Mit ſechs anderen Jungfrauen aus Davids Geſchlecht an dem Weben des Tempelvorhangs beteiligt, empfing ſie die Verkündigung des Engels nach Lc 1. Über ihre Schwangerſchaft erſchrocken, wird Joſeph vom Engel im Traume belehrt. Infolge der Anklage des Schriftgelehrten Hannas vor dem Synedrium müſſen Joſeph und Maria ihre Unſchuld dadurch erhärten, daß ſie (nach 4 Moſ 5, 18 ff.) das fluchbringende Waſſer des Wehes trinken; das Gottesurteil entſcheidet zu ihren Gunſten. Darauf wandert Joſeph mit ſeinen Söhnen zur Schatzung nach Bethlehem, Maria begleitet ſie auf einem Eſel, in einer am Wege befindlichen Höhle erwartet ſie ihre Stunde; plötzlich lagert ſich eine Erſtarrung über die ganze Welt und hemmt ihre Bewegung, es harrt die ſichtbare und unſichtbare Welt in ängſtlichem Schweigen des großen Ereigniſſes. Joſeph ruft eine ihm begegnende Hebamme zur Hilfe; als dieſe der Höhle ſich nähert, hebt ſich die Wolke, die ſie umſchwebt, ein Lichtglanz bricht aus dem Innern, das Kind wird an den Brüſten der Mutter ſichtbar. Als darauf Salome, durch die Hebamme von dem Wunder unterrichtet, naht und es zweifelnd wagt, die Jungfrau zu unterſuchen, wird ihre Hand vom Feuer verbrannt, aber kaum hat ſie das Kind auf ihren Arm genommen, ſo iſt ſie wieder geheilt. Darauf die Erſcheinung der Magier und der bethlehemitiſche Kindermord, aber ſtatt der Flucht nach Ägypten die Bewahrung des Kindes durch Verſteckung in einer Krippe der Herberge, endlich die apokryphiſche Erzählung von der wunderbaren Rettung der Eliſabeth und des Täufers, ſowie der Ermordung des Prieſters Zacharias auf des Herodes Befehl. Obgleich die katholiſche Kirche ſchon im gelaſianiſchen Dekrete dieſe apokryphiſche Litteratur verworfen hat, ſind nichtsdeſtoweniger viele Züge daraus in die kirchliche Tradition übergegangen, ſo die Namen des Joachim und der Anna, die Erziehung der Maria im Tempel, die im Greiſenalter geſchloſſene Scheinehe des Joſeph (nach der Historia Josephi fabri lignarii in ſeinem 90. Jahre), die Entbindung der Jungfrau in einer Höhle. Jedenfalls ſind alle dieſe Darſtellungen der Jugendgeſchichte, der Verheiratung und der Geburt der Maria, von der Tendenz beherrſcht, den Glauben an ihre Virginität vor, in und nach dem Geburtsakte zu ſtützen und zu fördern. — Eine weitere Reihe apokrypher Legenden betrifft die ſpätere Lebenszeit Marias (ſeit Jeſu Himmelfahrt) und ihren Lebensausgang. Sie finden ſich in dem, etwa der Mitte des 4. Jahrhunderts entſtammenden Apokryphon De transitu Mariae aufgezeichnet (Tiſchendorf, Apocalypses apocryphae, Lips. 1866, p. 114 sq.; vgl. Lipſius, Apokr. Apoſtelgeſch. I, 13. 107. 192. 448 f., ſowie Diekamp a. a. O.), liegen jedoch in den verſchiedenen Hdſſ. desſelben in ſtark abweichender Faſſung vor. Nach den meiſten lateiniſchen Hdſſ. hätte Maria noch zwei Jahre über Chriſti Himmelfahrt hinaus im Kreis der Apoſtel gelebt, nach einigen ſogar 22, bezw. 24 Jahre, nach der ſahidiſchen Bearbeitung nur 15 Jahre. Der ſpäte Chronograph Hippolyt v. Theben (7. Jahrhundert) beſtimmt die Dauer ihres Zuſammenlebens mit den Apoſteln nach dem Heimgang Jeſu zum Vater auf 11, und die Geſamtdauer ihres Erdenlebens auf 59 Jahre. Von einer Überſiedelung der hl. Jungfrau mit ihrem Pflegſohn, dem Apoſtel Johannes (vgl. Jo 19, 25 f.) nach Epheſus weiß dieſer Chroniſt nichts; doch exiſtierte eine dahin lautende Überlieferung, nach welcher alſo Maria ihr Leben in Epheſus beſchloſſen hätte, bereits im 4. Jahrhundert (Epiph. haer. 78, 11, p. 511 Dindorf). Für Jeruſalem als ihren letzten Wohnort und Sterbeort ſcheinen andere alte Überlieferungen zu ſprechen, doch liegen entſcheidende Zeugniſſe aus dem Altertum weder für die eine noch für die andere dieſer Annahmen vor, ſo daß noch heute für jede derſelben gelehrte Plaidoyers verſucht werden können. Vgl. einerſeits Fonck als Verteidiger der dormitio Ephesina, andererſeits Nirſchl als Anwalt der dormitio Hierosolymitana, von welchen jener die Offenbarungen der Katharina Emmerich, dieſer die einer ſchon älteren Ekſtatiſchen, der Maria v. Agreda, anzuführen in der Lage iſt (ſ. über dieſe Kontroverſe auch Th. Zahn, Die Dormitio S. Virginis ꝛc., NkZ 1899, beſ. S. 409 ff. 419 ff.). — Wegen der Legende von Mariä Himmelfahrt ſ. unten (II, bei den Marienfeſten).

Trotz der verherrlichenden Züge, womit man ziemlich frühzeitig das Bild und die Geſchichte der Maria ausſtattete, war man bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts noch nicht geneigt, ihr einen Kult zu widmen oder gar Gebete an ſie zu richten. Maria, ſagt Epiphanius, werde in Ehren gehalten, aber nicht angerufen, dem Herrn allein gebührt Anrufung (προσκυνείσθω); darum habe Chriſtus ſie in Kana „Weib“ genannt, um jede ungebührliche Verehrung von ihr fern zu halten (haeres. 79, 4. 9). Trotz ihrer Heiligkeit entdeckte man an ihr manche Fehler. Während dem Tertullian die Apoſtel das Bild der Kirche waren, ſah er in den ungläubigen Brüdern Jeſu das Bild der Juden, in Maria der Synagoge; in dieſem Sinne faßt er den Ausſpruch Jeſu Lc 11, 27. 28 (de carn. Chr. 7). Origenes (hom. 17 in Luc.) und Baſilius der Große (ep. 260 ad Optim.) nahmen an, daß auch ſie ſich am Leiden Chriſti geärgert habe, ſonſt würde dieſer nicht für ihre Sünden geſtorben ſein. Darin meinen ſie das von Simeon ihr geweisſagte Schwert zu erkennen. Chryſoſtomus findet (hom. 21 in Joh.) in ihrem Benehmen zu Kana vorlaute und anmaßende Zudringlichkeit, in den Worten Mt 12, 48—50 die verdiente Strafe für die Eitelkeit, womit ſie vor dem Volke ihre mütterliche Auktorität zur Geltung bringen wollte. Daß die Quaest. et Respons. ad Orthodoxos (qu. 136) auf Ablehnung eben dieſer und ähnlicher Vorwürfe ausgehen und mit verfehlter Exegeſe den Worten der Rüge Jeſu wider ſeine Mutter ihren tadelnden Sinn zu benehmen, ja Marias Tugenden als die aller Weiber überſtrahlend darzuſtellen ſuchen, gehört mit zu den ernſtlichen Schwierigkeiten, welche der auf den Antiochener Diodor v. Tarſus als Verfaſſer des genannten Quäſtionenwerks ratenden Hypotheſe Harnacks entgegenſtehen (TU, N. F. VI, 1901; vgl. Jülicher, ThLZ 1902, Nr. 3).

II. Der Mariendienſt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert. — 1. Die Mariologie der ſpäteren Väter (bis ca. 700); Benrath, l. c., S. 33—65; Röſch, ThStK 1888, S. 278 ff.; F. A. v. Lehner l. c.; Harnack, Lehrb. der Dogmengeſch. II^2, 450 f. Vgl. L. Jacobi in ZKG V (1882), S. 246 f. und Krumbacher, Byz. Lit.^{2}, 666 f.

2. Der Marienkultus im Bilderſtreit. Benrath, S. 49 f., S. 88—94; J. Langen, Joh. v. Damaskus, Gotha 1876, S. 218 ff. 286—289; Schwarzloſe, Der Bilderſtreit ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart und Freiheit, Gotha 1890, S. 201 ff.; Pitra, Analecta Spicilegio Solesmensi parata, t. I (Paris. 1876), p. XLIII; J. L. Jacobi, Zur Geſchichte des griech Kirchenlieds, ZKG V (1882), S. 247; Krumbacher, Geſch. der byzantin. Lit.^{2}, S. 666; G. A. Schneider, Der h. Theodor v. Studion ꝛc., Münſter 1900, S. 6. 97 f. 107.

3. Die älteren Marienfeſte. Jak. Gretſer, De festis Christianorum ll. II, Jngolſtadt 1612 (c. Auctario); Jppol. Marracci, Pontifices maximi Mariani, Rom. 1642; L. Thomaſſin, Hist. des fêtes, Par. 1683; Prosper Lambertini (Benedict XIV.), Commentarii de Jesu Christi Matrisque eius festis etc., ex ital. in lat. serm. vertit J. A. de Gracomellis, Patav. 1752 in fol., nov. ed. 1766; Nickel, Die hl. Zeiten und Feſte nach ihrer Geſchichte und Feier in der kath. Kirche, Mainz 1825 ff.; E. Vacandard, Les origines de la fête de la Conception dans les diocèses de Rouen et en Angleterre, RQS. 1897; F. X. Kraus, Real-Encykl. der chriſtl. Altertümer, Art. „Feſte“ (I, 495 f.); Schrod, Art. „Marienfeſte“ in KKl.^{2}, VIII.

Von proteſt. Autoren: Rud. Hospinian, Festa Christianorum, h. e. de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum lib. unus, Tigur. 1593 fol. (Genev. 1669. 1674); Joh. Andr. Schmid (Prof. in Helmſtädt, † 1726), Prolusiones Marianae etc., Helmſtädt 1712—1719 (Prolus. I—X); Auguſti, Handb. der chriſtl. Archäologie, I (Leipzig 1836), S. 559—565; Benrath, ThStK 1886, S. 66—73.

4. Mariologie und Marienkult im Mittelalter. Th. Eſſer, Geſchichte des engl. Grußes, HJG V [1884], S. 88—116); A. Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutſchen Litteratur und lat. Hymnenpoeſie des Mittelalters, Linz 1893; O. Bardenhewer, Der Name Maria ꝛc., S. 80—120; Steph. Beiſſel, S. J., Die Verehrung Unſerer l. Frauen in Deutſchland während des Mittelalters, Freiburg 1896; F. Kaulen, Artikel „Marienlegenden“ im KKL^2, VIII, 831—846.

Von proteſt. Autoren: J. Kloeden, Geſch. der Marienverehrung, beſonders in den letzten Jahrhunderten des MAs, in der Mark Brandenburg und der Lauſitz, Berlin 1840; Ed. Preuß, Die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargeſtellt, Berlin 1865 (vgl. unten III); Benrath, ThStK 1886, S. 197—267; Harnack, Dogmengeſch. III^3, 285 f. 584—588.

5. Monographiſches über die Mariologie einzelner Theologen. B. Hänsler, O. Cist., De Mariae plenitudine gratiae secundum S. Bernardum Abbatem et Eccl. Doctorem, Freiburg 1901; R. Rocholl, Rupert v. Deutz; Beitrag z. Geſch. der Kirche im 12. Jahrhundert, Gütersloh 1886, S. 141—147; Aloys Meiſter, Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Cäſarius von Heiſterbach, herausgeg., Rom 1901 (= Suppl. XIII der Röm. QS); M. Weiß, Die kleineren mariologiſchen Schriften des ſel. Albertus Magnus (I. Mariale; II. Compendium super Ave Maria), Paris 1898; F. Morgott, Die Mariologie des h. Thomas v. Aquino, Freiburg 1878. (Gegen denſ. Knittel, ThQS 1879, III, 355—401.)

Die ſchon im 5. Jahrhundert mächtig auſwuchernde Verehrung der Maria mag zum Teil darin ihre Erklärung finden, daß ſeit Konſtantin die Heiden ſich maſſenhaft in die Kirche drängten und ihre gewohnten Vorſtellungen mit den chriſtlichen Lehren vermiſchten. Die heidniſchen Kulte, durchaus auf dem Boden der Naturreligion erwachſen und darin vorzugsweiſe das Phänomen der Zeugung betonend, ſtellten die apotheoſierten Naturkräfte durchgängig in dem polaren Gegenſatze der Geſchlechter dar. Eine ähnliche Erſcheinung zeigt ſich in den Syzygien der Gnoſtiker. Wie leicht ließ ſich nun dieſe Anſchauung im Chriſtentum zur Vorſtellung von der Mitwirkung eines weltlichen Prinzipes bei der Erlöſung ausbilden und wer wäre dazu verwendbarer geweſen, als Maria, die ſchon den älteſten Vätern der Antitypus der Eva, wie Chriſtus des Adam war. Wirklich beſtreitet Epiphanius (haeres. 79) die Kollyridianerinnen, eine Sekte ſchwärmeriſcher Weiber, die ſich Prieſterinnen der Maria nannten und an einem ihr geweihten Feſttage Brotkuchen in Prozeſſion herumfuhren, ſie ihr zum Opfer brachten und dann gemeinſam verzehrten — Gebräuche, wie ſie in den Thesmophorien und in dem von Jeremias (7, 18; 44, 59) beſchriebenen Kultus der kanaanitiſchen „Königin des Himmels“ üblich waren. Epiphanius erklärt ihnen entrüſtet, daß Maria keine Göttin ſei. Vgl. Röſch, ThStK 1888, S. 278 f., der jene Brotkuchen als Phallusſinnbilder deutet und die von den Kollyridianerinnen verehrte Maria als identiſch mit der arabiſch-phönikiſchen Aſtarte betrachtet — unter ſcharfem Widerſpruch Bardenhewers (vgl. oben d. Lit. I, 2).

Der wichtigſte Wendepunkt in der Entwickelung der Marienverehrung iſt der neſtorianiſche Streit. Obgleich weſentlich von chriſtologiſchem Intereſſe ausgehend, begann er dennoch mit der entgegengeſetzten Folgerung, welche die beiden ſtreitenden Parteien, die alexandriniſche und die antiocheniſche Schule, aus ihrer differenten Anſicht von dem Verhältniſſe der beiden Naturen in Chriſto zu einander und von der Übertragbarkeit der göttlichen Prädikate auf die menſchliche Natur zogen: nämlich mit der Frage, ob Maria Gottesmutter (*θεοτόκος*) oder nur Chriſtusmutter (*Χριστοτόκος*) genannt werden dürfe. Das Recht der erſten Bezeichnung ſiegte, ihr Beſtreiter, Neſtorius, wurde auf der ökumeniſchen Synode zu Epheſus 431 verdammt. Die Bedeutung dieſer Entſcheidung bewies der Enthuſiasmus, womit Epheſus die ſiegreichen Väter bei ihrer Rückkehr aus der Sitzung begrüßte: unter Fackelſchein, von Weihrauch umduftet, wurden ſie am Abend in ihre Wohnungen geleitet, alle Häuſer waren erleuchtet. Der Verteidiger der Gottesgebärerin, Cyrill von Alexandria, verkündigt ſie in öffentlicher Predigt zu Epheſus als die Jungfrau und Mutter, durch welche die Dreieinigkeit verherrlicht, das Kreuz des Heilandes erhöht worden, die Engel triumphieren, die Teufel vertrieben, der Verſucher überwunden, die Menſchheit zum Himmel erhoben iſt. Der Gegner und ſpätere Nachfolger des Neſtorius auf dem Biſchofsſtuhl zu Konſtantinopel, der Presbyter Proklus, nennt ſie in ſeiner Homilie De laudibus St. Mariae: „die wahrhaftige Wolke, auf welcher Gott, der über dem Cherubim Thronende, fährt, die einzige Brücke Gottes zu den Menſchen, den beſeelten Strauch, den das Feuer nicht verzehrt, den Webeſtuhl der Menſchwerdung“ (MSG XLV, col. 679 sq.; vgl. v. Lehner², 213—217).

Von jetzt an wurde ihre Verehrung allgemein und mit jedem Jahrhundert überſchwenglicher. Bereits war durch die Verehrung der Märtyrer dazu der Weg bereitet. Schon Hieronymus hatte dieſen Teilnahme an der Ubiquität des Lammes zugeſchrieben; Gregor von Nyſſa hatte ſie in ſeinen Homilien als gegenwärtig angeredet und ſie um ihre Fürſprache gebeten. Jetzt trat Maria an die Spitze der Märtyrer als Königin des himmliſchen Chors. Die Gebete an ſie wurden allgemeine Sitte. Juſtinian erflehte in einem Geſetz (Lib. I, Cod. tit. 27 de offic. diaet. Afric. I, 1) ihre Fürſprache um Herſtellung des römiſchen Reichs. Der Feldherr Narſes erwartet von ihr die Offenbarung der Zeit und Stunde zum Angriff (Evagrius H. E. IV, 24). Kirchen wurden ihr geweiht, Altäre errichtet, Bilder aufgeſtellt. Bonifatius IV. ließ ſich vom Kaiſer Phokas das Pantheon des Agrippa übergeben, entfernte daraus die Standbilder der heidniſchen Gottheiten und weihte es 608 der Maria ad martyres. Der chriſtliche Olymp hatte die alte Götterwelt verdrängt. Trotz des chalcedoniſchen Dogmas war das Menſchliche in Chriſto für das Bewußtſein des katholiſchen Volkes von dem Göttlichen abſorbiert worden, wurde er nur als Gott vorgeſtellt, verehrt, angebetet. Man bedurfte einer weiteren menſchlichen Vermittlung, durch welche die göttliche Majeſtät zugänglich und die Strenge des Richters für den Gnadeſuchenden gemildert wurde: kein Heiliger konnte ſie wirkſamer übernehmen, als die gebenedeite Mutter. Aus einer Begnadigten wurde ſie die Gnadenreiche, die Gnadenſpenderin, mit einer Milde, wie man ſie ſelbſt Chriſto nicht zutraute. Laut ertönte ihr Ruhm von den Kanzeln und in den kirchlichen Hymnen (ſ. Pitra, Jacobi und

Krumbacher a. a. O.). Johann von Damaskus (um 750) nennt ſie in einer Homilie die einzige Königin unter den Königinnen, der der Sohn die ganze Schöpfung unterworfen hat, daß dieſe durch ſie bewahrt werde (Langen, S. 218). Die Verehrung für ſie wurde noch geſteigert durch die Wunder, die man von ihr erzählte. Gregor von Tours (573 bis 595) will wiſſen, daß ſie in einem ihr geweihten Kloſter zu Jeruſalem in einer Nacht alle Scheunen mit Korn gefüllt, er ſelbſt will mit Reliquien von ihr eine Feuersbrunſt beſchworen haben (De glor. martyr. I, 11). Im 9. Jahrhundert berichtet der Biograph des Johann von Damaskus, Johann Juvenilis, als der Chalif Abdalmelek jenem im Zorn die Hand hatte abhauen laſſen, ſei ſie durch die Hilfe der Jungfrau auf ſein Gebet im Schlafe ihm wieder angewachſen (Langen, S. 16).

Auch der Bilderſtreit hat nur dazu gedient, ihre Verehrung feſter zu begründen und weiter zu verbreiten. Selbſt die bilderfeindliche Synode von Konſtantinopel empfahl 754 ihre Fürbitte, weil ſie freieren Zugang zu dem von ihr geborenen Gott habe (Mansi XIII, 345; Anath. XI). Die bilderfreundliche Synode von Nicäa aber erklärte im Jahre 787 (Mansi p. 377), die dem Bilde gewidmete Ehrenbezeigung ſteige zum Urbild hinan; wer jenes anrufe (ὁ προσκυνῶν), rufe in ihm dieſes an. Für die Bereicherung der Liturgie mit Geſängen zum Lob der h. Jungfrau (ſ. g. Θεοτόκια und Σταυροθεοτόκια) wirkten eifrig Theodorus Studita und ſeine Schüler, unter welchen der Hymnograph Joſeph († ca. 883) in üppiger Glut ſeiner Schilderungen und ſchwülſtiger Häufung der Epitheta alle übertraf (Krumbacher^2, 676 f.; Benrath, S. 92 f.). Bald wurden die Marienbilder in Kirchen, Häuſern und auf Wegen immer häufiger, man zündete vor ihnen Lichter an, beräucherte ſie, betete vor ihnen. Wer ſich dem Kloſter widmete, ließ ſeine abgeſchnittenen Haare gleichſam in ihren Schoß fallen. Es bildete ſich allmählich eine Tradition über ihre Geſtalt und ihr Ausſehen. Nach dem Mönch und Presbyter Epiphanius (bei Nicephorus Calliſti h. eccl. II, 23) ſoll ſie mittlerer Statur, bräunlicher Farbe, ovalen Geſichtes, ſchmaler und länglicher Handbildung geweſen ſein. Als das berühmteſte Bild galt das angeblich von Lukas gemalte; es exiſtierte in mehreren Exemplaren, deren jedes ſeine eigene Tradition hat. Andere in Italien und Spanien ſollten ſogar von Engeln gemalt ſein u. ſ. f. (vgl. unten IV).

Mit beſonderer Vorliebe mußte der Marienkult von den germaniſchen Völkern aufgenommen werden. In dem altgermaniſchen Charakter lag eine zarte Scheu vor der weiblichen Natur, in der man ein Höheres, Reines und Heiliges ahnte (das sanctum et providum bei Tacitus, Germ. 8). Aus dieſer Verehrung erwuchs jener romantiſche Frauendienſt des Mittelalters, der unmittelbar neben dem Gottes- und Herrndienſt ſeine Stelle fand und mit ihnen die Kreiſe bildete, in denen das fröhliche Rittertum und der Minnenſang ſich bewegten. Was war natürlicher, als daß Maria den chriſtlich germaniſchen und romaniſchen Völkern das Ideal der in Gott verklärten Weiblichkeit wurde und daß man ihr Bild mit aller Hoheit, Anmut, Milde, Schönheit, Demut und Reinheit ausſtattete, welche man an den Edelſten ihres Geſchlechtes zu bewundern gewohnt war? Die ganze Galanterie des Rittertums miſchte ſich in den Mariendienſt, ſelbſt der Name: unſere Frau (frowe, Herrin, die angebetete Geliebte des Ritters im Unterſchiede von wîp, Ehefrau) oder notre dame iſt daher entlehnt. Zugleich trat der ethniſierende Zug mit aller Stärke hervor: Maria, die Himmelskönigin, wurde immer mehr der menſchlichen Sphäre enthoben. Hoch über allem Geſchaffenen, ſelbſt über den Engeln, die ſie verherrlichen, thront ſie neben Gott und partizipiert an ſeiner Gewalt und Weltregierung.

Ildefons von Toledo († 667) bewies noch einmal die beſtändige Virginität der Jungfrau gegen die längſt dahingegangenen Jovinian und Helvidius ſowie gegen die Juden mit den Argumenten des Ambroſius und Hieronymus, die er nochmals in ſeiner Schrift De illibata b. Virginis virginitate adv. tres infideles (MSL col. 53—110; vgl. Benrath, S. 53 ff.) zuſammenſtellte. Ratramnus (ſ. den Art.) beſtritt um 845 Gegner, die behaupteten, Jeſus habe auf anderem als dem gewöhnlichen, auf einem unbekannten Weg den Mutterſchoß der Jungfrau verlaſſen (vgl. Joh. Damasc. de orth. fid. IV, 14) und trat für die Wahrhaftigkeit ſeiner menſchlichen Geburt ein. Paſchaſius Radbert dagegen leugnete, daß Maria nach dem gewöhnlichen Naturgeſetz geboren habe. Viele ſtimmten darin überein, daß die Geburt vulva clausa erfolgt ſei und beriefen ſich dafür gleichfalls auf den Durchgang des Auferſtandenen durch die verſchloſſene Thüre (J. Bach, Dogmengeſchichte des MA.s, I, S. 152 ff.; Harnack III, 285 f.).

Eine noch glanzvollere Periode für die Mariaverehrung eröffnet ſich mit dem 11. Jahrhundert. Peter Damiani preiſt Maria als die vollendete Kreatur, er nennt ſie deificata, kein Ding ſei ihr unmöglich, Verzweifelnde richte ſie zur Hoffnung der Seligkeit auf. Sie tritt vor den Altar der Verſöhnung nicht als Magd, ſondern als Herrin, befehlend, nicht bittend (Serm. I, de nativit.). Sie iſt das goldene Bett, auf dem Gott, ermüdet von der Menſchen und Engel Treiben, ſich zur Ruhe niederlegt. In wahrhafter Ekſtaſe ſchaut er die Vorbereitungen zur Verkündigung: die vernünftige Kreatur fällt, der Allmächtige birgt ſchweigend ſeine Verlegenheit, endlich wird Maria geboren und reift zu ſolchem Zauber der Schönheit, daß Gott, in Liebe entbrannt, das hohe Lied zu ihrem Preiſe ſingt; er verſammelt die Engel und verkündet ihnen ſeinen Ratſchluß, daß, wie durch ihn alles geſchaffen worden ſei, ſo auch durch ſie alles erneuert werden ſoll. Dieſer Ratſchluß wird in Schrift gefaßt und dem Gabriel übergeben u. ſ. w. (Serm. IX de annunc.). Bernhard von Clairvaux predigt (Serm. II in Pentec. c. 4): Auf Maria ſehen die Bewohner des Himmels, wie der Hölle, jene, um wiederhergeſtellt, dieſe, um erlöſet zu werden; in ihr finden die Engel ihre Luſt, die Gerechten Gnade, die Sünder Vergebung in Ewigkeit. Er fragt ſeine Zuhörer (Serm. in nativit. c. 4): „Fürchteſt du in dem Sohne die göttliche Majeſtät? Willſt du einen Fürſprecher (advocatum) auch vor ihm haben? Nimm deine Zuflucht zu Maria, rein iſt in ihr die Menſchheit, es wird die Mutter der Sohn, den Sohn der Vater erhören“ (ſ. überhaupt Hänsler, l. c.). Abt Ruprecht von Deutz, der in ſeiner Auslegung des Hohenliedes durchgängig die Beziehung desſelben auf Maria feſthält, findet in den Gewürzbergen (8, 14) die Heiligen angedeutet, in Maria ſieht er den Berg aller Berge, die Heilige aller Heiligen, von der der Pſalmiſt geſungen: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hilfe kommt“ (Rocholl a. a. O.). Bonaventura (Serm. de B. Virg.) nennt ſie den Fels, der in dem Leiden des Herrn allein nicht wankte und auf den er darum ſeine Kirche gebaut hat. Thomas v. Aquin (Serm. in die Purificat. V. Mar.) deutet die ſieben Säulen der Weisheit in Spr. Sal. 9, 1 auf ſieben Tugenden der Maria; in ſeiner Summa (P. III, qu. 29, a. 1) preiſt er ſie als das Bild der geſamten Kirche, welche gleichfalls Jungfrau und Einem Manne, nämlich Chriſto, verlobt und angetraut ſei. Berthold v. Regensburg mahnt aufs angelegentlichſte und immer wiederholt zur Anrufung der h. Gottesmutter, die zwar demütig iſt gleich dem milden Lichte des Monds, aber die große Verſöhnerin der ganzen Chriſtenheit (ein suonerin aller kristenliute) „deren Bitten und Rufen mehr hilft denn das aller anderen Heiligen zuſammen“ (vgl. Stromberger, Berth. v. Regensburg, Gütersloh 1877, S. 174 ff.). — Ihren Höhepunkt erklimmen die Leiſtungen dieſer panegyriſchen Marien-Homiletik in dem Mariale des Mailänder Franziskaners Bernardinus de Buſtis († ca. 1500), einer Muſterſammlung von Predigten über die h. Jungfrau für alle Sonn- und Feſttage des kirchlichen Jahreslaufs. In der letzten dieſer 63 Prunkreden wird dieſelbe angeredet: „O redemptrix universi! O mutatrix cursus naturalis! O recuperatrix perditi orbis! O renovatrix humanae naturae! O mediatrix Dei et hominum! O fundamentum nostrae fidei! O scala, per quam in coelum ascenditur! O regina et imperatrix universi orbis! Defende nos a malignis spiritibus!“

Dieſe Romantik der Prediger teilten die Minneſänger; ſelbſt ein Walther von der Vogelweide und ein Konrad von Würzburg wetteiferten in ihrem Preis. In ihrem Sang wird die Herrlichkeit Chriſti von dem Glanze verdunkelt, der die Himmelskaiſerin ſtrahlend umfließt. „Gras und Laub, Regentropfen und Sterne, wenn jedem eine Zunge geliehen würde, könnten doch ihr Lob nicht ausſprechen; ſie heißt Maria, weil ſich alle Güte in ihr vereinigt, wie das Meer alle Flüſſe in ſich aufnimmt.“ Rainmar von Zweter (Hagen, Minneſinger, II, 175) ſingt: „Durch Minne ward der Alte jung, der immer war ohn' Ende; vom Himmel that er einen Sprung herab in dies Elende, ein Gott und drei Genende (Namen oder Perſonen der Trinität) empfingen von einer Magd Jugend: das geſchah durch Minne.“ Wilhelm Grimm füllt in der Einleitung zur goldenen Schmiede Konrads von Würzburg einen Bogen mit den Prädikaten, die ihr die Dichter beilegen. — Auch in Hervorbringung neuer Marien-Legenden und ſagenhafter Berichte über Marienwunder leiſten die letzten Jahrhunderte des MA.s Großes. Von den jüngſt durch Al. Meiſter herausgegebenen drei erſten Büchern eines umfänglicheren (auf 8 Bücher angelegten, aber unvollendet gebliebenen) Wunderbuchs des Cäſarius v. Heiſterbach bietet das dritte lediglich Erzählungen von Wundern — 83 an der Zahl — welche durch die h. Jungfrau gewirkt ſein ſollen (ſ. o. d. Lit.). In Jacobs de Voragine Legenda aurea (vgl. Bd VIII S. 561,5 ff.) ſpielen derartige Geſchichten gleichfalls eine ſtark hervortretende Rolle. Der „ekſtatiſche Doktor“ des Karthäuſerordens Dionyſius v. Rickel beſchließt ſein apologetiſches Dialogion de fide catholica (t. XVIII opp. Dionysii Carth., Montreuil 1899) im 8. Buch mit einem Abſchnitt über die Wunder Chriſti und der Heiligen, worin Maria als Wunderthäterin ihrem Sohne völlig gleichgeſtellt erſcheint. Sie bewirkt das Wiederanheilen der dem Papſte Leo II. und dem Joh. von Damaskus abgehauenen Hände, ſie erſcheint zu wiederholten Malen den Heiligen Martinus, Bernardus, Franziskus ꝛc., kurz: Miraculorum eius non est numerus; mortuos multos aeterna morte damnandos vitae restitui a Deo Filio procuravit etc. Das Volksleſebuch der Miracula B. Mariae V. exiſtiert in zahlreichen lateiniſchen Handſchriften; es wurde in der ital. Ausgabe: Miracoli della gloriosa Vergine Maria während der vier letzten Jahre des 15. Jahrhunderts an verſchiedenen Orten Italiens nicht weniger als 14 Male gedruckt (Benrath, S. 229). — Wegen des gleichfalls ſehr beträchtlichen Anteils der bildenden Künſte an der Bewirkung dieſes unerhörten Aufſchwungs der Mariolatrie ſ. u. IV.

Selbſtverſtändlich errang ſich Maria einen immer breiteren Boden im kirchlichen Kultusweſen und in deſſen liturgiſchen Formen. Machte auch die ſcholaſtiſche Theologie, gleichſam um das böſe Gewiſſen zu beſchwichtigen, einen Unterſchied zwiſchen der Dulia, welche den Heiligen, und der Latria, welche Gott und Chriſto allein zugewieſen wurde, ſo überflügelte doch ſchon vermöge der Hyperdulia, welche man der Maria zuerkannte, ihre Verehrung die aller anderen Heiligen. In der Praxis aber ſchwand der kleine Abſtand, der ſie von Chriſto trennte, vollends. Seit dem 11. Jahrhundert widmete man ihr zuerſt in den Klöſtern ein Officium und heiligte ihr den Samstag, wie Chriſto den Sonntag. Das Konzil zu Clermont dehnte 1095 die Rezitation des Officiums auf den geſamten Klerus aus. Der 25. Kanon des Konzils von Toulouſe verfällte 1229 alle chriſtlichen Hausväter und Mütter in eine Geldſtrafe, wenn ſie es verſäumten, am Sonnabend zu Ehren der Jungfrau die Kirche zu beſuchen. Auch die Vigilien der hohen Feſte wurden ihr gewidmet und viele faſteten am Samstag, oft bei Waſſer und Brot, um von ihr zu erwirken, daß ſie nicht ohne Beichte und Abſolution aus der Welt ſcheiden. Für die Einbürgerung eines täglichen, ja beſtändigen Kultus der Maria im chriſtlichen Volksleben iſt nichts in gleichem Grade wichtig geworden wie die Einführung des Ave Maria oder engeliſchen Grußes (vgl. Lc 1, 28 Vulg.) als unentbehrlichen Zuſatzes zum Herrngebet oder Paternoſter. Seit Mitte des 12. Jahrhunderts von Frankreich aus, wo beſonders der h. Bernhard für ſeine Verbreitung thätig war, allmählich zur Einführung in den Nachbarländern Deutſchland, England, Spanien ꝛc. gelangt, erſcheint dieſe Bittformel gegen Ende des 13. Jahrhunderts überall im katholiſchen Abendland heimiſch. Durch die Einführung der Angelus-Sitte, d. h. der Praxis eines täglich dreimaligen Ave-Maria-Betens beim Anſchlagen der Glocke (Bulle Johanns XXII. vom 7. Mai 1327), ſowie weiterhin durch die Gewöhnung an maſſenhaft gehäufte Ave-Gebete im Roſenkranz, befeſtigte ſich der Einfluß dieſes an Maria ſich wendenden kurzen Gebetsakts auf die katholiſche Volksſitte in zunehmendem Maße. Die Wichtigkeit des Vaterunſers trat in demſelben Maße zurück, wie die dieſer Anrufung der Mutter Jeſu immer ſtärker betont und — namentlich auch durch jene Legenden und Mirakelgeſchichten — dem Volke empfohlen wurde (Eſſer in HJG V, l. c.; Benrath, S. 219—226; vgl. d. Art. „Roſenkranz“ in PRE^2 XIII, 61 ff.). — Auch aus dem reichen Schatze der hymnologiſchen Litteratur ließen ſich viele Belege dafür geben, wie der h. Jungfrau immer mehr göttliche Prädikate und Gnadenwirkungen beigelegt wurden. In dem kirchlichen Hymnus: O felix puerpera, wird von ihr die Auferweckung der Toten erwartet. Auch die Legende von ihrer Hadesfahrt kam, etwa ſeit dem 11. Jahrhundert, in Umlauf (Tiſchendorf, Apocalypses apocr. p. XXVII). Ältere Kirchenlieder, wie die Notkerſche Sequenz: Sancti spiritus adsit nobis gratia, wurden auf Maria umgedichtet. Das Frevelhafteſte leiſtete in dieſer Beziehung das ſogenannte Psalterium Mariae magnum, welches die 150 Pſalmen geradezu in Mariengebete traveſtiert. Es wurde mit Unrecht als das Werk Bonaventuras angeſehen.

Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts laſſen ſich im Abendlande ſchon über 100 ihr geweihte Klöſter urkundlich nachweiſen, dreihundert Jahre ſpäter waren ihr allein in der Altmark 42 Stadtkirchen geweiht und war ſie in der Neumark ſchon Patronin faſt aller Gotteshäuſer. Begreiflich waren auch ihre Reliquien vor allen anderen geſucht und wunderkräftig; hier beſaß eine Kirche ihr Hemd, dort Tropfen von ihrer Milch, oder von ihr für ſich und ihren Sohn gewobene Gewänder, oder ein Stück von ihrem Schleier. Das bedeutendſte Kabinet aus ihrem Nachlaſſe hatte ſich der römiſche Kaiſer Karl IV. angelegt; darin fanden ſich unter anderen ein Reſt der Wachskerze, die bei ihrem Tode gebrannt, und einer der Palmzweige, welche die Apoſtel vor ihrer Bahre hertrugen. Umſonſt bezweifelte Abt Guibert von Nogent († 1124), daß Maria nur einen Tropfen ihrer Milch der Nachwelt zur Verehrung hinterlaſſen habe. Solche Stimmen der Beſonnenheit verhallten ohne Wirkung. Ihre berühmteſte Reliquie iſt ihr Wohnhaus, welches nach dem Verluſte Paläſtinas 1291 die Engel nach Terſato in Dalmatien, drei Jahre ſpäter nach Recanati in Picenum getragen haben ſollen, wo es den Wallfahrtsort Loreto (ſ. Bd XI S. 647) begründete.

Beſondere Verehrung genoß Maria in den Orden. Der deutſche Ritterorden wählte ſie zu ſeiner Patronin, die Dominikaner widmeten ihr ſeit 1270 den Roſenkranz (ſ. d. A.), die Franziskaner ereiferten ſich für ihre unbefleckte Empfängnis. Ihrer beſonderen Gunſt rühmten ſich die Karmeliter oder Frauenbrüder, deren ſechſtem Generale, Simon Stock, ſie 1246 ein Scapulier mit den Worten überreicht haben ſoll: „Wer in demſelben ſtirbt, wird das ewige Feuer nicht erleiden.“ Durch die Scapulierbruderſchaft können auch Laien an dieſem Ordensſchatze und ſeinen Privilegien teilnehmen (ſ. Bd X, 85, 37 ff.), wie durch die von Sprenger in Köln 1375 geſtiftete Roſenkranzbruderſchaft an den Verdienſten des Dominikanerordens (ſ. PRE^2 XIII, 64 f.). — An der Grenze des 14. und 15. Jahrhunderts vereinigten ſich allenthalben Gleichgeſinnte zu ſogenannten Liebfrauengilden, verpflichteten ſich, die Marienfeſte feierlich, beſonders mit milden Spenden zu begehen, gewährleiſteten ſich gegenſeitig anſtändiges Begräbnis, Leichenbegleitung und Seelenmeſſen, und legten zu dem Ende aus regelmäßigen Beiträgen eine gemeine Kaſſe an. Die Zuſammenkünfte ſchloſſen mit einem frohen Mahle. Eine adelige Brüderſchaft unſerer lieben Frauen, Geſellſchaft zum Schwanenorden genannt, ſtiftete der eifrige Marienverehrer Kurfürſt Friedrich II. von Brandenburg 1443 (vgl. Klöden a. a. O.). Selbſtverſtändlich wurden alle dieſe Stiftungen mit reichen Abläſſen ausgeſtattet.

Der Entwickelungsgang des Marienkultus ſtellt ſich in der Geſchichte ihrer Feſte dar. Die bis gegen Ende des Mittelalters entſtandenen ſind folgende:

1. Mariä Verkündigung (*ἡμέρα ἀσπασμοῦ, χαριτισμοῦ, εὐαγγελισμοῦ*, annuntiatio domini s. Mariae, *ἡμέρα ἐνσαρκώσεως*, festum incarnationis s. conceptionis s. Christi) galt der Ankündigung der Geburt Chriſti; da man annahm, Maria habe durch das Wort des Engels mittelſt des Ohres den Logos empfangen, ſo wurde das Feſt eigentlich zum Gedächtnis der Empfängnis Chriſti gefeiert und hieß darum auch Feſt der Inkarnation. Es wird daher nach römiſcher Obſervanz gerade neun Monate vor dem Chriſtfeſt, am 25. März, und wenn dieſer in die Charwoche fällt, am Montag nach Quaſimodogeniti begangen. In Rom ſtattet an ihm die Bruderſchaft Annunciata in der Kirche Maria ſopra Minerva eine Anzahl Jungfrauen für die Ehe oder für das Kloſter aus. Die erſten ſicheren Erwähnungen gehören dem 7. Jahrhundert an: Andreas von Kreta (um 650), das 10. Konzil von Toledo 656 (can. 1) und das Trullanum 692 (can. 52); doch muß die Feier, wie ihre Bezeichnung als *ῥίζα* und *πρώτη ἑορτή* bei Chryſoſtomus (Fragm. ap. Georg. Hamartol., cf. Leo Allat., De hebd. graec. 1403) zu erkennen giebt, ſchon im 4. Jahrhundert üblich geweſen ſein; auch ſcheint die oben erwähnte Lobrede des Proklus († 446) auf die h. Theotokos in Beziehung zu ihr geſtanden zu haben. Unecht ſind freilich die dem Athanaſius, ja ſogar ſchon dem Gregor. Thaumaturgus beigelegten Sermones in Annuntiat. S. M. V. (ſ. Benrath, S. 70). Die älteſten mit Beſtimmtheit auf Mariä Verkündigung bezüglichen Feſtpredigten der griech.-patriſt. Litteratur ſind die jenes Andreas v. Kreta und ſeines Zeitgenoſſen Sophronius v. Jeruſalem († 638). Von den lat. Vätern gehört Beda als älteſter Autor auf dieſem Gebiete hierher (vgl. Ant. Ballerini, Sylloge monumentorum ad immac. conc. Deiparae illustr. II, 32 ss.).

2. Maria Reinigung oder Lichtmeß (festum purificationis Mariae, praesentationis Domini, Simeonis et Hannae, candelarum sive luminum, occursus, *Ὑπαπάντη* oder *ὑπάντησις τοῦ κυρίου* — der Name *καθαρισμός* iſt der griechiſchen Kirche fremd), wird zur Erinnerung an die Darſtellung Jeſu im Tempel (Lc 2, 22 ff. — alſo gleichfalls urſprünglich ein Herrenfeſt) 40 Tage nach dem Chriſtfeſt (gemäß der Vorſchrift 3 Moſ 12, 2—7), am 2. Februar, gefeiert. Es ſoll nach Georg Hamartolus und Cedrenus ſchon unter Kaiſer Juſtin I. (ca. 526), nach Nicephorus H. E. I, 17, 28 unter Juſtinian eingeführt worden ſein, und zwar im Jahre 541, auf Veranlaſſung eines Erdbebens und einer Seuche, damit (wie Chroniken des Mittelalters erzählen) „der Erlöſer, der dem Simeon im Tempel begegnete, den bedrängten Völkern gnädig zu Hilfe käme“. Abendländiſche Schriftſteller (zuerſt Ildefonſus, ſpäter Durandus ꝛc.) bringen es in Zuſammenhang mit den altrömiſchen Luſtrationen, welche Numa im Februar dem Februo, d. i. Pluto, als dem februierenden (reinigenden) Gott geſtiftet haben ſoll und an deren Stelle die chriſtliche Feier getreten ſei. Im Abendlande, wohin es wohl erſt aus dem Morgenlande verpflanzt wurde (während freilich Baronius [Ann. ad ann. 544] es hier bereits durch Papſt Gelaſius I. 492 eingeführt werden läßt), erhielt es, ſo wenig es auch

zu den Vorſtellungen von dem partus virginis paßte, ſeine beſondere Beziehung auf die h. Jungfrau. Bei der Feier pflegten ſchon zu Bedas Zeit Prozeſſionen mit brennenden Kerzen und Geſang aus der Kirche durch die Stadt zu ziehen, wahrſcheinlich ein altrömiſcher Ritus. Nach der heutigen Sitte werden an dem Tage die Kerzen in der Kirche geweiht (ſ. d. Art. „Lichtmeſſe“).

Während die beiden hier genannten Feſte einer bibliſchen Grundlage nicht entbehren und daher auch in den kirchlichen Jahrescyklus der Evangeliſchen Aufnahme gefunden haben, fehlt für die folgenden jedes kanoniſch-bibliſche Fundament. Wohl das älteſte Feſt, welches von vornherein der Verherrlichung der Jungfrau galt, iſt

3. Mariä Geburt (*γενέθλιον, γενέσιον τῆς θεοτόκου,* Nativitas oder Natalis B. M. V.) zu Auguſtins Zeit noch unbekannt, für den Orient jedoch ſchon durch Andreas von Kreta (650), für Rom durch das Calendarium Frontonis, für Spanien durch Ildefonſus, für Frankreich durch Paſchaſius Radbert bezeugt. Warum es auf den 8. September verlegt wurde, iſt unbekannt (vgl. Durandus, De div. officiis, VII, 28; Marracci, Pontifices Mariani, bei Sergius I).

4. Mariä Himmelfahrt (festum assumptionis, dormitionis, depositionis, pausationis B. M. V., *κοίμησις* s. *ἀνάληψις τῆς θεοτόκου*), eigentlich der Todestag der Maria; denn auch die Ausdrücke assumptio, assumi bezeichnen urſprünglich den Hingang der erlöſten Seele, insbeſondere des Märtyrers zu Gott. Das Feſt iſt durchaus aus apokryphiſchen Quellen, wie Joannis ap. *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης* und Melitonis ep. Sardens. de transitu Mariae (geſchrieben um 400) erwachſen. Die in dieſen Schriften enthaltene Sage vom Transitus Virginis (gegen deren kirchlichen Gebrauch noch Gelaſius I. in ſeinem Decretum de libris recipiendis et non recipiendis ein ſtrenges Verbot erließ) wird zuerſt von Pſeudo-Dionyſius (De nomin. div. c. 3) und Gregor von Tours als wahr angenommen und vom letzteren (De gloria martyrum I, 4) in folgenden Zügen wiedergegeben: Um die ſterbende Maria ſtehen alle Apoſtel in ihrem Hauſe verſammelt und wachen bei ihr, da naht Jeſus mit ſeinen Engeln, nimmt ihre Seele auf und übergiebt ſie dem Erzengel Michael. Als ſie am nächſten Morgen ihren Leib zu Grabe bringen wollen, erſcheint Jeſus zum zweitenmale und entrückt ihn in einer Wolke in das Paradies, wo ſich die Seele mit ihm wieder vereinigt. Ungleich reicher ausgeſtaltet erſcheint die Legende bei Johann von Damaskus: nicht nur die Engel, auch die Patriarchen, ſelbſt Adam und Eva umſtehen mit den Apoſteln die Sterbende; die letzteren preiſen ihre Urenkelin ſelig, daß ſie ihren Fluch gelöſt habe. Ein Jude, der ſich an der Bahre vergreifen will, verliert beide Hände; der Leib ruht drei Tage unverweslich im Grabe und wird dann zum Himmel erhöhet. (Näheres bei Langen, S. 224 ff.). Das Feſt wird zuerſt von Andreas von Kreta (um 650) unter Berufung auf den Areopagiten erwähnt, er vergleicht in ſeiner Homilie *Εἰς τὴν κοίμησιν* Marias Ausgang mit dem des Henoch und des Elias. Eine Nachricht bei Nicephor. h. e. XVII, 28 läßt den Kaiſer Mauritius 582 das Feſt zuerſt anordnen. — Die Begehung der Pausatio in Rom am 15. Auguſt bezeugt für das 8. Jahrh. das Calendarium Frontonis, für das fränkiſche Reich das Mainzer Konzil von 813 (can. 36) und das Aachener von 818. Gleichwohl gilt der Satz, daß Maria auferſtanden und leiblich in den Himmel aufgenommen ſei, in der römiſchen Kirche nur als pia sententia, nicht als Glaubensſatz; doch hat man von Pius IX. auch ſeine Dogmatiſierung erwartet. Auch unterſcheidet die katholiſche Theologie zwiſchen der ascensio (von Chriſtus vermöge der göttlichen Natur) und der assumptio (von der Maria kraft der Gnade und des Verdienſtes). In Deutſchland erhielt das Feſt auch den Namen f. herbarum, Würzweihe, Würzmeſſe, weil man früher an dieſem Tage Kräuter weihte, denen der Aberglaube die Kraft zuſchrieb, den Teufel zu vertreiben, Gift unſchädlich zu machen, Blitze abzuleiten u. ſ. w. (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten aus d. chr. Archäol. V, 1, S. 437 f.; Benrath, S. 66—68).

5. Mariä Opferung (festum praesentationis, *ἡ ἐν ναῷ εἴσοδος τῆς θεοτόκου*), bereits im 9. Jahrhundert durch die Homilien des Georg von Nikomedien bezeugt und von Manuel Komnenus im 12. Jahrhundert für das ganze griechiſche Reich angeordnet. Seine Feier wurde 1372 auf den Wunſch König Karls IV. von Gregor XI. für Frankreich befohlen und auf den 21. November verlegt. Der Gegenſtand derſelben iſt die aus den apokryphiſchen Evangelien geſchöpfte Tradition, nach welcher Maria nach vollendetem dritten Lebensjahre vermöge des Gelübdes ihrer Eltern dem Tempel übergeben wurde, woſelbſt ſie 11 Jahre zugebracht haben ſoll.

6. Mariä Heimſuchung (festum visitationis M. V.), nur der abendländiſchen Kirche eigen, gilt dem Andenken ihres Beſuches bei Eliſabeth und wird zuerſt in dem

Feſtkatalog des Konziles von Mans 1247 erwähnt (Manſi 23, 764). Nachdem die Franziskaner es auf ihrem Generalkapitel zu Piſa 1263 als Ordensfeſt aufgenommen hatten, erhob es Urban VI. 1389 zum allgemeinen Feſte der Chriſtenheit, um die durch das Schisma zerſpaltene Kirche — Eliſabeth und Maria ſollten wohl dabei als Vorbilder der Einmütigkeit dienen — unter den Schutz der Jungfrau zu ſtellen.

Zu den Marienfeſten von geringerer Bedeutung gehören:

7. **Verlobung Mariä** (festum desponsationis) mit Joſeph, gefeiert am 23. Februar angeblich ſeit dem 14. Jahrhundert, ſeit 1546 durch den Dominikaner Petrus Auratus mit einem neuen Offizium begabt (ſpäter durch Benedikt XIII. 1725 auf die ganze Chriſtenheit ausgedehnt).

8. **Festum spasmi** M., ſpäter F. septem dolorum genannt (am Freitag vor Palmſonntag), ſowie das neuerdings abgekommene Festum **gaudiorum** M. (24. Sept.). Beide ſtellen den Marienkult nach ſeiner äſthetiſchen, ſowohl der ſchmerzlichen als freudigen Seite dar, wie ſie auch in der Andacht des Roſenkranzes hervortreten. Die Freuden erſcheinen bei dem engliſchen Gruß, der Reiſe über das Gebirg, der Niederkunft ohne Wehen, dem Wiederfinden Jeſu im Tempel, der Himmelfahrt. Die ſieben Schmerzen werden entweder von der Weisſagung Simeons und der Flucht nach Ägypten oder vom Beginn der Paſſion (Abſchied Jeſu von ſeiner Mutter) an gezählt, ſind z. Tl. bibliſch, z. Tl. nur durch fromme Legenden bezeugt. Sie erreichen ihren Höhepunkt unter dem Kreuze und bei der Grablegung. Zahlreiche Hymnen haben ſeit dem 13. Jahrhundert, wo das F. spasmi im Schoße des Servitenordens (vgl. PRE² XIV, 161 f.) zuerſt aufgekommen ſein ſoll, dieſe Situationen verherrlicht: ihre duftigſte Blüte iſt offenbar das Stabat mater des Franziskaners Jacoponus de Benedictis († 1306) mit der Kompoſition von Pergoleſe († 1739). Als eifriger Schutzredner für die Andacht zu den 7 Schmerzen Jeſu iſt neuerdings (1887) Nik. Gihr aufgetreten; vgl. unten III (3a der Lit.-Angaben). — Das Festum compassionis am 19. Juli, ſeit 1423 in Meißen eingeführt, hat nur lokale Geltung behalten.

9. Das Festum M. **ad nives** (Mariä Schnee-Feier) iſt ein römiſches Lokalfeſt, gefeiert am 5. Auguſt zur Erinnerung an die Stiftung der Kirche Maria Maggiore in Rom, zu deren Erbauung dem Patricier Johannes und ſeiner Gemahlin ein an dem genannten Sommertage auf dem Esquilin gefallener Schnee in Verbindung mit einer Marienerſcheinung den Ort bezeichnet haben ſoll. (Vgl. Gregorovius, Geſch. der St. Rom I³, 102.)

Andere Feſte, wie Mariä Erwartung (18. Dez.), Namensfeſt (Sonntag nach Mariä Geburt), das Feſt Mariä vom Berge Karmel oder Scapulierfeſt (16. Juli), Festum B. M. V. de mercede (24. Sept.), Festum patrocinii B. M. V. (3. Sonntag im Nov.), desgleichen mehrere nur der griechiſchen Kirche eigene (worüber J. A. Schmid in Prolus. VIII ſeiner Prol. Marianae Bericht giebt), ſind von untergeordneter Bedeutung. — Dagegen hat ſchon gegen Ende des Mittelalters und viel mehr noch in der nachreformatoriſchen Zeit eine hohe Wichtigkeit erlangt das Feſt:

10. **Mariä unbefleckte Empfängnis.** Es gehört lediglich dem Abendlande an, denn das Feſt der Empfängnis der hl. Anna, auf welches bereits Georg von Nikomedien (um 880) eine Homilie geſchrieben und deſſen Feier eine Konſtitution des Kaiſers Emanuel Komnenus († 1180) auf den 9. September angeordnet hat, gilt der in den apokryphiſchen Evangelien erzählten wunderbaren Befreiung der Anna von der Schmach der Sterilität. Wenn auch Auguſtin (de nat. et grat. c. 42) erklärt, aus Ehrfurcht gegen den **Herrn** wolle er deſſen Mutter, wenn von Sünde die Rede ſei, ſtets ausgenommen wiſſen, ſo hat er dabei nur an aktuelle Sünde gedacht, denn in anderen Stellen (De Genes. ad litt. lib. X, 18, nr. 32) ſagt er, ihr Fleiſch ſei de carnis propagine empfangen und (in Ps. 34, conc. II) vermöge ihrer Abſtammung von Adam ſei ſie wie dieſer dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Tod erlegen. Allein in der Schrift glaubte man zu finden, daß Jeremias (1, 5) und der Täufer (Lc 1, 15) ſchon im Mutterleib geheiligt worden ſeien, und obgleich dies nur von deren Beſtimmung zum prophetiſchen Berufe verſtanden werden kann, ſo deutete man es dennoch auf die Befreiung beider von der Erbſünde bereits vor ihrer Geburt. Da man nun Maria über alle Heiligen ſtellte, mußte man ihr mindeſtens den gleichen Vorzug ſichern. Schon Paſch. Radbertus ſagt De partu virg., daß ſie weder eigene Fehltritte begangen, noch in die Erbſünde verflochten geweſen (nullis, quando nata est, subjacuit delictis neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum). Aus der nämlichen Verherrlichungstendenz erſcheint die

Ägidius-Legende von den drei Lilien hervorgegangen. Der in einer Einöde unweit Nimes (Nemauſus) als Gärtner lebende fromme Aegidius aus Athen erhält auf ſeine dreifache Frage: ob Maria vor, in und nach der Empfängnis gleich jungfräulich geblieben ſei? eine dreifach bejahende Antwort, darin beſtehend, daß bei jeder der drei in den Sand geſchriebenen Fragen plötzlich eine Lilie wunderbarerweiſe aus dem dürren Sande hervorwächſt (ASB t. I Sept.). Nach Anſelm freilich (cur D. h. II, 16) iſt Maria in Sünden nicht nur empfangen, ſondern auch geboren, wie alle hat auch ſie in Adam geſündigt. Erſt 1140 traten einige Kanoniker in Lyon mit der Behauptung auf, Maria ſei auch unſündlich empfangen, und feierten zum Gedächtnis dieſer Empfängnis ein festum conceptionis (nicht etwa immaculatae conceptionis) B. V. Mariae. Sie wurden von Bernhard von Clairvaux (ep. 174) bekämpft, der ihre Meinung im Widerſpruche mit der Vernunft und Tradition fand, in der unſündlichen Empfängnis ein Prärogativ ſah, das Chriſto allein gebühre, damit er alle heilige, und der Maria nur den Vorzug vorbehielt, daß ſie ſchon vor ihrer Geburt heilig und mit einer ſolchen Segensfülle überſtrömt worden ſei, daß ſowohl ihre Geburt als ihr ſpäterer Wandel ſündlos und rein geblieben wäre (Preuß, S. 12 ff.). Alexander von Hales, Albrecht der Große, Bonaventura und Thomas traten ihm bei und entſchieden ſich, unter Ablehnung der Annahme eines unbefleckten Empfangenſeins der h. Jungfrau, für ihre sanctificatio in utero. Sie faſſen dieſelbe, wie bereits Bernhard, als Akt der Reinigung von der Erbſünde, der die Beſeelung des organiſchen Lebenskeimes vorausſetze. Bonaventura unterſcheidet von dieſer erſten sanctificatio, die ſie nur dem Jeremias und dem Täufer gleichſtellte, eine zweite bei der Verkündigung (Lc 1, 35), durch welche ſie erſt dem Sohne konform geworden ſei. Thomas macht darauf aufmerkſam, daß wenn jener reinigende Akt vor der Beſeelung ſtattgefunden hätte, Maria von den Segnungen der Erlöſung ausgeſchloſſen geweſen wäre. Unterdeſſen verbreitete ſich jenes Feſt weiter. Der anfängliche Widerſpruch einzelner kirchlicher Inſtanzen gegen dasſelbe — z. B. noch eines Oxforder Konzils von 1222 (deſſen c. 8 die Feier des festum conceptionis ausdrücklich als unnötig ablehnte) — verſtummte allmählich. Biſchof Durandus v. Mende (ca. 1286) gehörte zu den letzten eifrigeren Gegnern desſelben. Die Franziskaner nahmen das Feſt auf ihrem Generalkapitel zu Piſa (1263) an — auch ihnen galt es freilich nur als „Feſt der Empfängnis", nicht der unbefleckten. Nach Thomas wurde es nur von einigen Partikularkirchen gefeiert und von Rom bloß geduldet. Gleichwohl verwirft auch er die Feier nicht, ſofern ſie ihrer Heiligung gelte, deren Zeitpunkt man nicht kenne. Erſt der Franziskaner Duns Scotus († 1308) trat dem Thomas entgegen. Er lehrt die abſolute Präſervierung der Maria von der Erbſünde als überwiegend wahrſcheinlich (l. III, dist. 18, qu. 1, § 14: „Virgo beata, quae nunquam fuit inimica actualiter respectu peccati actualis, et forte nec pro peccato originali, quia fuit praeservata etc.; vgl. Seeberg, S. 247 f.). Die Sage, daß Duns ſeine Anſicht in Paris gegen 200 Dominikaner ſiegreich verfochten habe, iſt zwar erſt ein Produkt des 15. Jahrhunderts, jedenfalls aber bildete ſeine Lehre einen der Differenzpunkte, welche Dominikaner und Franziskaner, Thomiſten und Scotiſten trennte. Zwar entſchied ſich Maria ſelbſt in den Viſionen der heiligen Birgitta († 1373) für die Franziskanermeinung, aber der Ordensſchweſter der Dominikaner, der heiligen Katharina von Siena, offenbarte Gott das Gegenteil. Trotzdem führten immer mehr Biſchöfe das Feſt ein, und als 1380 auch die galliſche Nation auf der Pariſer Univerſität ſich dafür ausſprach, wußten ſich die Dominikaner nicht mehr zu zügeln. Sie ſchilderten in ihren Predigten die Befleckung und Erbſchuld der Maria in den grellſten Farben. Aber die Propoſitionen, worin der Dominikaner Johann v. Mouçon (de Monteſono, † 1412) die ſcotiſtiſche Lehre als pflicht- und glaubenswidrig angriff, wurden von der Univerſität Paris und dem Papſte 1389 verworfen. Nicht nur Peter d'Ailli, ſondern auch der Kanzler Joh. Gerſon ſprachen ſich zu Gunſten des Franziskanerdogmas aus. Der letztere ſuchte den Widerſpruch, in welchem dasſelbe zur Tradition ſtand, durch die Behauptung zu beſeitigen, der heilige Geiſt offenbare bisweilen der Kirche und ihren Lehrern Wahrheiten, welche er den früheren verborgen gehalten habe; darum habe Moſes mehr gewußt als Abraham, die Propheten mehr als Moſes, die Apoſtel mehr als die Propheten; ja die Lehrer der Kirche hätten viele Wahrheiten zu den von den Apoſteln her überlieferten hinzugefügt (Preuß, S. 41 ff.). Auch das Volk nahm in Frankreich gegen die Dominikaner Partei, es entzog ihnen die Almoſen, mied ihre Kanzeln und Beichtſtühle und verfolgte ſie mit Hohn und Mutwillen. Schon die Kirchenverſammlung zu Baſel proklamierte am 17. September 1439 die Franziskanerdoktrin, weil mit Schrift, Glauben und Kultus im vollen Einklang, als Dogma der Kirche (Preuß, S. 45—58); aber da ſie bereits ſchiſmatiſch geworden war, blieb ihr Beſchluß wirkungslos. Auch die päpſtliche Politik hielt ein ſo raſches Durchgreifen in einer Streitfrage zwiſchen den beiden mächtigſten Orden nicht für opportun. Selbſt der Franziskaner Sixtus IV., der als Mönch die Theorie ſeines Ordens in einer eigenen Schrift verteidigt, als Papſt die Meſſe und das officium conceptionis beſtätigt und die Feier des Feſtes mit dem vollen Ablaß des Fronleichnamsfeſtes für alle Teilnehmer ausgeſtattet hatte, bedrohte doch 1483 beide Teile mit Exkommunikation, wenn ſie ſich unterſtünden, die gegneriſche Meinung als häretiſch zu bezeichnen, da die Kirche die Frage noch nicht entſchieden habe. Die Anſicht der Franziskaner fand immer gewichtigere Vertreter. Der Abt Johann Trithemius entſchied ſich für ſie und wagte es, die Viſionen der heiligen Katharina für unglaubwürdig zu erklären; Gabriel Biel ſah in der von der Kirche begünſtigten Feſtfeier die Prämiſſe, aus der die ſcotiſche Meinung von ſelbſt folge. Am 3. März 1496 beſchloß die Sorbonne, niemand in ihr Kollegium aufzunehmen, der ſich nicht eidlich verpflichte, dieſe Lehre nach Kräften zu verteidigen. Sofort leiſteten 112 Doktoren der Theologie den Immakulateneid. In Frankfurt am Main ſtritt der Dominikanerlektor Wigand Wirth 1500 auf der Kanzel mit dem allverehrten Stadtpfarrer Konrad Henſel, einem Schüler Johannes von Weſel; der letztere, von den Dominikanern bei dem Biſchof von Straßburg auf Injurien verklagt, wurde von Sebaſtian Brand verteidigt und die Dominikaner mit ihren Klagen abgewieſen. In Rom hatten ſie nicht beſſeren Erfolg. Als ſie aber, um ihrer Ordenstheorie aufzuhelfen, einem ſchwachſinnigen Schneidergeſellen im Kloſter zu Bern Marienerſcheinungen vorſpiegelten, wurde der Betrug entdeckt und auf den Spruch päpſtlicher Kommiſſarien vier Schuldige am 31. Mai 1509 vor der Stadt öffentlich verbrannt. Vgl. G. Steitz' Darſtellung des Prozeſſes aus Frankfurter Akten (im „Archiv für Frankfurter Geſchichte und Kunſt", VI, 1—36, 1877), ſowie aus neueſter Zeit Rud. Steck, Der Berner Jetzerprozeß in neuer Beleuchtung, nebſt Mitteilungen aus den noch ungedruckten (Berner) Akten: Theol. Z. aus d. Schweiz 1901, H. 1—4.

III. Die Marienverehrung ſeit der Reformation. — 1. Stellung der Reformatoren zur Mariolatrie. Luther, Das Magnificat verdeutſcht und ausgelegt (EA. Bd 45; Weim. Ausg. Bd VII); vgl. Köſtlin, Luthers Theologie², I, 85 f. 371 f., II, 5 f. 135 ff. Paul Speratus, Etliche Geſänge, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Chriſti und Opferung der weiſen Heiden, auch im Symeon ꝛc. gelobt wird, alles auf Grund heiliger Schrift (Königsberg 1526). Melanchthon, Apol. Conf. art. XXI, 25 ss.; Chemnitz, Exam. Conc. Trid., loc. VI (p. 120—122 ed. Preuss); Flacius, Centur. Magdeb., Cent. IV, p. 298 sq. 1010. 1453 etc.; Cent. V, 499 sq.; VI, 342 sq.

2. Römiſche Mariologie des 16. bis 18. Jahrhunderts und deren liberalkatholiſche Kritiker. a) Mariologen. Petr. Caniſius, S. J., De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice ll. V, Ingolſtadt 1577 (= tom. II der Commentarii de verbi Dei corruptelis); Stephanus Mendez, O. Pr., Doze libros de la dignidad de la Virgen madre de Dios, 3 voll., Barcelona 1606; Petr. Morales, S. J., De ss. V. Deipara Maria veroque eius dulcissimo sponso Josepho ll. V, Lyon 1614 (fol.); A. Wichmans, Brabantia Mariana, Antwerpen 1632; desſelben Sabbatismus Marianus etc.; M. Inchofer, Epistola Mariae ad Messanenses, Viterbo 1632 (vgl. Benrath, S. 9); Jo. Euſeb. Nieremberg († 1658), De affectu et amore erga Virg. Matrem Jesu [Antwerpen 1645], Trophaea Mariana u. a., geſammelt in: Opera parthenica de supereximia et omnimoda puritate Matris Dei, Lyon 1659 fol.; Ippolyto Marracci († 1675), Pontifices maximi Mariani, Rom 1642; Apostoli Mariani, ebd. 1643, u. ſ. w. (ſ. u. im Text); Chriſtoph Vega, S. J. († 1672), Theologia Mariana, h. e. certamina literaria de b. Virg. Dei genitrice Maria etc., Lyon 1653 fol. (neue Ausg., Neapel 1866); B. Plazza, S. J., Causa immaculatae conceptionis d. Mar. etc., IV tt., Palermo 1747; Alf. Mar. de Liguori, Le glorie di Maria, 1750 u. ö. (ſ. das Nähere in Bd XI, S. 495 f. Art. „Liguori").

b) Kritiker der mariolog. Exzeſſe. Deſid. Erasmus, Peregrinatio religionis ergo, 1524 (vgl. Haſe, Prot. Polemik⁷, S. 313—315); Theophil Raynaud († 1663), Marialia in tom. VII ſeiner Opp. Lugd. 1665 (vgl. u. im Text); Monita salutaria a b. Virg. ad indiscretos cultores, edita per Adamum de Wiedenfeld (Köln), 1673; J. Launoy, Tractat. de immac. concept. etc., Par. 1676 (vgl. Preuß, S. 110 ff.); Adam Baillet, De la dévotion à la Ste. Vierge, Paris 1693; L. Anton Muratori, Esercizi spirituali, 1723; auch derſ. unter d. Namen Anton. Lampridius, De superstitione vitanda, Mediol. 1740 (vgl. Hurter, Nomenclator II, 1357).

3. Das Immakulata-Dogma ſeit Anfang des 19. Jahrhunderts. a) Ultramontane (immakuliſtiſche) Autoren: Aloys Lambruschini, O. Barn., Sull' immacolato concepimento di Maria SS., Roma 1843 (auch deutſch: Schaffhauſen 1843); Giovanni Perrone, De immaculato B. V. Mariae conceptu, Rom. 1847 u. ö.; derſ. in ſ. Praelectiones dogmaticae, t. IV; J. H. Oswald, Dogmatiſche Mariologie, Paderborn 1850; Paſſaglia S. J.,

Commentarius de Immaculato Deiparae S. V. Conceptu, ll. III, Rom 1854 f.; J. B. Malou, L'immaculée conception de la bienheureuse V. Marie considérée comme dogme de foi, 2 t., Bruxelles 1857; T. J. Gouſſet, La croyance générale et constante de l'église touchant l'immac. concept. etc., Par. 1855; Ed. Preuß (nach ſ. Konverſion z. Katholizismus), Zum Lob der unbefl. Empf. der allerſeligſten Jungfrau, von einem der ſie vormals geläſtert hat; F. Morgott, Die Mariologie d. Thomas v. Aquino, 1878 (ſ. o. II, 5); M. J. Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik, III, 1, Freiburg 1883; Nikol. Gihr, Die Sequenzen des röm. Meßbuchs, nebſt einer Abh. über die Schmerzen Mariä, Freiburg 1887; Chr. Peſch, S. J., Praelectiones dogmaticae, t. IV. Appendix: De b. V. Maria, p. 277—307 (Freiburg 1896); J. B. Terrien, La Mère de Dieu et la Mère des hommes. Prem. partie: La Mère de Dieu, 2 vols., Par. 1900; G. Dieſſel, C. ss. R., Maria der Chriſten Hort, 2 Bde, Regensburg 1901.

[Vgl. überhaupt: C. Sommervogel, S. J., Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus, Paris 1885; G. Kolb, S. J., Wegweiſer in die marianiſche Litteratur, zunächſt für Maivorträge und Vereinsanſprachen. Eine Sammlung vorzugsweiſe deutſcher Werke der vier letzten Jahrzehnte, Freiburg 1888 (nebſt Suppl. ebd. 1900); M. Tavagnutti, Mariologiſche Bibliographie (Kath.-theol. Bücherkunde, III), Wien 1891].

b) Liberal-kathol. und proteſt. Kritiker. J. J. Döllinger, Janus^2 (= Das Papſttum ꝛc., München 1892), S. 282 ff. 533 f.; Huber, Der Jeſuitenorden, S. 315—331; J. Friedrich, Geſch. des Vatikan. Conzils I, 331 ff.; derſ., Ign. v. Döllinger II, 350 f. III, 130 ff.; F. H. Reuſch, Die deutſchen Biſchöfe u. der Aberglaube, Bonn 1879; derſ., D. Index verbot. BB., passim; derſ. in Schürers ThLZ 1887, S. 155 ff.

E. Preuß (vor ſeiner Konverſion), De immaculato conceptu b. Mar. Virginis (App. zu ſ. Ausg. v. Chemnitz Examen Concilii Trid., Berlin 1861, p. 965—1024); derſ., D. röm. L. v. d. unbefl. Empf., 1865, S. 108 ff. 116 f.; E. B. Puſey, Eirenikon, I (nämlich der erſte, in ſcharfer Polemik gegen Pius IX., insbeſ. deſſen neues Mariendogma, ſich ergehende Teil der Schrift: The Church of England a portion of Christ's One Holy Catholic Church, London 1865—1870 [vgl. unten im Text, Abſchn. IV, z. E.]); O. Andreä, Vier offene Sendſchreiben an den Biſchof von Paderborn Dr. Conr. Martin, Soeſt 1865 (mit intereſſ. Mitteilungen aus neueren, biſchöflich approbierten Marienlitaneien in Nr. IV dieſer Sendſchreiben, S. 20—24). Ferner: Haſe, Ev. Polemik^7, S. 309—335; Tſchackert, Ev. Polemik, Gotha 1885, S. 118 ff. 147 ff.

F. Huet, La révolution religieuse au XIX^e siècle, Paris 1888; Graf Hoensbroech, D. Papſttum I^3, Leipzig 1901, S. 222 ff. 291 ff.; A. B. Müller, Alphons v. Liguori und der Madonnenfetiſchismus, Halle 1902.

4. Territoriale und lokale Verbreitung der Mariolatrie. M. Gumppenberg, S. J., Atlas Marianus, quo S. Dei Genitricis Mariae Imaginum miraculosarum origines XII historiarum conturiis explicantur, München 1672, 2 t. fol. (neue Ausg. in t. XI. und XII. von J. J. Bouraſſé, Summa aurea de laudibus B. V. Mar., Paris, Migne, 1866); H. Scherer, S. J., Atlas Marianus s. praecipuae totius orbis habitati imagines et statuae magnae Dei matris etc., München 1702; Collin de Plancy, Dictionaire critique des Reliques et des Images miraculeuses, 3 vols., Paris 1821 f.; A. Egron, Le culte de la S. Vierge dans toute la catholicité, Paris 1842 (auch ital.: Mailand 1846); M. Rohrmaier, Marianiſches Wallfahrtsbuch, Regensburg 1844; E. M. Oettinger, Iconographia Mariana oder Verſuch einer Lit. der wunderthätigen Marienbilder, Leipzig 1852; G. Ott, Marianum, Legende von den hl. u. ſel. Dienern U. L. Frauen und den berühmteſten Gnadenorten der Himmelskönigin (m. Abbild.), Regensburg 1861; Spencer Northcote, Berühmte Gnadenorte U. L. Frauen in verſch. Ländern Europas, a. d. Engl. durch Studemund, Cöln 1869; G. Kolb, S. J., Marianiſches Oberöſterreich, Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande ob der Enns, Linz 1889; Léon Clugnet, Bibliographie du culte local de la Vierge Marie (I: France), Paris 1899 f.; Streber, Art. „Marienwallfahrtsorte“ im KKL^2 VIII, 849 sq.

Von proteſt. Autoren: Claus Frantz, Verſuch einer Geſchichte des Marien- und Annendienſts in der kath. Kirche, Halberſtadt 1854; Th. Trede, Das Heidentum in der röm. Kirche: Bilder aus dem relig. und ſittl. Leben Süditaliens, Gotha 1889 ff. (beſ. II, 30. 44. 95 ff., III, 102 f. 220 ꝛc.); derſelbe, Der Wunderbrief, Beitrag z. Geſchichte des Marienkultus, Barmen 1892 (beſ. auf Sizilien bezüglich); K. Geiger, La Salette, eine kath. Wunderſtätte des 19. Jahrhunderts, Barmen 1892; derſ., Lourdes, Deutſch-ev. Bl. 1891 u. 1899. (Wegen anderer Spezialſchriften ſ. u. im Text.)

Die Kirche der Reformation kehrte bezüglich der Verehrung Marias im weſentlichen auf den Standpunkt der apoſtoliſchen und unmittelbar nachapoſtoliſchen Chriſtenheit zurück. Während Luther noch 1516 (in einer Predigt auf Maria Empfängnis, Weim. Ausg. I, 107) die h. Jungfrau in Übereinſtimmung mit der ſcotiſtiſchen Scholaſtik und mit Anſpielung auf ihren Namen (Mirjam = stilla maris) als „den einzigen reinen Tropfen im Meere der menſchlichen massa perditionis“ gefeiert hatte, hob er 1521 in ſeiner Auslegung des Magnifikat (W. A. VII, 568. 573 f.) weſentlich nur die Niedrigkeit dieſer heiligen Magd Gottes hervor, welche „keine helfende Abgöttin ſei, uns auch nichts gebe, in welcher vielmehr nur Gott als der allein Gebende gelobt werden ſolle“. Daß er übrigens an der traditionellen Vorſtellung von einer immerwährenden Jungfräulichkeit Mariä feſthielt (ſ. die Belege dafür bei Köſtlin II, 135 f.), änderte nichts an ſeiner entſchieden ablehnenden Haltung gegenüber dem katholiſchen Poſtulat einer Anrufung ihrer Fürbitte. Dieſelbe Poſition ſieht man die übrigen Vorkämpfer der deutſchen Reformation feſthalten; ſo u. a. Speratus in ſeinem evang. Liederbüchlein von 1526 (ſ. darüber D. Erdmann, in Pipers Ev. Jahrb. 1863, S. 200 f.) und dann die Späteren wie Flacius in ſ. Darſtellung der älteren Kirchengeſchichte, Chemnitz im Ex. Conc. Tridentini etc. (ſ. o.). Vgl. was die lutheriſchen Symbole betrifft, zunächſt C. Aug. 21 (wo bei der Ablehnung der invocatio sanctorum keinerlei Ausnahme zugunſten der Maria gemacht wird), ſodann Apol. p. 227 Müll. (wo zwar ein orare pro nobis der M. als möglich zugeſtanden, aber trotzdem ihre invocatio als unzuläſſig bezeichnet wird); A. Smalc. p. 305; F. Conc. 679, 24 (wo zwar ihre beſtändige Jungfrauſchaft, aber nicht ihre Sündloſigkeit und ebenſowenig ihre Mittlerſchaft ausgeſagt iſt). — Ähnlich die Reformatoren und die Bekenntnisſchriften des Reformiertentums, nur daß dieſe zum Teil in noch ſchärferen Gegenſatz zur katholiſchen Überlieferung treten (beſonders auch auf kultiſchem Gebiete, wie dies u. a. ihr weniger ſchonendes Vorgehen gegen die Marienfeſte des Kirchenjahrs zeigt). Vgl. die Darſtellungen der chriſtlichen Symbolik von Oehler^2 (S. 363 f.) und von E. Müller (S. 120. 221 f.).

In den katholiſchen Ländern erfuhr die Marienverehrung durch die Reformation nur eine vorübergehende Stockung. Der Jeſuitismus belebte ſie wie alle mittelalterlichen Inſtitutionen mit neuem Enthuſiasmus. Salmeron analyſierte den Namen der Jungfrau in Mater misericordiae, Advocata afflictorum, Refugium redeuntium, Inventrix iustitiae i. e. quum innocentiae, tum indulgentiae, Amica angelorum. Nach dem Vorgange Berardins de Buſtis (ſ. o. II) und Pelwarts von Temeswar († 1500) lehrten Salmeron, Poſſevin und andere: Maria ſei der myſtiſche Inhalt und Einheitspunkt der ganzen Schrift. Selbſt die Behauptung wurde gewagt, ſie ſei an der Abfaſſung des Neuen Teſtaments näher beteiligt als der hl. Geiſt. Gegenüber den Magdeburger Centurien des Flacius unternahm Caniſius (Bd II des oben genannten Werks) die Aufrechterhaltung der älteren mariologiſchen Traditionen in ihrem vollen Umfang. Im folgenden Jahrhundert interpretierte der Jeſuit Chriſtoph Vega den moſaiſchen Schöpfungsbericht: „Im Anfang ſchuf Gott Joachim und Anna, Anna aber war unfruchtbar, Trauer lag auf ihrem Antlitz und der hl. Geiſt ſchwebte tröſtend über ihren Thränen: da ſprach Gott, es werde Licht, d. h. die Jungfrau.“ Der „deutſche Horaz“ der Loyoliten, Jakob Balde, ſang das Lob der h. Jungfrau teils deutſch in ſeinem „Ehrenpreiß der allerſeel. Jungkfrawen“ ꝛc., teils lateiniſch in ſeinen 70 Odae Partheneae (vgl. F. Liſts Artikel: II, 369, 44 f.). Der gelehrte Ippolyto Marracci aus Lucca ließ ſich zur Abfaſſung von mehr als zehn Sammelſchriften zu ihrer Verherrlichung begeiſtern, welche (unter Titeln wie: Pontifices maximi Mariani, Apostoli Mariani, Reges M., Antistites M., Principes M., Heroïdes Marianae, Purpura Mariana, Trutina M., Polyanthea M.) zwiſchen 1642 und 1670 erſchienen und wovon das umfänglichſte: die zweibändige Bibliotheca Mariana (Rom. 1648) über mehr als 3000 mariologiſche Autoren Bericht giebt. — Den erneuten Aufſchwung des Marienkultus bezeugte auch eine Menge neu geſtifteter weiblicher Orden: die Sorores Theatinae Conceptionis immaculatae, Religiosae Annuntiationis, Visitationis, Praesentationis, Septem dolorum, Assumptionis M. V., Servae B. M. secundi et tertii ordinis, Virgines dictae filiae B. M., Religiosae B. M. Refugii, Charitatis, Misericordiae u. ſ. w. Die meiſten dieſer Genoſſenſchaften, über welche Schmid in der 10. ſeiner Prolusiones Marianae (ſ. o. II, Nr. 3 der Litt.-Angaben) ausführliche Nachrichten giebt, ſind in der Regenerationsperiode im 16. und 17. Jahrhundert entſtanden, nur wenige ſind älteren Urſprungs.

Noch einmal ſollte die freiſinnigere Bewegung, welche innerhalb des Katholicismus teils durch den Janſenismus, teils durch litterariſche Beſtrebungen ſeit der Mitte des 17. Jahrhunderts angeregt wurde, eine Reaktion gegen den von den Jeſuiten gehegten Aberglauben und insbeſondere gegen den Marienkultus hervorrufen. Schon der gelehrte Theophil Raynaud aus Sospello bei Nizza († 1663 in Lyon) drang in ſeinen Diptycha Mariana (Grenoble 1643; Lyon 1654) auf Anwendung einer ſchärferen Kritik bei dem auf Verherrlichung der h. Jungfrau ausgehenden Streben ſeiner Zeit- und Glaubensgenoſſen (während er freilich in anderen der in Bd VII ſeiner Werke unter dem Geſamttitel Marialia vereinigten Schriften ſogar für die Immac. Conceptio eintrat; vgl. Hurter, Nomencl. I^{2}, 404—406). Weiter gingen der die ſcotiſtiſche Immakulatadoktrin mit unerbittlicher Schärfe kritiſierende J. de Launoy (1676), ſowie A. Baillet (1693), welcher letztere die der Jungfrau von der Kirche nachgerühmten Vorzüge für unwahre Schmeicheleien erklärte und auf Beſchränkung ihres Kultus drang. Muratori erklärte in ſeinen Esercizi spirituali 1723 ihre Verehrung für löblich und nützlich, aber nicht für notwendig. In dem von dem kölniſchen Rechtsgelehrten Adam von Widenfeld 1673 herausgegebenen Buche Monita salutaria a B. V. ad indiscretos cultores, das Bourdaloue beſtritten, der Papſt verdammt, angeſehene Prälaten und katholiſche Theologen empfohlen haben, lehnt Maria ſelbſt jedes Mittleramt ab, verwirft jede Liebe zu ihr, welche der zu Gott Eintrag thue, verbietet den Schmuck ihrer Bilder und die Erleuchtung ihrer Altäre. In Salzburg bildet ſich unter der Regierung desſelben Erzbiſchofs von Firmian, der die Proteſtanten ausgetrieben hatte, 1740 ein Verein junger hochgebildeter Männer, zum Teil aus Adeligen und Geiſtlichen, zur Beſprechung wiſſenſchaftlicher Fragen in Muratoris Geiſte. Als die Benediktiner, damals im Beſitze der Univerſität, mit den Kapuzinern dagegen Oppoſition machten, als einer der erſteren predigte, das Reich der Gerechtigkeit und Gnade ſei zwiſchen Gott und der Maria geteilt, als der Prokanzler der Hochſchule P. Bökhn bei einer Prozeſſion nach Maria Plain gegen Muratori polterte und die Religion in Gefahr erklärte, als man die Freunde Muratoris als liberi murarii oder Freimaurer dem Volke verdächtigte, ließ der Erzbiſchof Graf Firmian durch ſeinen Bibliothekar Gaſpari ein Werk in echt römiſchem Ausdrucke zur Rechtfertigung von Muratoris Grundſätzen über die Marienverehrung ausarbeiten und publizieren. Die Niederlage der Mönche war ſo vollſtändig, daß bald die Lehrſtühle mit Männern der Wiſſenſchaft beſetzt wurden und längere Zeit ein Erasmiſcher Geiſt die Hochſchule beherrſchte.

Solche Beſtrebungen waren nur die Vorläufer der Reform Kaiſer Joſephs. 1784 wurden auf kaiſerlichen Befehl die goldenen und ſilbernen Herzen, Hände und Füße mit den anderen Votivgaben von den Marienſtätten und aus den Kirchen weggenommen, die fernere Austeilung von Scapulieren, Gürteln, Amuletten und Medaillen verboten. In ſeinem Hirtenbriefe von 1782 erinnerte der treffliche Erzbiſchof Hieronymus Franz Colloredo von Salzburg die Gläubigen, daß Gott nicht ein zorniger Richter, ſondern die Liebe, Maria aber nur ein Geſchöpf ſei, welches höchſtens Fürbitte, aber nur um geiſtliche Gaben, einlegen könne. Aber gegenüber der damals ſchon entfeſſelten Strömung des Reaktionsſtrebens heißblütiger italieniſcher Zelanti vermochte die Reformrichtung dieſes und der anderen deutſchen Vorkämpfer einer idealeren Katholicität nicht Stand zu halten. Auf die Tage von Ems und von Piſtoja 1786 folgte unmittelbar die ſchwere Niederlage, welche Pius VI. dieſer joſephiniſch-antiultramontanen Oppoſition bereitete, und mit derſelben ſanken die Hoffnungen derer, die auf eine gründliche und dauernde Austreibung des jeſuitiſchen Geiſtes aus der Romkirche hingearbeitet hatten, bald genug ins Grab dahin. Schon Jahrzehnte vor der förmlichen Reſtitution des loyolitiſchen Ordens gelangte, ausgehend von Unteritalien und unaufhaltſam auch in die übrigen katholiſchen Gebiete eindringend, eine Weiſe katholiſcher Frömmigkeitsübung zur Vorherrſchaft, welche gerade im Punkt der Mariolatrie das Stärkſte und Übertriebenſte, was jemals in Zeiten des MA. und der jeſuitiſchen Reaktion von überſpannten Mönchen behauptet worden war, wieder hervorholte und mit noch kühneren Behauptungen verſtärkte. In Liguoris Glorie di Maria, deren Verbreitung auch über Italiens Grenzen hinaus gerade ſeit den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts mit Macht betrieben wurde (vgl. Bd XI, S. 495, 24 f.) wird Marias Mittlerſchaft als noch mächtiger denn die Jeſu gefeiert. Da ſieht P. Leo in einer Viſion zwei Leitern, auf der roten ſtand Chriſtus, auf der weißen Maria; die auf der erſten den Himmel zu erklimmen wagten, ſinken nach den erſten Schritten zurück, die es mit der zweiten verſuchten, wurden von Maria emporgehoben zum Paradieſe. Da ſpricht Chriſtus zu ſeiner Mutter: du haſt mich mit deiner Menſchheit bekleidet, darum bekleide ich dich mit der Allmacht meiner Gottheit. Ja, Liguori behauptet dreiſt, Gott erhöre die Gebete der Maria, als wären es Befehle; ſie könne ſogar Seelen aus der Hölle erretten (vgl. überhaupt den Art. „Liguori“, l. c.). — Unter Einwirkung dieſes einflußreichſten populären Mariologen des neueren Katholicismus, der ſeine Erhebung zum Doctor Ecclesiae durch Pius IX. nicht am wenigſten dem gerade auf dieſem Gebiete Geleiſteten verdankt, iſt der Weg zum endlichen Siege der immakuliſtiſchen über die makuliſtiſche Theorie, wie ihn die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts brachte, geebnet worden. Spätere Autoren aus dem Redemptoriſtenorden, wie Bronchain, der erfolgreiche Beförderer der Roſenkranzandachten (durch ſeine „Reichtümer des Roſenkranzes“ ꝛc.), Dilgskron, Dieſſel ꝛc. haben dem Biſchof von

St. Agata nachgeeifert, doch hat keiner dieſer Mariologen der uns näher liegenden Zeit es ihm gleichgethan.

Der Kampf zwiſchen thomiſtiſcher und ſcotiſtiſcher Mariologie durchzieht die ganze neuere katholiſche Kirchengeſchichte bis zum J. 1854. Auf dem Konzile zu Trient verſuchten die Franziskaner die von Sixtus IV. vorbehaltene Entſcheidung der Kirche zu provozieren, ſie ſtellten die Forderung, daß man von der in dem Dekrete ausgeſprochenen Allgemeinheit der Erbſünde die Maria ausdrücklich ausnehme, und hatten ſich der lebhaften Unterſtützung der Jeſuiten Lainez und Salmeron zu erfreuen. Die Dominikaner widerſprachen lebhaft, und als die bedrängten Legaten darüber nach Rom berichteten, erging ſofort von dort die Inſtruktion, man müſſe, um die Gefahr eines Schisma fernzuhalten, verſuchen beiden Teilen gerecht zu werden. So geriet man auf den vermittelnden Ausweg, zu erklären, die Synode ſei nicht geſonnen, unter dieſes Dekret auch Maria zu ſtellen, andererſeits aber die Konſtitution Sixtus' IV. aufs neue einzuſchärfen. In dieſer Faſſung wurde das Dekret in der feierlichen Sitzung vom 17. Juni 1546 verkündigt (Sess. V. de peccato orig. Nr. 5; ſ. Denzinger, Enchiridion symbolorum etc., 182; Mirbt, Quellen zur Geſch. des Papſttums^2, 206). Anfangs hielten ſich die Beſonneneren, ſelbſt unter den Jeſuiten, an den Beſchluß. Der Jeſuit Maldonat verlangte von der Sorbonne 1575 die Einſtellung des Immakulateneides und zog ſich, durch die bereits entſtandene Kontroverſe verſtimmt, vom Katheder zurück. Bellarmin erklärte einfach die conceptio, nicht aber die immaculata für den Gegenſtand der Feſtfeier. Dionyſius Petavius leugnete, daß die unbefleckte Empfängnis, obgleich er ſich perſönlich für ſie entſchied, de fide ſei. Selbſt als im Anfang des 17. Jahrhunderts der Franziskaner Franziskus de Jago den Streit in Spanien wieder anfachte und die Jeſuiten ſich für die Meinung des ſeraphiſchen Ordens entſchieden, als die Reichen zur Ehre der unbefleckten Empfängnis Münzen ſchlagen, Bilder malen, Denkſäulen errichten ließen, der Pöbel aber das Bild des heiligen Thomas von Aquino verhöhnte und die Dominikaner verfolgte, als Philipp III. und IV. deshalb Geſandtſchaften nach Rom ſandten, behauptete der apoſtoliſche Stuhl noch immer ſeine diplomatiſche Haltung, Paul V. verbot 1617 beiden Teilen die öffentliche Bekämpfung, Gregor XV. dehnte dieſes Verbot auch auf Privatgeſpräche aus; der ſpaniſchen Krone erwiderte er, daß ihm die ewige Weisheit den Kern des Geheimniſſes noch nicht offenbart habe. Aber doch neigte ſich auch in Rom die Stimmung der ſcotiſtiſchen Anſicht allmählich mehr zu. Alexander VII. nennt ſie ſchon uralt und fromm, wenn er auch unterſagte, die entgegengeſetzte häretiſch zu nennen. (Näheres bei Preuß, Die röm. Lehre ꝛc., S. 106 f.). Clemens IX. gab dem Feſte eine Oktave, Clemens XI. erhob es am 6. Dezember 1708 zu einem gebotenen Kirchenfeſte der Chriſtenheit. Benedikt XIV. verſuchte, (noch als Kardinal Lambertini), in ſeinem berühmten Buche über die Feſte (II, 15 § 1 f.) die Vermittlung durch die Unterſcheidung der conceptio activa und passiva, deren jene in den Moment der Befruchtung des organiſchen Lebenskeimes, dieſe in den Moment der Vereinigung der Seele mit dem Fötus falle; nur auf die letztere will er die Wirkung der heiligenden Gnade bezogen wiſſen. Die Kirche, bezeugt er übrigens, neige mehr zu der ſcotiſtiſchen Meinung (§ 25). Während Muratori den Immakulateneid 1714 bekämpfte und ſpäter Joſeph II. ihn aufhob, hat Liguori in ſeiner erwähnten Schrift die ſcotiſtiſche Anſicht mit neuen Argumenten verteidigt. Es ziemte, ſagt er, der Trinität, die Maria vor der Erbſünde zu bewahren: dem Vater, weil ſie ſeine älteſte Tochter ſei, dem Sohne, weil ſie ſeine Mutter werden ſollte, dem heiligen Geiſt, weil er ſie zu ſeiner Gemahlin erkoren habe. — Schon unter Gregor XVI. zeigte ſich eine ſtarke Tendenz zur Dogmatiſierung der Lehre. Der päpſtliche Generalvikar lud in den jährlichen inviti sacri unverhohlen zur Feier der conceptio immaculata ein. Mehrere franzöſiſche Biſchöfe und der von Paderborn erteilten 1844 die Erlaubnis in der Meſſe die Empfängnis der Maria als unſündlich zu bezeichnen. Der Dominikanergeneral Ancarani ſuchte 1843 um die Erlaubnis nach, in die Präfation der Meſſe von Mariä Empfängnis das Wort „immaculata" einzuſchalten und das auf ſolche Weiſe erweiterte Offizium in den Kirchen ſeines Ordens einzuführen.

So ſtand es, als Pius IX., der Romantiker unter den Päpſten, den Stuhl Petri beſtieg. In der Marienverehrung konzentrierten ſich alle ſeine frommen Gefühle. In ſeiner Jugend ſoll er auf ihre Anrufung von der Epilepſie befreit und fähig geworden ſein, die Prieſterweihe zu empfangen. Bei der Flucht aus dem Vatikan am Abend des 24. November 1848 ſoll ihn Marias beſonderer Schutz vor der Gefahr der Gefangennehmung bewahrt haben. Ein vom Sturm der Revolution verſchlagener Flüchtling, rief er von Gaeta aus in der Encyclica vom 2. Februar 1849 die Biſchöfe zur Erklärung auf, in wie weit die dogmatiſche Definierung der unbefleckten Empfängnis ihren und ihrer Gläubigen Wünſchen entſpreche. Sehr ernſte Stimmen ließen ſich warnend vernehmen (Preuß, S. 120—132). Der Kardinal Schwarzenberg, die Biſchöfe von Ermland und Paderborn, der Fürſtbiſchof von Breslau ſahen keinen Grund, welcher Entſcheidung fordere, und fanden die Zeitverhältniſſe derſelben ungünſtig. Der Erzbiſchof Sibour von Paris hielt die Erhebung der pia sententia zum Glaubensartikel für untheologiſch. Überhaupt ſprachen ſich nur drei Viertel der Biſchöfe für den Wunſch des Papſtes aus. Allein zu mächtig drängten die Jeſuiten. Perrone hatte ſchon 1847 in einem ausführlichen Werke bewieſen, daß die Frage zur Entſcheidung reif ſei. Schon 1850 ernannte Pius eine Kommiſſion zur Unterſuchung, in welcher Perrone (neben ſeinem Ordensbruder Paſſaglia) als tonangebender Stimmführer wirkte und welche bis 1853 die Entſcheidung erbrachte: zur Dogmatiſierung einer katholiſchen Lehrmeinung bedürfe es keiner Zeugniſſe aus der h. Schrift; die Tradition auch ohne Schriftzeugnis genüge dafür, und dieſe Tradition brauche nicht einmal in ununterbrochener Reihe bis zu den Apoſteln zurückzureichen (vgl. Preuß, S. 134). Da dieſe Anſichten der Kommiſſion mit der Neigung des Papſtes im ſchönſten Einklang ſtanden, berief dieſer auf den Herbſt 1854 eine Anzahl Prälaten — es fanden ſich 54 Kardinäle und etwa 140 Biſchöfe ein — die in einer Vorverſammlung den Entſchluß des Papſtes mit ſtürmiſchem Beifall begrüßten. Durch eine Proklamation ſtellte der päpſtliche Generalvikar am 2. Dezember die feierliche Verkündigung in Ausſicht. So erſcheint der 8. Dezember, der Papſt wird in Prozeſſion in die Peterskirche getragen und beſteigt mit der dreifachen Krone geſchmückt den Thron; der Dekan des heiligen Kollegiums tritt vor ihn und erfleht im Namen der verlangenden Chriſtenheit den Richterſpruch über die Empfängnis der Maria; der Statthalter ihres Sohnes antwortet, daß er, um dieſe Bitte gewähren zu können, erſt den Beiſtand des heiligen Geiſtes anrufen müſſe, und nachdem das Veni creator abgeſungen worden, verlieſt er das längſt entworfene, beratene und beſchloſſene Dekret, deſſen Spitze der Glaubensſatz bildet, daß Maria im erſten Augenblick ihrer Empfängnis (d. h. nach dem ganzen Zuſammenhang der Bulle: im Moment der Vereinigung von Leib und Seele) vermöge einer beſonderen Gnade von ſeiten des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienſte Chriſti vor aller Makel der Erbſchuld bewahrt worden ſei. Das Dekret, veröffentlicht durch die Bulle Ineffabilis Deus vom 10. Dezember 1854 (vgl. Denzinger, Enchir.^{6}, 357; Mirbt, Quellen^{2} ꝛc., 362 f.), lautet: „Ad honorem s. et indiv. Trinitatis, ad decus et ornamentum Virg. Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum auctoritate Domini nostri J. Christi, beatorum apostolorum Petri et Pauli ac nostra declaramus, pronuntiamus et definimus: doctrinam, quae tenet, beatiss. Virg. Mariam in primo instanti conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Chr. Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.“

Die Bedeutung des durch dieſe Worte vollzogenen Akts der definitiven Dogmatiſierung einer ſeit länger als einem halben Jahrtauſend kontrovers geweſenen Lehrmeinung iſt eine zweifache. Zunächſt wurde dadurch ein die katholiſche Kirche ſeit Jahrhunderten beunruhigender theologiſcher Schulſtreit aus der Welt geſchafft und anſtatt der zwieſpältigen eine homogene katholiſche Lehrtradition, ſich darſtellend in einer Syntheſe von Thomismus und Scotismus (oder was dasſelbe: in einer jeſuitiſchen Neuſcholaſtik, vgl. Bd VIII, 782,17 ff.) begründet und ſanktioniert. Aber dieſe konziliatoriſche Bedeutung des neuen Dogma iſt doch von geringerem Belang verglichen mit dem gewaltigen Schwergewicht, welches die neue Lehre, und zwar ſchon durch die Art ihres Zuſtandekommens, zugunſten des päpſtlichen Strebens nach Verabſolutierung der papalen Lehrautorität bethätigte. Als der abſolut Unfehlbare, als der ſich ſelbſt mit der kirchlichen Tradition ohne weiteres Identifizierende hatte Pius IX. der katholiſchen Chriſtenheit jenes Dogma aufgenötigt. Um ſo leichter ließ ſich anderthalb Jahrzehnte ſpäter die in dieſem Schritte bereits enthaltene Konſequenz ziehen, welche in der feierlichen und förmlichen Definition der Unfehlbarkeit des ex cathedra dozierenden Papſts beſtand und deren früheres oder ſpäteres Heraustreten in die Wirklichkeit ſeitens der ſchärfer blickenden Beurteiler des Dogmas ſchon ſofort nach deſſen Bekanntwerden vorhergeſagt worden war.

Übrigens ſchreibt die überaus üppige Entwickelung des Marienkults in der heutigen römiſch-kirchlichen Praxis ſich durchaus nicht erſt vom Mariendogma Pio Nonos her. An dieſer autoritativen Schlichtung eines alten Schulſtreits über eine im Grunde unlösbare phyſiologiſch-pſychologiſche Frage — die Frage nämlich: Iſt Maria im Moment der Empfängnis ſelbſt (nach ſcotiſt. Doktrin) oder erſt nach derſelben im Mutterleibe (nach Thomas und ſeiner Schule) von der erbſündlichen Befleckung gereinigt worden? — konnte doch nur die theologiſche Gelehrtenwelt ein unmittelbares Intereſſe hegen. Die Beſeitigung dieſes „Streits um ein paar Augenblicke" (vgl. Benrath, ThStK 1886, S. 263) hätte ſogar noch länger auf ſich warten laſſen gekonnt: dem längſt ſchon entflammten Enthuſiasmus des katholiſchen Volks für ſeine Madonna wäre durch ſolchen Aufſchub kein Eintrag geſchehen. Was den Marienkult in ſeiner modernen Form populär und der geſamten katholiſchen Welt ſozuſagen unentbehrlich gemacht hat, iſt nicht das Immakulatadogma Pius' IX., ſondern die ſchon Jahrhunderte vorher durch Dominikaner gleichermaßen wie durch Jeſuiten mit raſtloſem Eifer betriebene Agitation für marianiſche Andachtsübung, wodurch der Gedanke an die Mutter Jeſu in jedem einzelnen Gebetsakt notwendigerweiſe eingemengt, der an Jeſum ſelbſt mehr und mehr zurückgedrängt, die Mittlerſchaft der Gottesmutter zu weit größerer Wichtigkeit als die ihres Sohnes erhoben wurde. Nicht erſt Papſt Pius nebſt ſeinen jeſuitiſchen Sekundanten Perrone und Paſſaglia hat zu der dermalen über die geſamte katholiſche Welt verbreiteten Mariolatrie den Grund gelegt, ſondern ſchon Salmeron ſamt ſeinen Nachfolgern Caniſius, Suarez, Vega ꝛc. Daß der heutige fromme Katholik kaum umhin kann die Gottesmutter als auf den Thron des Dreieinigen ſelbſt erhoben zu denken, daß ihm die Trinität thatſächlich zu einer Quaternität, die Kirche Chriſti zu einer „Kirche Mariä" geworden iſt (vgl. Puſey im Eirenikon, Part. I, 1865), daß faktiſch die Begriffe „Neukatholicismus" und „Marianismus" ſich jetzt ſo gut wie decken (nach Huet, La révolut. rel. au XIX^{e} siècle). — all dieſe Verwilderung und Verheidniſchung des römiſch-kirchlichen Glaubenslebens iſt gemeinſame Schuld der während der letzten Jahrhunderte zu bildendem Einfluß auf die Kultusübung dieſer Kirche gelangten Ordenstheologie, und zwar zumeiſt derjenigen, die im 18. Jahrhundert ihren Hauptvertreter an dem Redemptoriſtenſtifter Liguori, im folgenden an dem Jeſuitengeneral Beckx gehabt hat. Die Gloires de Marie des erſteren und der „Monat Mariä" des letzteren (Wien 1837 u. ö.; 16. deutſche Aufl. Freib. 1896) ſind wirkſamere Mittel zur Förderung des marianiſchen Andachtsweſens geworden als alle gelehrten Apologien der immakuliſtiſchen Dogmatiker Paſſaglia, Oswald, Scheeben, Morgott, Peſch ꝛc. zuſammen genommen.

Von den Bereicherungen des katholiſchen Kirchenjahres mit Marienfeiern, wie ſie auch noch in nachreformatoriſcher Zeit verſucht worden, ſind zwei von erheblichem Erfolge begleitet geweſen: die vom Dominikanerorden ausgegangene Stiftung des Roſenkranzfeſtes am 1. Sonntag im Oktober, allgemein eingeführt durch Gregor XIII. 1583 (ſ. d. A. „Roſenkranz"), und die jeſuitiſche Veranſtaltung der marianiſchen Mai-Andachten, wodurch der ganze Maimonat den Charakter einer Feſtzeit zu Ehren der Gottesmutter erhalten hat. Dieſe Weihung des Frühlingsmonats zum beſonderen Eigentum der Maria (Mensis b. Mariae) ſoll gegen Ende des 18. Jahrhunderts zuerſt in Italien, als kirchliches Gegenſtück zu den frivolen Frühlingsfeiern der franzöſiſchen Revolution, üblich geworden ſein, von wo ſich die Sitte dann nach Frankreich, Belgien, Öſterreich und Deutſchland (beſonders Bayern) verbreitete. Pius VII. empfahl die Feier durch ein Breve vom 21. März 1815 und ſtattete ſie mit reichlichen Abläſſen aus. Im Mittelpunkte der aus Roſenkranzgebeten und Marienliedern beſtehenden Andachten ſtehen Predigten über die hl. Jungfrau. Unter den klaſſiſchen Erzeugniſſen dieſer neueſten mariologiſch-homiletiſchen Litteratur ſteht der Beckxſche „Marienmonat" obenan (vgl. Kaltner, Die Mai-Andacht, Regensburg 1878). — Als ein weiteres Mittel zur Hebung und Förderung marianiſcher Frömmigkeitsbethätigung iſt das ſchon dem 16. Jahrhundert entſtammende, aber beſonders ſeit der Reſtaurationsepoche unter jeſuitiſcher Pflege mächtig entwickelte Inſtitut der marianiſchen Sodalitäten oder Kongregationen hier hervorzuheben. Die in Rom von dem Flamländer Joh. Leo, Lehrer am Collegium Romanum, ſeit ca. 1563 unter dieſem Namen ins Leben gerufenen ſtudentiſchen Vereinigungen ſtattete Gregor XIII. 1584 durch die Bulle Omnipotentis Dei mit reichen Abläſſen aus. Nach dem Muſter derſelben entſtanden dann allmählich marianiſche Genoſſenſchaften auch für junge Kaufleute, für Geſellen und Lehrlinge, für Frauen und Jungfrauen. Im 18. Jahrhundert förderte und empfahl das Inſtitut Benedikt XIV. durch die ſog. goldene Bulle Gloriosae Dominae (27. September 1748). Zu noch höherer Blüte entwickelte ſich dasſelbe unter jeſuitiſcher Pflege ſeit der Reſtauration, beſonders auf Grund eines Reſkripts Leos XII. von 1825 an den Jeſuitengeneral, wodurch dieſer die Befugnis erhielt, jede auf kanoniſche Weiſe neu errichtete marianiſche Sodalität der römiſchen Erzkongregation anzugliedern und an deren Abläſſen und Privilegien teilnehmen zu laſſen (vgl. Delplace S. J., Histoire des congregations de la S. Vierge, Bruges 1884; A. Niederegger S. J., Der Studentenbund der Marianiſchen Sodalitäten, Regensburg 1884; Heimbucher, Orden und Kongr. II, 151 f.; — proteſtantiſcherſeits: Kolde, Die kirchlichen Bruderſchaften und das rel. Leben im mod. Katholicismus, Erlangen 1895, S. 13 ff.).

Faſt unzählbar ſind die dem marianiſchen Lokalkultus dienenden Wallfahrtsſtätten oder Gnadenorte, wo wunderthätige Madonnenbilder oder Reliquien ꝛc. ihre Anziehungskraft auf die aus nah oder fern herzuſtrömenden Scharen von Pilgern ausüben. Seit dem frühen Mittelnlter ſah jedes Jahrhundert neue Stätten dieſer Art erſtehen und noch in dem vor kurzem abgelaufenen wurde ſogar den höchſtciviliſierten Ländern neuer Zuwachs an dergleichen zu teil. Frankreich erhielt ſein La Salette (ſeit 1846) und ſein Lourdes (ſeit 1857), Italien ſein Neu-Pompeji (ſeit ca. 1880), Deutſchland ſein Marpingen bei Trier (1876) und ſein Dietrichswalde in Oſtpreußen (1877). Schon Gumppenbergs Atlas Marianus (1672) vermochte mehr als 1200 wunderthätige Marienbilder zu beſchreiben, wovon ungefähr die Hälfte allein auf Deutſchland kam. Als Zweck ſeiner mühevollen geographiſch-ſtatiſtiſchen Arbeit gab dieſer Autor an: es ſolle dadurch jedermann erfahren, „daß Maria der Atlas der Welt ſei“, als Lohn erbittet er ſich von Gott nur dies: „von der hl. Jungfrau ganz voll zu ſein und nur ganz in ihr zu leben“. Jeder ſeiner Nachfolger (wie Scherer, Rohrmaier, Oettinger ꝛc., ſ. o.) weiß das Regiſter der Gnadenbilder um etliche jüngſt aufgekommene oder von den Vorgängern vergeſſene zu vermehren. Es kommt allerdings vor, daß dieſe oder jene marianiſche Offenbarungsſtätte binnen kurzem ihre Anziehungskraft wieder einbüßt oder gar, wegen ſtattgehabten Schwindels, bald wieder geſchloſſen wird (vgl. wegen Marpingen und Dietrichswalde: Kurtz-Tſchackert, Kirchengeſchichte 13, § 191, 7). Aber andere, auch von den erſt in jüngſter Zeit zu Ruhm gelangten, behaupten ſich trotz aller Kritik in ihrem Anſehen. Zur Madonna di Pompeji — einem wunderthätigen Bilde, das, nachdem es einſt für 4 Francs bei einem Antiquar gekauft worden, jetzt auf einem für 150 000 Francs hergeſtellten Thron aus koſtbaren und ſeltenen Steinarten ruht — wallen alljährlich gegen 100 000 Perſonen, unter ihnen die Ariſtokratie Neapels; die Krönung dieſer neuen Himmelskönigin durch Kardinal Valletta im Jahre 1887 erfolgte mit unerhörtem Pomp im Beiſein vieler Tauſende (Trede II, 97. 355). In Ruſſiſch-Polen wird die berühmte Mutter Gottes zu Czenſtochau als „Königin Polens“ und Schutzherrin des polniſchen Volks gefeiert; an der Anrufung dieſer wunderwirkenden Polenkönigin nehmen auch öſterreichiſche und reichsdeutſche Unterthanen polniſcher Nation und Religion, wenn nicht öffentlich, ſo doch heimlich teil (vgl. des Kulmer Biſchofs Dr. Redner hirtenamtliches Einſchreiten gegen die auf dieſen Kultus bezüglichen, in Thorn gedruckten polniſchen Andachtsbücher, 1899). Frankreich beſitzt an ſeinem ſprudelnden Wunderquell von Lourdes, welchen die am 11. Februar 1858 der 14jährigen Bernadette Soubirous mit den Worten „Je suis l'Immaculée Conception“ erſchienene Madonna nachwies, einen Attraktionspunkt, der jahraus jahrein Myriaden von Pilgern nach den Pyrenäen lockt und deſſen auffallende Heilwirkungen ſelbſt Männer der Wiſſenſchaft beſchäftigen — Mediziner ebenſowohl (z. B. Dr. Boiſſarie in dem durch Bauſtert [Luxemburg 1902] überſ. Werke „Die großen Heilungen v. Lourdes“), wie fortſchrittlich gerichtete Theologen (ſ. beſ. H. Schell, Apologie des Chriſtentums I [Paderborn 1901], S. 335 f.). Von den altberühmten, durch allen Wechſel der Zeiten hindurch beliebt und vielbeſucht gebliebenen Marien-Wallfahrtsſtätten ſeien hier noch in Erinnerung gebracht: Aſſiſi (S. Maria Portiuncula) und Loreto in Mittelitalien (ſ. die betr. Art. Bd VI S. 201, 17 ff. u. Bd XI, S. 647); Maria Einſiedeln und Maria Stein in der Schweiz; Monſerrat del Pilar und Guadelupe in Spanien; Hall in Belgien; ferner in der Rheinprovinz Kevelaer mit ſeinem ſeit 1642 vielbeſuchten Wunderbild, und Aachen, wo ſeit nahezu tauſend Jahren das Hemd der hl. Jungfrau ſamt den Windeln des Jeſuskinds aufbewahrt und zeitweilig ausgeſtellt wird; in Bayern Altötting, Bogenberg, Ettal; in Steiermark Maria Zell, in Niederöſterreich Maria Taferl ꝛc. (vgl. die gedrängte Überſicht in Stadlers Heiligenlex. s. „Maria“ [IV, 168 ff.], ſowie die eingehendere bei Streber im KKL^2). — Als bequeme Erſatzmittel für die an Ort und Stelle ſelbſt ungenießbaren Heilkräfte der Gnadenorte dienen allerhand in die Ferne verſchickte Gegenſtände. So in Frankreich das ſchon ſeit 1869 kiſtenweiſe verſandte „Wunderwaſſer“ von Lourdes; ſo anderwärts kleine Miniaturbildchen von wunderbaren Madonnen, die als Heilmittel zum Verſchlucken beim Roſenkranzbeten empfohlen werden, wie z. B. die bei Jeſuitenmiſſionen unter dem polniſchen Landvolk in Maſſe zum genannten Zwecke verkauften Bildchen der „Gottesmutter aus Campo Cavallo“ ꝛc. (vgl. die ſchon von Pater Franz Pepe, dem jeſuitiſchen Lehrmeiſter Liguoris, gehandhabte und empfohlene Praxis des Verſchluckens kleiner Cartellini mit dem Lobpreis der Immac. Conceptio — nach Döllinger-Reuſch Moralſtr. ꝛc. I, 392).

IV. Die Verherrlichung Marias durch die bildende Kunſt. 1. Altkirchliche und byzantiniſche Darſtellungen der Gottesmutter. — Didron, Manuel d'iconographie grecque et latine, Paris 1845. G. Schäfer, Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855. J. E. Weſſely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874, S. 25—47. Rohault de Fleury, La sainte Vierge, 2 vols. 4°, Paris 1875 (nur in ſ. Abbild. wertvoll; Text unkritiſch). Ch. Bayet, Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétienne en Orient, Paris 1879. Derſ., Notes sur le peintre byzantin Pansélinos etc., in d. Revue archéologique 1884, p. 325 ff. (vgl. Phil. Meyer in d. ThLZ. 1899, Nr. 7). Eug. Müntz, Études sur l'hist. de la peinture et de l'iconographie chrétienne, Paris 1882. F. A. v. Lehner, D. Marienverehrung ꝛc. (ſ. o. I, 2). Joſ. Liell, D. Darſtellungen der allerſel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunſtdenkmälern der Katakomben, Freiburg 1887. Frz. Xaver Kraus, A. „Marienbilder" im Realwörterbuch der chriſtl. Altertt. II, 361—365 (mit einer aus Garruccis Storia dell' arte cristiana etc. entnommenen genauen Statiſtik der älteſten Mariendarſtellungen). Joſ. Wilpert, Ein Cyklus chriſtologiſcher Gemälde, Freibg. 1891 (vgl. denſ. in RQS 1900, IV, S. 309 ff.). H. Detzel, Chriſtliche Ikonographie. Ein Hdb. zum Verſtändnis der chr. Kunſt, Bd I, Freibg. 1894 (insbeſ. S. 100—112. 150—179). Adolfo Venturi, La Madonna. Svolgimento artistico delle rappresentazioni della Vergine, Mailand 1900.

Von proteſt. Autoren: Edm. Venables, im DchrA II, 1150 ff. Victor Schultze, Archäolog. Studien über altchriſtl. Monumente, Wien 1880, S. 177 ff. Derſ. in ſ. Archäologie der chr. Kunſt, München 1895, S. 174 ff. 358 ff. Max Schmid, D. Darſtellung der Geburt Chriſti in d. bildenden Kunſt, Stuttgart 1890. E. v. Dobſchütz, Chriſtusbilder; Unterſſ. zur chr. Legende (= TU Nr. 5 III, 1899), S. 79—89. 263 ff.; auch Belege S. 146 bis 153. — Vgl. auch Benrath, ThStK 1886, S. 34 ff. 74 ff.

2. Mittelalterliche und neuere Darſtellungen. E. Male, L'art religieux du XIII^{e} siècle en France, Paris 1898 (p. 306—338). Hermann Ulrici, Ueber die verſchiedenen Auffaſſungen des Madonnen-Ideals bei den älteren deutſchen und italieniſchen Malern, Halle 1854. Anna Jameſon, Legends of the Madonna, London 1852; 3. ed. 1863. Eckl, Die Madonna als Gegenſtand chriſtlicher Kunſtmalerei und Skulptur (vollendet von Atz), Brixen 1883. A. Venturi l. c. (ſchließend mit Correggio und Tizian). Weſſely a. a. O., Müller und Mothes, Illuſtr. archäolog. Wörterbuch der Kunſt ꝛc. (Leipzig u. Berlin 1897) S. 637 ff. Benrath a. a. O. 239—246. Detzel, I, 112—130; 431 f. 509—531.

Hinſichtlich der Datierung der früheſten künſtleriſchen Darſtellungen der hl. Jungfrau beſteht zwiſchen der katholiſchen und der proteſtantiſchen Kunſtforſchung der Gegenſatz, daß die letztere im allgemeinen erſt die Epoche des Streits über die Theotokie, alſo das 5. Jahrhundert, als Entſtehungszeit eigentlicher Madonnenbilder betrachtet, während die erſtere denſelben ein bereits vorneſtorianiſches Alter zuſchreibt, ja einzelne von ihnen aus den nächſten Zeiten nach den Apoſteln herrühren läßt. Die richtige Löſung dieſes Konflikts der Meinungen dürfte darin beſtehen, daß das vorneſtorianiſche Alter mancher bildlichen Darſtellungen der Maria als Beſtandteil von Gruppenbildern zugeſtanden, dagegen das Herrühren eigentlicher marianiſcher Kultusbilder (Abbildungen der M. als Gegenſtand religiöſer Adoration) aus ſo früher Zeit verneint wird. Maria erſcheint in den älteſten chriſtlichen Kunſtwerken durchweg „als Glied einer Kompoſition" (Benrath), nämlich als verknüpft mit Scenen der Geſchichte Jeſu, und zwar zumeiſt mit denen der Verkündigung, der Magier-Anbetung oder der Darſtellung des Kindes im Tempel. Die älteſten Darſtellungen der Verkündigung, dabei die berühmte, ſicher vorkonſtantiniſche aus der Priscillakatakombe (Liell, Tafel 2.; Wilpert, Ein Cyklus ꝛc. Tafel 6, 2), halten ſich ganz und gar im bibliſchen Rahmen. Dasſelbe gilt von den verhältnismäßig zahlreichen Abbildungen der Anbetung der Magier nach Mt 2, 11; weder die beiden Freskenbilder dieſer Art aus der Domitillakatakombe oder die aus S. Pietro e Marcellino, aus S. Sotere ꝛc., noch die mehr als 20 Reliefbilder auf Sarkophagen ꝛc. geben irgendwelchen Hinweis auf eine beſondere kultiſche Auszeichnung der Figur der Maria zu erkennen (vgl. Schultze, Archäol. Studien ꝛc. S. 211 ff. und Arch. der altchriſtlichen Kunſt, S. 328 f. 359). Nicht einmal da, wo Maria, ſtatt in einer jener bibliſchen Scenen, nur als Mutter der heiligen Familie oder nur mit dem Chriſtkinde abgebildet iſt, ſind Spuren ihrer Vergöttlichung oder Entrückung zu überirdiſcher Höhe wahrzunehmen. Sie erſcheint auf einem dem 2. Jahrhundert entſtammenden Gemälde (in einem Kubikulum von S. Priscilla, ſ. Schultze, S. 328 f. und Detzel I, 106 f.) mit dem Kinde in ihren Armen, mit einer nicht deutlich erkennbaren männlichen Figur — entweder Joſeph, oder nach der gewöhnlichen Deutung Jeſajas — neben ſich, und mit dem die Gruppe überſtrahlenden Stern (Mt 2, 9f.) über ſich; irgendwelche auf Überirdiſches hinweiſende Attribute ſind an ihr nicht zu entdecken. Wo ſie, wie zuweilen auf Sarkophagbildern und wie öfters auf Goldgläſern (ſeit dem 5. Jahrhundert), als Orans mit betend erhobenen Händen abgebildet iſt, da drückt dieſe Geberde ſchwerlich etwas anderes aus, als ihr gläubiges Vertrauen zu Gott, dem ſie ſich als Dahinſcheidende befiehlt. Dafür daß ſie in ſolchen Darſtellungen etwa als himmliſche Fürbitterin für die Chriſten vorgeführt werde, deutet wenigſtens nichts Beſtimmtes auf den betr. Skulpturen oder Gemälden hin, mag immerhin in dem einen oder anderen Falle dieſe Vorſtellung hierbei ſchon mitgewirkt haben (Schultze 360f.; vgl. Benrath, S. 35f.). Auch die Einwirkung apokryphiſcher Marienlegenden tritt doch erſt ziemlich ſpät auf dieſem Gebiete der Kunſtüberlieferung hervor. Jenes Marmorgraffito der St. Maximin-Krypte in der Provence, welches in Anlehnung an das Protev. Jacobi die Maria als „Tempeldienerin zu Jeruſalem" (MINESTER DE TEMPVLO GEROSALE) abbildet, ſcheint eher erſt frühmittelalterlichen als ſchon altkirchlichen Urſprungs zu ſein (Detzel S. 106; Schultze 161). — Eine Feier des Gedächtniſſes der Maria durch ihrem Namen geweihte Baudenkmäler (Kirchen d. hl. Theotokos) läßt ſich auch vor dem 5. Jahrhundert nicht geſchichtlich belegen. Wenn Konſtantins Mutter Helena die Grotte der hl. Geburt zu Bethlehem mit „bewundernswerten Denkmälern" ausſchmücken ließ, zu welchen dann ihr Sohn Weihgeſchenke, beſtehend aus Gold, Silber, bunten Vorhängen ꝛc. hinzufügte (Euſ., V. Const. III, 43, 2), ſo iſt die betreffende Angabe nicht auf ein Kirchgebäude zu beziehen, ſondern auf allerlei plaſtiſchen Schmuck, heilige Geräte u. dgl.; auch galt die Ehrung nicht ſo ſehr der „Gottesgebärerin" (wiewohl der betr. Euſebſche Bericht dieſelbe zum erſtenmal mit dieſem Namen bezeichnet), als dem Gottesſohne und dem Myſterium ſeiner Menſchwerdung. Beſtimmtere Nachrichten über der Maria ſpeziell geweihte Kirchbauten begegnen erſt ſeit dem 5. Jahrhundert, ſpeziell ſeit dem Sieg der Theotokie-Lehre in Epheſus 431. Eben die epheſiniſche Kirche, in welcher das III. ökumeniſche Konzil getagt hatte, erhielt von da an den Namen der heiligen Theotokos beigelegt. Roms älteſte Marienkirche, S. Maria Maggiore auf dem Esquilin, wurde bald nach 432 durch Sixtus III. an der Stelle einer etwa 100 Jahre älteren Baſilika des Biſchof Liberius errichtet und von dem erſteren Papſte, gleichfalls mit Bezug auf den Sieg des Theotokos-Dogma in Epheſus, als S. Maria Mater Dei bezeichnet. Dieſe große Prachtkirche — mindeſtens ein halbes Jahrhundert älter als ihre ungefähre Zeitgenoſſin S. Maria in Trastevere, über welche erſt vom Jahre 499 ſichere Nachrichten vorliegen — enthält auf ihrem Triumphbogen hervorragend wichtige Moſaikgemälde mit Scenen aus Marias Geſchichte. Deutlich erkennbar ſind drei dieſer Scenen: die Verkündigung an Maria durch den Engel Gabriel, die Darſtellung im Tempel und die Huldigung der Magier — bemerkenswert wegen der Zweizahl der Magier und des ſelbſtſtändigen Sitzens des Jeſuskindes auf einem Throne, mit Maria rechts und Anna links neben ihm —; eine vierte Kompoſition aus derſelben Zeit (1. Hälfte des 5. Jhrdts.) iſt ſtreitiger Deutung; ſie ſcheint eher zur Taufe Jeſu als zu etwelchem apokryphem Zug aus Marias Geſchichte Bezug zu haben (ſ. Schultze, Archäol., S. 234—237). In dieſen und ähnlichen, zumeiſt wohl aus Konſtantinopel ſtammenden Moſaikdarſtellungen aus Saec. 5—8, denen eine Anzahl ſonſtiger Bilderwerke (Elfenbeinſchnitzereien, Miniaturen ꝛc.) von ähnlichem Alter und Charakter zur Seite ſteht, bleibt die Gottesmutter zwar immer noch in dem Zuſammenhang bibliſch geſchichtlicher Vorgänge eingefügt, erfährt aber dabei mehrfach ſchon Andeutungen ihrer überirdiſchen Würde, z. B. in der Verkündigungsſcene auf dem Triumphbogen von Maria Maggiore dadurch, daß eine weiße Taube auf die Sitzende herniederſchwebt und daß drei Engel ihren Stuhl umſtehen. Auch beginnt gegen das 8. und 9. Jahrhundert neben den bibliſch wohl fundamentierten Verkündigungs- und Darſtellungsbildern die Himmelfahrt der Jungfrau (der transitus oder die assumptio S. Dei genitricis) anziehend auf das Intereſſe der Künſtler zu wirken. Parallel dieſen früheſten Aſſumtionsbildern, die meiſt nur aus alten Beſchreibungen bekannt ſind (ſ. Benrath S. 75f.), gehen einige jetzt noch erhaltene Einzelabbildungen der im Himmel thronenden Maria mit dem Kinde; ſo auf den von Paſchalis I. ca. 816 für die römiſchen Kirchen S. Cäcilia und S. Maria della Navicella geſtifteten Moſaiken. Bis zur Verleihung eigentlich königlicher Attribute an die hl. Jungfrau ſchreitet die Kunſt dieſer Übergangszeit von der alten Kirche zum Mittelalter noch nicht fort. Jene Darſtellung in der Apſis der oben genannten Kirche S. Maria in Traſtevere, welche den Weltrichter Chriſtus ſeinen Thron mit der Gottesmutter teilen läßt, iſt bedeutend jünger als die

Kirche ſelbſt; ſie bezeichnet eine in vormittelalterlicher Zeit „noch nicht erreichte Höhe der Entwickelung des mariolatriſchen Gedankens“ (Benrath, 78).

Seit der Epoche der Bilderſtreitigkeiten trennen ſich die Wege der griechiſchen und der abendländiſchen Kunſttradition betreffs der Auffaſſung und Darſtellung der Gottesmutter mehr und mehr. Für die byzantiniſche Madonnen-Darſtellung giebt es ſeit Beendigung jener Streitigkeiten, alſo ſeit Mitte des 9. Jahrhunderts, keine Entwickelung mehr. Das Malerbuch vom Athos — in ſeiner Grundgeſtalt bis ungefähr in dieſe Zeit, in der definitiv maßgebend gewordenen Redaktion des Panſelinos bis ins 11. Jahrhundert hinaufreichend — verhängt über die ikonographiſche Behandlung ſowohl der Heiligen überhaupt wie der Maria insbeſondere den ſteifſten Regelzwang. Es wird darin aufs Speziellſte vorgeſchrieben, wie zu verfahren ſei bei Darſtellung von Mariä Verkündigung und Geburt, bei Abbildung ihres Geſegnetwerdens durch die Prieſter, ihres Eingangs in den Tempel, ihrer Verlobung mit Joſeph, ihres Tods und ihrer Himmelfahrt. Mit peinlicher Genauigkeit wird angegeben, wie die thronende Madonna darzuſtellen ſei, beſonders auch hinſichtlich ihres Geſichtsausdrucks, ihrer Gewandung ꝛc. Aus dieſem Syſtem ſtereotyper Regeln ſchreibt ſogar die bräunliche oder ſchwarze Geſichtsfarbe der byzantiniſchen Madonnen ſich her, behufs deren Erklärung man gewöhnlich die Worte der auf Maria gedeuteten Braut des Hohenlieds: *Μελαινά εἰμι καὶ καλή* (HL 1, 5) herbeizuziehen pflegt, während neuere Kunſttheoretiker dem Phänomen entweder archaiſtiſche Tendenz, beſtehend in dem Streben die nachgedunkelten Farben alter Gemälde möglichſt treu nachzubilden (ſo der Grieche Dragatſes, ſ. Krumbacher², 1117), oder Nachbildung des Kolorits der ſchwarzen Artemis von Epheſus (ſo Raoul-Rochette, Jakob Grimm, F. Piper, G. Röſch [StKr 1888, 297]) zu Grunde liegen laſſen. Moſaikſteinchen oder auf Leinwand oder Holz aufgetragene Farben dienen als erlaubte Darſtellungsmittel; die Anwendung plaſtiſcher Kunſt iſt — bis auf etwaige Verwendung von Kleiderſtoffen für das Gewand der Jungfrau — ausgeſchloſſen. Wie denn überhaupt das Verbotenſein der Darſtellung von Heiligenbildern durch Statuen zu den unterſcheidenden Merkzeichen der byzantiniſchen kirchlichen Kunſt gegenüber der des Abendlands gehört (Gaß, Symbolik der griech. Kirche, S. 328; Kattenbuſch, Konfeſſionskunde I, 467 f.). Parallel dieſer der darſtellenden Kunſt auferlegten Beſchränkung geht in der Architektur des Morgenlands die konſtante Verwendung des griechiſchen Kreuzes als Grundriſſes für die Kirchbauten. Durch alle Jahrhunderte hindurch haben die der Theotokos geweihten Kirchen und Kapellen im weſentlichen dieſe Grundform gewahrt (Zöckler, Das Kreuz Chriſti ꝛc., S. 199 f.).

Ganz anders in der abendländiſchen Chriſtenheit. An dem hier in der kirchlichen Baukunſt vor allem zu kräftiger Ausprägung gelangenden Entwickelungsfortſchritt erſcheint die Madonnendarſtellung durch alle Hauptepochen hindurch beteiligt. Die Aufeinanderfolge eines byzantiniſch-ravennatiſchen, eines romaniſchen, gotiſchen und Renaiſſanceſtils gelangt, wie in der Architektur der Marienkirchen, ſo in der Form und Haltung auch der Marienſtatuen und Mariengemälde zum Vollzuge. Gerade dieſes Hindurchgehen durch mehrere im Laufe der Jahrhunderte einander ablöſende Stilarten hat das Madonnen-Ideal hier zu einem bewundernswerten Reichtum von Abwandlungen ſeines Grundtypus gelangen laſſen. — Schon in den Marienkirchen tritt dies auf charakteriſtiſche Weiſe zu Tage. Der Gottesmutter zu Ehren haben nacheinander byzantiniſch geſchulte, romaniſche, gotiſche und zu altklaſſiſchen Muſtern ſich zurückwendende Meiſter mehr oder weniger ausgezeichnete Denkmäler errichtet. Aus der erſten Epoche — für deren mehrfaches Beinflußtſein von Byzanz her überhaupt jeder Zweig der abendländiſchen Kunſtentwickelung charakteriſtiſche Beiſpiele aufweiſt (die Malerei z. B. ihre dunkelfarbigen Madonnenbilder) — gehören mehrere namhafte Marienkirchen Roms hierher, ſowie von denjenigen Deutſchlands der nach dem Vorbild des Aachener Münſters errichtete Urbau von S. Maria auf dem Kapitol in Köln. Mehr oder weniger hervorragend ſchöne Marien- oder Liebfrauenkirchen aus der romaniſchen Zeit bezw. der Übergangsepoche zur Gotik, ſind die von Grimma, Marienthal bei Helmſtädt, Dortmund, Soeſt, Lippſtadt, Koblenz und Trier — dieſe letzte als Repräſentantin des weſentlich vollendeten Uebergangsprozeſſes ein beſonderes Intereſſe bietend. Überaus zahlreich ſind die Frauen-, Liebfrauen- oder Marienkirchen teils früh- teils ſpätgotiſchen Urſprungs. Für Norddeutſchland genügt es, von den im Beſitz namhafterer Baudenkmäler dieſes Namens befindlichen Städten an Lübeck, Roſtock, Stralſund, Stargard, Stolp, Danzig, Marienburg und Marienwerder, Prenzlau, Berlin, zu erinnern; für Süddeutſchland und Deutſch-Öſterreich an Worms, Eßlingen, Nürnberg, Ingolſtadt, Würzburg (Marienkapelle), Prag (Maria-Schnee), Wien (Maria Stiegen), Krakau ꝛc.; für die außerdeutſchen Lande an die Notre-Dame-Kirchen in Paris, Lyon, Rouen ꝛc. an die

Marienkirchen zu Cambridge, Oxford ꝛc. Bis in die ſpätere Renaiſſance- und Barokzeit hinein reicht die Baugeſchichte der meiſten großen Marien-Wallfahrtskirchen ſowohl des Nordens wie des Südens (Maria Einſiedeln, Aſſiſi, Loreto ꝛc.). — Auch die Geſchichte der chriſtlichen Plaſtik weiſt in jedem ihrer Hauptſtadien bedeutende hierher gehörige wichtige Leiſtungen auf, beſtehend in Reliefs aus der Geſchichte und Legende, Elfenbein- und Holzſchnitzwerken, Marienſäulen ꝛc. Aus dem früheren Mittelalter gehören hierher Tuotilos Tafel in St. Gallen nebſt mehreren ähnlichen Elfenbeinſchnitzereien (in Darmſtadt, Augsburg, Trier ꝛc.); aus dem Übergang zur neueren Zeit vor allen der Nürnberger Veit Stoß (geſt. 1533) mit ſeiner Krönung Mariä in der Krakauer Frauenkirche, ſeinen Bamberger Hochaltartafeln, ſeinem kunſtvollen Roſenkranz in der Lorenzerkirche zu Nürnberg ꝛc. (vgl. R. v. Rettberg, Nürnbergs Kunſtleben ꝛc., S. 145; F. Wagner, Nürnberger Bildhauerwerke des Mittelalters, I [Nürnberg 1847]; Lübke, Kunſtgeſchichte^{9}, II, 256 f.). — Auf dem Gebiet der gemalten Madonnenbilder werden in der Regel (im Anſchluß an Ulrici, Das Madonnen-Ideal ꝛc. [ſ. o. IV, 2], an J. Jungmann in ſ. Äſthetik [3. A., 1886] u. AA.) vier mittelalterliche Entwickelungsſtadien unterſchieden, die mit dem, was die byzantiniſch-karolingiſche und die romaniſche Zeit, die Gotik und die Renaiſſance für die Architektur und die Plaſtik bedeuten, ſich im weſentlichen decken. Nur erſtreckt ſich die Dauer jenes noch teilweiſe byzantiniſch beeinflußten erſten Stadiums, das ſich durch den feierlichen Ernſt ſeiner Muttergottes-Darſtellungen kennzeichnet, etwas weiter ins reifere Mittelalter hinein (nämlich bis zum Schluß des Kreuzzugs- und Hohenſtaufenzeitalters) als dies bei der erſten Epoche der Architektur- und Skulpturgeſchichte der Fall iſt. Das zweite, mehr ſchon auf Vermenſchlichung des Madonnenideals ausgehende Stadium fällt ungefähr mit dem 14. Jahrhundert zuſammen, das dritte, hauptſächlich die reine Jungfräulichkeit der Himmelskönigin feiernde, deckt ſich mit der Epoche der Spätgotik (15. Jahrhundert). Das vierte endlich, gekennzeichnet durch ſeine faſt vollſtändige Naturaliſierung des Madonnentypus, entſpricht nach Art wie Zeitdauer der Renaiſſanceperiode; es reicht, gleich dem Humanismus auf philologiſch-kritiſchem und poetiſchem Gebiete, bis tief in die neuere Geſchichte hinein (Detzel I, 112—130). Aus der erſten bis an die Grenze der altkirchlichen Zeit ſich zurückerſtreckenden Periode ſind nur wenige Künſtlernamen uns überliefert. In der zweiten Periode glänzen zunächſt hauptſächlich Giotto von Florenz und die Sieneſer Guido und Simone Martini. In Angelico da Fieſole erſteht dann der große Meiſter, der aus dieſer, das Moment der Überirdiſchen in Maria und dem Chriſtkinde noch vorwiegend betonenden Periode zur nächſtfolgenden hinüberleitet, für welche das Jungfrauen-Ideal in der Madonna zum Hauptgegenſtande der Darſtellung wird (Maſaccio, Mantegna, Pietro Perugino, Pinturicchio, Filippo Lippi in Italien; Meiſter Stephan, der unbekannte Urheber des Kölner Dombildes, Hans Memling, Schongauer ꝛc. in Deutſchland). Zu einer Mannigfaltigkeit eigenartiger Richtungen entfaltet ſich das von beſonders genialen Kräften getragene künſtleriſche Schaffen im 16. und 17. Jahrhundert. Aber die Richtung auf das Naturwahre und ſinnlich Reizende drängt den religiöſen Faktor jetzt mehr und mehr zurück. „Das Madonnenideal wird Fleiſch“ (Springer); die ihm zu Grunde liegenden weiblichen Porträts gewinnen in zunehmendem Maße bemerkbaren Einfluß. Raffael, Correggio, Tizian ſtatten ihre italieniſchen Frauenſchönheiten mit einem menſchlichen Liebreize aus, dem — wenigſtens bei den beiden letzteren — die hehre religiöſe Weihe faſt ganz mangelt. In den Marienbildern der Deutſchen Dürer und Holbein prägt ſich nicht ſo ſehr religiöſe Andachtsglut aus, als der keuſche und fromme Sinn der in ihrem Hausweſen beſchäftigten glücklichen Familienmutter. Murillo weiß in glutvoller Hingebung an das franziskaniſch-jeſuitiſche Frömmigkeitsideal die weichen Züge ſpaniſcher Schönheiten ins Schwärmeriſche zu verklären, um ſo unter Verwertung apokalyptiſcher Sinnbilder (Offb. 12, 1) das Myſterium der unbefleckten Empfängnis dem menſchlichen Vorſtellen näher zu bringen.

In der bewundernden Anerkennung des im Laufe der Jahrhunderte auf dieſen verſchiedenen Gebieten der Kunſt erwachſenen Edlen und Schönen beſitzen der Katholicismus und der Proteſtantismus ein Feld gemeinſamen Strebens, wo beide ſich einträchtiger als faſt irgend ſonſtwo zuſammenfinden. Soll nun evangeliſcherſeits noch weiter gegangen und zur Gemeinſamkeit des Kunſtintereſſes eine Beteiligung auch am kultiſchen Verhalten der Katholiken zu ihrer Maria hinzugefügt werden? Soll etwa, unter Zurückgehen auf P. Speratus' Vorgang (ſ. oben, III, zu Anf.), in den Hymnenſchatz der älteren Kirche hineingegriffen und aus ihm — mit weiſer Diskretion natürlich — marianiſches Liedermaterial behufs Bereicherung unſeres häuslichen und kirchlichen Andachtslebens hervorgeholt werden? ſoll an jenen Dietleinſchen Verſuch zur Ehrung der „ſelig zu preiſenden Jungfrau“ durch ein proteſtantiſches Seitenſtück zum katholiſchen Ave (W. O. Dietlein, Evangeliſches Ave Maria! Ein Beitrag zur Lehre von der allein ſelig zu preiſenden Jungfrau, Halle 1863) wieder angeknüpft werden, unbekümmert um die Proteſte, die wie damals (vgl. z. B. Evang. KZ. 1863, Nr. 71), ſo auch jetzt wieder reichlich und kräftig genug laut werden würden?

Die Sache iſt ſchlechthin unausführbar. Nicht einmal in der Theorie würde eine derartige Annäherung an den katholiſch-mariologiſchen Standpunkt ſich vollziehen laſſen, noch viel weniger aber in der Praxis. Als E. B. Puſey, der Führer der anglo-katholiſchen Bewegung in England, die in Teil I ſeines Eirenikon (1865) an der modernen Mariolatrie der Romkirche geübte ſcharfe Kritik durch entgegenkommende Erklärungen in Teil II derſelben Schrift teilweiſe wieder zurücknahm und ſogar das immakuliſtiſche Dogma hier einer gewiſſen Sympathiebezeugung würdigte (vgl. Reuſch im Bonner ThLB 1870, Sp. 21 ff.), machte er immerhin doch einen Vorbehalt von entſcheidender Bedeutung. Maria dürfe nicht, ſo lautete ſeine Darlegung, zur hauptſächlichen oder gar zur ausſchließlichen Fürſprecherin für die Menſchen bei Gott erhoben werden; ihre Einſetzung zur eigentlichen porta coeli anſtatt ihres Sohnes gemäß Liguoriſcher Mariologie ſei unannehmbar; ſofern das Dogma von 1854 ſie in dieſer Weiſe, alſo unter deutlicher Beeinträchtigung von Chriſti alleiniger Mittlerſchaft, auf dem Himmelsthron zu erheben geſucht habe, ſei der Erlaß einer nachträglichen mildernden Interpretion desſelben durch den Papſt erforderlich. Gutgemeinte Vorſchläge — entſprungen aus einer durch anglo-katholiſche Vorurteile verblendeten Phantaſie! Statt eines Abrückens vom Liguori-Standpunkte brachte Pius' IX. Politik ſchon in nächſter Zeit nach dieſer Kundgebung Puſeys, vielmehr eine noch nachdrücklichere Approbation dieſes Standpunktes: der italieniſche Mariologe wurde mit der Würde eines Doctor Ecclesiae geſchmückt! (ſ. XI, 492, 44 ff.). Und daß Pio Nonos Nachfolger (deſſen Stuhlbeſteigung Puſey noch erlebt hat) ſowenig wie jener an irgendwelche Modifikation der ſeit 1854 geltenden Geſtalt des marianiſchen Dogma denkt, erhellt aus mehr als nur einem ſeiner Erlaſſe. Noch in der das Roſenkranzgebet fördernden Encyklika vom 5. September 1895 betont Leo die Notwendigkeit der Anrufung Mariä mit ſtärkſtem Nachdruck und erklärt am Schluſſe feierlich: „Bis zum letzten Atemzuge werde ich Maria anflehen und rufen: Zeige, daß du Mutter biſt!“ — Vom offiziellen Rom iſt irgendwelches Abgehen vom Standpunkt einer abſoluten Intranſigenz in dieſer Hinſicht niemals zu erwarten, und durch Roms ſtrenge Verpönung jedweder freieren Regung iſt auch der römiſchen Theologie ſchon der leiſeſte Verſuch einer Annäherung an einen mehr bibliſchen Standpunkt in der Mariologie unmöglich gemacht. — Die katholiſche Laienwelt aber hat ſich, wie ſchon oben bemerkt (ſ. III, g. E.), infolge vielhundertjähriger Tradition an das Vorurteil einer abſoluten Unabtrennbarkeit des Avebetens vom Herrngebet, und infolge davon an die Glaubensvorſtellung von einer Teilnahme der Maria an Chriſti Mittlerſchaft dermaßen gewöhnt, daß — einſtweilen wenigſtens, und wahrſcheinlich auch für alle Zukunft — jene Gleichung „Katholicismus = Marianismus“ ihre Richtigkeit behalten wird. Es gilt dies ja mehr oder weniger auch vom griechiſch-ruſſiſchen Katholicismus, obſchon deſſen Mariologie auf einer älteren, etwas einfacheren Entwickelungsſtufe ſtehen geblieben iſt. Unabtrennbar vom kirchlichen Vulgärglauben und der allgemeinen Volksſitte iſt die Verehrung der gen Himmel gefahrenen Gottesgebärerin, der *Παναγία*, auch dort (Kattenbuſch, S. 464 f.). Wenn der fromme, durch ſeine Wunderheilgabe berühmte Prieſter Iwan von Kronſtadt einem wegen des Gedankens einer engliſch-ruſſiſchen Kirchenunion ihn befragenden Anglokatholiken den „Kultus der Jungfrau Maria“ als eine Grundbedingung fürs Zuſtandekommen einer ſolchen Union und als „etwas das wir Ruſſen niemals aufgeben werden“ bezeichnete (vgl. Simpſon, Father John, in relation to the Russian Church, im Exp. 1899, I, 180), ſo redete er aus dem Sinn ſeiner ganzen Kirche heraus. — Für den abendländiſchen Katholicismus iſt in der nämlichen Hinſicht die bekannte Darlegung Peter Roſeggers in „Mein Himmelreich“ (S. 182—200) von ominöſer Bedeutung. Daß er bei ſeinem Eintreten für die Andachten zu „Unſrer lieben Frau“ ſich vom Grunde ſtreng bibliſcher Wahrheitserkenntnis hinweg begiebt, deſſen iſt der berühmte Dichter ſich wohl bewußt. Er nennt die Gottesmutter und Himmelskönigin „eine Offenbarung, die wir weniger den Evangeliſten als der päpſtlichen Kirche verdanken“; ja er geſteht zu: „Im Prinzip möchte es mir noch beſſer gefallen, wenn alle Andacht und Herzensinnigkeit, die man der Mutter Gottes ſpendet, unmittelbar an den Erlöſer gerichtet würde“ (S. 182 f.). Aber nichtsdeſtoweniger redet er im Tone religiöſer Schwärmerei vom Glauben an die Wundermacht dieſer Gottesmutter als einem ſeit länger als einem Jahrtauſend „an unzähligen Millionen Menſchen geſchehenen Wunder“, welches an und für ſich die Wahrheit jenes Glaubens Zeugnis ablege. „Nicht zu meſſen in ſeiner Weite und Tiefe iſt das Meer von Seligkeit, welches der Marienglaube in die Herzen der katholiſchen Menſchheit gebracht hat“; ja — „mit der Führung des Marienkultus hat die Kirche manches wett gemacht, was durch zu geringe Pflege des Evangeliums gefehlt wurde“ (!). Man urteile über dieſe Ausführungen, ſowie über die an ſie geknüpfte Zumutung: wir proteſtantiſche Deutſche möchten uns entgegenkommend verhalten und „dieſen tief im Germanentum wurzelnden und dem deutſchen Gemüt ſo ſehr entſprechenden Liebfrauenkultus“ uns gefallen laſſen und „ins evangeliſche Licht ſtellen“ (S. 200) — man urteile darüber wie immer man wolle: den Sinn vieler Tauſende, ja Millionen ſeiner Glaubensgenoſſen bringt auch dieſer Sprecher zum Ausdruck. Der Marienglaube bleibt mit dem Volksglauben der Traditionskirchen für alle Zeiten unabtrennbar verwachſen, er gehört zu den Scheidepunkten, von wo die Wege des Proteſtantismus und des Katholicismus für immer auseinander gehen. Artikel 21 der Auguſtana iſt inhaltlich mit ſeinem unmittelbaren Vorgänger ſowie mit Art. 4 viel zu eng verwandt und verwachſen, als daß das betreffs der invocatio sanctorum von ihm Ausgeſagte jemals ins Kapitel von den Mitteldingen geſtellt werden könnte. Nichts hindert den evangeliſchen Chriſten, an der Bewunderung des unſchätzbaren Werts oder, wie der Dichter ſagt, der „Unermeßlichkeit deſſen, was die Dichtung und die bildende Kunſt zur Verherrlichung Marias gethan“ (Roſegger, S. 188) teilzunehmen. Gegenüber jedem weitergehenden Antrage jedoch kann er nicht umhin ſich ablehnend zu verhalten. **Zöckler.**

Maria von Agreda ſ. Bd I S. 248, 31 ff.

Maria Magdalena, des Herrn treueſte Jüngerin, wurde lang nach ihrem Tode von einem zweifachen Mißgeſchick getroffen, man raubte ihr ihren guten Ruf, indem man ihr fremde Sünden auflud, und noch weiter gehend, beſtritt man ihr ihre individuelle Wirklichkeit, indem man ſie und noch zwei Frauen der bibliſchen Geſchichte zu einer Perſon verſchmolz, der man allerdings dann ihren Namen beilegte. Das erſtere geſchah durch ihre Identifizierung mit der „großen Sünderin“, Lc 7, das andere durch ihre Einsſetzung mit Maria von Bethanien. Acta Sanctorum ad XXII. Juli geben über die Entſtehung dieſes Wirrſals, über die Autoritäten, die ſich für und wider erklärten, das Nähere; auch das merkwürdige Dekret der Pariſer Sorbonne vom 9. Nov./1. Dez. 1521 de tribus Magdalenis iſt daſelbſt zu finden. Ganz einig ſind auch die evangeliſchen Ausleger noch immer nicht. Eine unbefangene Prüfung der einſchlägigen Schriftſtellen jedoch wird zur Anerkennung der Selbſtſtändigkeit und der Sittenreinheit der Jüngerin führen.

Von Maria von Bethanien iſt ſie ſchon durch ihre Herkunft deutlich unterſchieden. Jene gehörte einer nächſt Jeruſalem angeſeſſenen und in der Hauptſtadt hochangeſehenen Familie an, wie ſich aus Jo 11 ergiebt; unſere Maria ſtammt von dem galiläiſchen Orte Magdala (Mt 15, 39). Jene finden wir an drei Stellen (Lc 10; Jo 11 und 12) erwähnt, jedesmal zu Hauſe, im Kreiſe ihrer nächſten Verwandten weilend; dieſe folgt Jeſu dienend nach, begleitet ihn von Ort zu Ort, harrt aus unterm Kreuz und iſt die erſte bei ſeinem Grab am Oſtermorgen; jene iſt ſtillen, tiefen, dieſe leidenſchaftlichen feurigen Charakters; jene hat Jeſum lieb, aber auch den Bruder und die Schweſter; dieſe hängt an Jeſus allein, hat ſonſt niemanden.

Sie iſt aber auch nicht die Sünderin. Wer von Lc 7 herkommend die erſten Verſe von Lc 8 lieſt, wird nicht auf den Gedanken geraten, daß der Evangeliſt jetzt eine Perſon beiläufig unter anderen mit aufführe, von der er ſoeben eine lange Geſchichte erzählt hat. Aus jener Sünderin wird man nichts anderes machen können als eine notoriſch Gefallene, die ſich bekehrt und zu Gnaden angenommen wird. Maria Magdalena hingegen war nach Lc 8, 2 und Mc 16, 9 durch des Herrn Hilfe von dämoniſcher Beſeſſenheit, alſo von einem Zuſtand körperlich-ſeeliſcher Gebundenheit geheilt. Ob ſie in dieſen mit oder ohne ihr Verſchulden gefallen, wiſſen wir nicht; gewiß aber iſt, daß die Sünderin, als ſie Jeſum im Hauſe des Phariſäers Simon aufſuchte, geiſtig und leiblich vollkommen geſund war. Man bedenke endlich, daß es dem Worte Jeſu Mt 21, 31 ganz entſpricht, wenn er einer Gefallenen zum Himmelreich half, daß es aber eine ſehr andere Sache und der von Paulus nachmals 1 Th 5, 22 aufgeſtellten Regel zuwider geweſen wäre, wenn er eine ſolche Frau in ſeiner nächſten Umgebung und zu ſeinem perſönlichen Dienſte bei ſich behielt.

Frei geworden von Satans Banden ergiebt ſich Maria Magdalena ganz und ausſchließlich ihrem Befreier. Nichts kann ſie von ihm ſcheiden, dieweil er lebt; nichts kann ſie bewegen, ſein Grab zu verlaſſen, von dem die anderen Frauen und die Apoſtel Johannes und Petrus weggegangen ſind (Jo 20); nur wenn ſie erführe, wo der Leichnam ihres Herrn ſei, wollte ſie gehen und ihn hertragen. Solche Treue belohnt der Herr. Sie zuerſt darf ihn wieder ſehen; ſie wird ſeine Botin an ſeine Brüder (daher in der griechiſchen Kirche ihr Beiname *ἰσαπόστολος*); ſie zuerſt empfängt die Verheißung, bei ſeinem und ihrem Gott und Vater einſt ihm leiblich nahe ſein zu dürfen.

Die Legende von Maria Magdalenas Überfahrt nach Gallien, von ihrer Landung in Marſeille und ihrer fortgeſetzten Büßung in der Höhle am Berge Pilon kann hier füglich nur dieſe Erwähnung beanſpruchen. Gegenüber ſteht ihr die morgenländiſche Tradition, gemäß welcher ſie in Epheſus bei Johannes geſtorben ſein ſoll.

Von Intereſſe iſt die Rolle, welche ihr in den mittelalterlichen Myſterien zugeteilt wurde, wovon ein Beiſpiel aus dem Alslebener Paſſionsſpiel bei Kurz, Litteraturgeſchichte, Bd I, S. 722 ff. Sie tritt da als ausgelaſſene, unbändige Dirne auf, die es mit Lucifer hält und alle Abmahnung und Warnung ihrer Schweſter Martha in den Wind ſchlägt, bis Jeſu perſönliche Erſcheinung und Predigt in ihr die innere Umkehr bewirkt, die in reumütigem Bekenntnis ihrer Thorheit und ſehnlichem Verlangen nach Vergebung ſich ausſpricht.

Sehr bekannt ſind endlich die zahlloſen Gemälde, welche die büßende Magdalena zum Vorwurf haben (vgl. Weſſely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, S. 288 ff.). „Die Künſtler wollen eine ſchöne, nackte weibliche Büſte darſtellen; ein Salbengefäß, Totenkopf, Kreuz in einem Winkel macht die Maria Magdalena fertig, deren verführeriſcher Blick und Attitude mehr an die unbekehrte als büßende Jüngerin erinnert.“ Ein berühmtes Bild der Art von Lebrun im Louvre ſoll die La Vallière, ein anderes von De Troy die Montespan vorſtellen, ein Mißbrauch der Kunſt, den die falſche römiſch-kirchliche Exegeſe verſchuldet.

Es wäre aber Zeit, daß wenigſtens die innere Miſſion der evangeliſchen Kirche aus ihrer Terminologie den ehrlichen Namen der Magdalena tilgte und für die Proſtituierten, deren ſie ſich annimmt, eine andere richtigere Bezeichnung wählte, als die bisher immer noch übliche, nach welcher die unbußfertigen wie die reumütigen, die unverbeſſerlichen wie die gebeſſerten Dirnen ſchlechtweg Magdalenen heißen. **Carl Burger.**

Maria von Valencienne ſ. Bd III S. 471, 36 ff.

Mariana, Juan de, geſt. 1624. — B. C. Sotwel (Southwell), Bibliotheca Scriptorum Soc. Jesu (1676) s. v.; De Backer, Biblioth. des écrivains de la Soc. de Jésus V, 513—520; C. Sommervogel, Bibliothèque etc. V, 547—567; H. Hurter, Nomenclator lit. rec. theol. cath. I, 595—599 (ed. 2: I, 310—312); Nouvelle biogr. générale, vol. XXXIII, 618—624; J. Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volks ꝛc., V, 541 ff.; M. Reichmann S.J., Art. „Mariana“ im KKL^2 VIII, 795—800; Emil Michael S.J., Die Jeſuiten und der Tyrannenmord: ZkTh 1892, S. 556 ff.

Von proteſtantiſchen oder altkatholiſchen Verfaſſern: Bayle, Diction. hist. et crit. X, 257—275; Fr. Buchholz, Juan de Mariana, oder: Entwickelungsgeſchichte eines Jeſuiten, Berlin 1804; Leop. Ranke, Sämtl. Werke, Bd 24, S. 230—236; vgl. Bd 34, S. 60 ff.; J. Huber, D. Jeſuitenorden, S. 246—259; Döllinger-Reuſch, Geſch. d. Moralſtreitigkeiten ꝛc. I, 482 f. 582 f.; Reuſch, Der Index verbotener Bücher II, 281 f. 341—344; derſ., Beiträge z. Geſch. des Jeſuitenordens (München 1894), S. 1—23; Ph. Krebs, Die politiſche Publiziſtik der Jeſuiten und ihrer Gegner, Halle 1890, S. 108—121.

Der zu den litterariſchen Heroen des erſten Jahrhunderts der Geſellſchaft Jeſu gehörige Geſchichtſchreiber und politiſche Publiziſt Johannes de Mariana wurde geboren im Jahre 1536 zu Talavera de la Reina in Caſtilien, trat 1554 in den Orden Loyolas ein und erhielt 1561, unter Lainez' Generalat, eine Profeſſur in Rom am Collegium Romanum, wo er hauptſächlich Exegeſe zu lehren hatte. Er ſcheint auf dieſem Gebiete nicht Unbedeutendes geleiſtet zu haben; ſeine ſpäter veröffentlichten Scholia in Vetus et Nov. Testamentum (Madrid 1619; Paris 1620) erfuhren auch ſeitens nicht-jeſuitiſcher Autoren wie Richard Simon, Polus, Du Pin ꝛc. anerkennende Beurteilung. Weiterhin wirkte er als Profeſſor in Sizilien (1565 ff.), dann fünf Jahre lang in Paris (1569—74), wo ſeine Vorleſungen über Thomas von Aquin ihm beſonderen Ruhm einbrachten. Geſundheitsrückſichten nötigten ihn zum Aufgeben dieſes Pariſer Lehrſtuhls und zur Rückkehr nach ſeiner ſpaniſchen Heimat. Während ſeiner letzten fünf Jahrzehnte lebte er zu Toledo, wo er am 17. Februar 1624 als Siebenundachtizjähriger ſtarb. — Dieſer toletaniſchen Zeit ſeines Wirkens gehören die Veröffentlichungen an, auf welchen ſein ſchriftſtelleriſcher

Ruf hauptſächlich beruht: die Geſchichte Spaniens, der Fürſtenſpiegel, ſowie die wider die Mißſtände der jeſuitiſchen Ordensverfaſſung und der ſpaniſchen Staatsverwaltung unter dem Herzog von Lerma gerichteten kritiſchen Traktate.

1. Wegen ſeiner Geſchichte Spaniens (Historiae de rebus Hispaniae ll. XXV, Toledo 1592, fol., ſpäter erweitert zu 30 Büchern: Frankf. 1603. 1606 — auch Mainz 1605 und 1619; Haag 1733; ſpaniſch in 2 Bden fol. Toledo 1601. 1608 u. ö.) hat man ihn wohl als den ſpaniſchen Livius gerühmt, ja ſeine Schreibweiſe und hiſtoriſche Kunſt mit der eines Thucydides und Tacitus verglichen ꝛc. (vgl. Hurter l. c.). Doch iſt das Werk nicht frei von Mängeln und bietet im Ganzen nur wenige Ergebniſſe einer tiefer eindringenden und originellen Quellenforſchung (ſ. Ranke a. a. O.).

2. Der Fürſtenſpiegel: De rege et regis institutione libri III ad Hispaniae regem catholicum wurde von ihm auf Anregung des Don Garcia de Loayſa, Erziehers des ſpaniſchen Kronprinzen, verfaßt und bei ſeinem Erſcheinen (Toledo 1599, in 4°) dieſem, der inzwiſchen als Philipp III. König geworden war, gewidmet. Er enthält eine der kühnſten Verteidigungen der Volksſouveränität und des Rechts der Völker zu revolutionärer Erhebung gegen tyranniſche Fürſten, die jemals geſchrieben worden. Da, wo die Möglichkeit einer nationalen Erhebung gegen einen Tyrannen fehlt, ſpricht Mariana auch einem bloßen Privatmann das Recht zur Tötung des Bedrückers zu; ja er erklärt es für erlaubt, denſelben auch durch Liſt und heimliche Nachſtellung, etwa durch ihm beigebrachtes Gift, aus dem Weg zu räumen. Er belobt die Königsmörder nicht nur des Altertums, ſondern auch der neueren Zeit. An Jacques Clement, dem Mörder Heinrichs III. von Frankreich, rühmt er die hervorragende Kühnheit ſeines Geiſtes, feiert ſeine That als monimentum nobile und facinus memorabile, nennt ihn „aeternum Galliae decus, ut plerisque visum“ (welche in der Originalausgabe des Werks ſtehenden Worte in den ſpäteren Abdrucken weggelaſſen wurden) und rühmt von ihm beſonders auch dies, daß er erſt nach eingeholter Zuſtimmung und Ermutigung theologiſcher Ratgeber ſein Unternehmen geplant und ausgeführt habe. — Das mit Genehmigung der ſpaniſchen Ordensvorgeſetzten Marianas (insbeſ. des Viſitators der Provinz Toledo, P. Stephan Hojeda) erſchienene und anfänglich mehr unbeachtet gebliebene Werk wurde ſeit 1610 zum Gegenſtand heftiger Angriffe, beſonders in Frankreich. Man betrachtete den Mörder Heinrichs IV., Ravaillac, als durch die Leſung dieſes Buchs zu ſeiner Unthat inſpiriert, und obſchon der königliche Beichtvater P. Coton die Nichtigkeit dieſer Annahme darthat, verurteilte doch das Pariſer Parlament das Werk zur Verbrennung durch Henkershand. Auch der Jeſuitengeneral Aquaviva ſah ſich zu einigen Schritten gegen des Buches weitere Verbreitung veranlaßt, umging jedoch vorſichtig ſeine förmliche Deſavouierung und ſcheint auch bei der römiſchen Indexkommiſſion kein Verbot wider dasſelbe beantragt zu haben. Wie denn das Buch thatſächlich weder in den römiſchen noch in den ſpaniſchen Index gekommen iſt (Reuſch, Index II, 342 f.; Beiträge S. 17 ff.).

3. Einen freimütigen Angriff auf die ſpaniſche Staatsverwaltung unter Philipp III., betreffend gewiſſe Veränderungen im Münzweſen wagte Mariana durch ſeinen Traktat De monetae mutatione, der 1609 zuſammen mit mehreren anderen ans Licht trat, in den Tractatus septem tum theologici tum politici. Die zu Köln (als Foliant) gedruckte Sammelſchrift enthält das genannte Schriftſtück an vierter Stelle; voraus gehen die Abhandlungen De adventu b. Jacobi apostoli in Hispaniam, De editione vulgata ss. bibliorum und De spectaculis; als Nr. 5—7 ſchließen ſich an: De die et anno mortis Christi; De annis Arabum cum nostris annis comparatis und De morte et immortalitate ll. III. Der auf Betrieb des Herzogs von Lerma wegen jener Kritik des Münzweſens gegen ihn eingeleitete Prozeß zog ihm ſchwere Maßregelungen zu, namentlich eine Einſperrung im Franziskanerkloſter zu Madrid für die Dauer eines Jahres. Auch wurde der genannte Traktat durch den ſpaniſchen Index (1612) verboten und auch an einigen anderen Nummern der Sammelſchrift, insbeſ. der die Vulgata betreffenden zweiten, Cenſur geübt (Reuſch, Beitr. S. 16).

4. Die Denkſchrift betreffend die „Mängel der Verfaſſung der Geſellſchaft Jeſu“ (De erorribus, qui in forma gubernationis S.J. occurrunt; ſpaniſch: Discorso de las enfermedades de la Comp. de J.) war von Mariana ſchon in den 90er Jahren des 16. Jahrhunderts, gelegentlich ſeiner Mitwirkung bei dem gegen Aquavivas Verwaltung gerichteten Reformverſuch von 1592 (ſ. Bd VIII, 770, 10—31), verfaßt worden, gelangte aber — nachdem jener Prozeß der Jahre 1609 ff. ſeinen Gegnern die erſte Kunde von ihrer Exiſtenz verſchafft hatte — erſt nach ſeinem Tode zur Veröffentlichung. Aus Anlaß des Streits der Jeſuiten mit der Pariſer Univerſität wurde dieſer

ſcharfe Angriff auf die inneren Zuſtände des Ordens zunächſt franzöſiſch gedruckt (Bordeaux 1624), dann auch lateiniſch und italieniſch, ſowie 1631 zu Genf im ſpaniſchen Original. Die Echtheit dieſer für die Verfechter der jeſuitiſchen Ordensintereſſen höchſt peinlichen Publikation, welche bereits 1628, infolge jener italieniſchen Ausgabe, durch den römiſchen Index verboten wurde, iſt jeſuitiſcherſeits vielfach abzuleugnen verſucht worden. Aber ſchon P. Cordara tritt in Tl. VI der offiziellen Geſchichte des Ordens (Rom 1750, p. 517) dieſen Verſuchen entgegen, indem er u. a. auf die Schritte hinweiſt, welche General Mutius Vittelleſchi gleich nach dem Erſcheinen der Schrift gegen deren weitere Verbreitung unternahm. Vgl. Reuſch, S. 17 ff. (wo auch die neuerdings von Reichmann im KKL^2 verſuchte Anzweifelung des Herrührens der Schrift von Mariana als unhaltbar dargethan iſt).

Wegen einiger ſonſtigen Arbeiten des gelehrten Jeſuiten, namentlich ſeiner Herausgabe der drei Bücher des Lukas Tudenſis (Contra Albigensium errores (Ingolſtadt 1612) ſ. die bibliographiſchen Angaben bei Hurter und Sommervogel l. c.

Zöckler.

Marianer, Ritter- und Miſſionsorden. — Giuſtiniani, Historie cronolog. dell' origine degli ordini militari e di tutte le religioni cavallereschi, vol. II, Venezia 1692; Helyot, Ordres monastiques IV, 456—459; Giucci, Iconografia storica degli ordini religiosi e cavallereschi, Rom. 1836, vol. I, p. 128—130.

Den Namen Marianer, oder Ritter der glorreichen Jungfrau, auch Fratres gaudentes (Frères joyeux), führte ein aus Adeligen beſtehender Ritterorden, der in Bologna zur Zeit der durch die Kämpfe der Welfen und Ghibellinen verurſachten Bewegungen (um 1233) zu dem Zwecke entſtand, für die öffentliche Sicherheit in die Schranken zu treten und den Witwen und Waiſen, überhaupt den Bedrängten Beiſtand zu leiſten. Stifter des nach dem Namen der Jungfrau ſich nennenden und ſpäter vom Papſte Urban IV. (1262) beſtätigten Vereins war der Dominikaner Bartolomeo de Bragantiis (geſt. als Biſchof von Vicenza 1270) vgl. Quétif, Scriptt. O. Praedic. I, 254 sq.). Als erſter Großmeiſter wird der Bologneſer Loderino Andalo genannt. Die Ritter beſtanden aus zwei Klaſſen, aus Konventualen und Verheirateten, die ſich beim Eintritte in ein Kloſter mit jenen vereinigten, aber ebenſowenig wie ihre Frauen, Gold, Silber und buntfarbige Kleider tragen durften. Die Ordenstracht der Ritter war weiß, mit einem aſchgrauen Mantel, der ein rotes Kreuz zeigte; die Konventualen trugen eine weiße oder graue Kleidung. Die Ordensregel geſtattete nicht bloß die Verheiratung, ſondern auch den Güterbeſitz und ein freies, ungebundenes Leben. Weil dieſes in dem Orden vorzugsweiſe heimiſch geworden war, erhielten die Ritter den Namen der fröhlichen Brüder, Fratres gaudentes. Kommanderien des Ordens entſtanden nach und nach auch in Modena, Mantua, Treviſo und noch mehreren Städten Oberitaliens. Schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts jedoch ging er wieder ein. Der letzte Kommendator in Bologna, Camillo Volta, ſtarb 1589, worauf Papſt Sixtus V. die Güter des Ordens dem Colleg von Montalto ſchenkte.

Als Marianer oder „St. Marien Ritter“ werden gelegentlich auch die Deutſchordensritter bezeichnet — dieſe freilich kaum mit Recht, da ihr Ausgegangenſein von einem deutſchen Marien-Hoſpital in Jeruſalem ſtarken Zweifeln unterliegt (ſ. d. A. v. Uhlhorn: IV, 590, 16 ff.). Immerhin führt der Orden ſchon in der Bulle Clemens' III. vom 6. Februar 1191 den Namen: Domus hospitalis S. Mariae Teutonicorum in Jerusalem; daher ſpäter: Ordo S. Mariae Teutonicorum (vgl. den von Hennes herausgg. Codex diplomaticus Ord. S. Mar. T., Mainz 1845).

Den Namen Marianer oder Clerici regulares S. Mariae führte anfänglich auch die Genoſſenſchaft regulierter Kleriker, welche der Genueſer Johann Auguſtin Adorno (geſt. 1591) im Verein mit dem Neapolitaner Franz Caraccioli (geſt. 1608) unter Sixtus V. 1588 ſtiftete, aber ſchon frühzeitig gemäß dem Wunſch dieſes Papſtes in „Clerici reg. minores“ umtaufte (vgl. Helyot, Helyot IV, 38 ff.; Moroni, Dizionario XI, 201 sq.; Heimbucher, Orden u. Kongreg. II, 269—271).

Ueber zwei unter dem Namen der Maria im Jahre 1816 ins Leben getretene franzöſiſche Miſſionsorden: den Orden der „Oblaten der Unbefleckten J. Maria“ (Orde Mariae Immaculatae) geſtiftet vom provençaliſchen Biſchof J. E. de Mazenod (geſt. 1861) und bis vor Kurzem mit 70 Häuſern über fünf Provinzen (drei europäiſche und zwei amerikaniſche) verbreitet, und die Société de Marie oder Mariſten-Geſellſchaft des Abbé Colin (beſtätigt 1836 und ſeitdem beſonders in der oceaniſchen Inſelwelt thätig), ſ. Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 385—388 und Egremont, L'Année de l'Église, Par. 1900, p. 440—443; 485—581. **Zöckler.**

Marianiſche Kongregationen ſ. Bd III S. 439,7 — 440,53 u. oben S. 329,47 ff.

Marienfeſte ſ. Maria oben S. 319 ff.

Marienpſalter ſ. Maria oben S. 318,46.

Marinus I., Papſt, 882—884. — Quellen: Jaffé 1^2, S. 425 f.; Liber Pontificalis ed. Duchesne II introd. p. LXVII und p. 224; Watterich, Rom. Pontif. Vitae I, 29; Annales Fuldenses, ed. Kurze, 882 S. 99, 883 S. 109; Invectiva in Romam ed. Dümmler in Gesta Berengarii S. 145—148. Manſi t. XVII. — Litteratur: Baxmann, Die Politik der Päpſte 2; Hergenröther, Photius 2, 650—661; Langen, Geſch. d. röm. Kirche von Nikolaus I. bis Leo IX. S. 275—278; Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom im MA 3 Bde; Dümmler, Geſch. des Oſtfränk. Reichs 2^2; Heimbucher, Die Papſtwahlen unter den Karolingern, S. 187 ff.; Dopffel, Kaiſertum und Papſtwechſel unter den Karolingern, S. 151; Lapôtre, L'Europe et le Saint Siège 1. Bd passim, der 2. Bd, der Marinus behandeln ſoll, iſt zur Zeit noch nicht erſchienen.

Marinus, der Sohn des Prieſters Palumbus aus Galleſe in Toskana, trat ſchon im 12. Lebensjahre in den Dienſt der römiſchen Kirche. Unter Leo IV. (847—855) ward er Subdiakon. Als ſolcher miniſtrierte er, als Nikolaus I. im Sommer 860 in Santa Maria Maggiore die Geſandtſchaft des Kaiſers Michael in Sachen des Photius empfing. Im Jahre 862 oder kurz danach zum Diakonen befördert, reiſte er im Nov. 866 mit dem Biſchof Donatus von Oſtia und dem Prieſter Leo als Geſandter Nikolaus' I. nach Byzanz, ward aber an der griechiſch-bulgariſchen Grenze angehalten und zur Rückkehr nach Rom genötigt. November 869 bis Februar 870 wohnte er als Legat Hadrians II. dem 8. ökumeniſchen Konzil in Konſtantinopel bei. Hier erwies er ſich unter ſeinen Kollegen als der thätigſte und fähigſte Anwalt Roms. Der Lohn dafür blieb nicht aus: er wurde arcarius (Schatzmeiſter) sanctae sedis, Archidiakon der römiſchen Kirche und Biſchof von Caere in Etrurien. Johann VIII. verwandte ihn mit Vorliebe zu Sendungen, die nicht bloß Geſchick, ſondern auch Thatkraft erforderten. So unterhandelte Marinus in ſeinem Auftrage 879/880 in Oberitalien mit Karl dem Dicken. Dann ſandte der Papſt ihn in der 2. Hälfte des Jahres 880 auch nach Byzanz, wo er Photius beſtimmen ſollte, ſich zu unterwerfen, aber nicht nur kein Gehör fand, ſondern ſogar 30 Tage eingekerkert wurde. Auch ſchickte er ihn einmal 882 zu dem Biſchof Athanaſius von Neapel, deſſen Bündnis mit den Sarazenen dem Papſte längſt ein Aergernis war, aber jetzt unter Marinus' Einfluſſe endlich gelöſt wurde. — Wem Marinus ſeine Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl verdankt — 16. Dezember 882 (Duchesne), ſicher Dezember 882 — iſt unbekannt. Feſt ſteht nur, daß die Wahl nicht ohne blutige Zwiſchenfälle verlief, und daß gegen ihre Giltigkeit nicht nur in Byzanz, wo Photius auf einer Synode eine förmliche Verurteilung des neuen Papſtes bewirkt zu haben ſcheint, ſondern auch im Abendlande Bedenken erhoben wurden. Sie war in der That die erſte Papſtwahl, welche gegen den altkirchlichen Rechtsſatz verſtieß, daß ein Biſchof nicht transferiert werden ſolle. Aber es gelang Marinus bald, ſeine Stellung zu befeſtigen. Im Juni 883 verſtändigte er ſich auf einer Zuſammenkunft zu Nonantula mit Kaiſer Karl dem Dicken. Um dieſelbe Zeit wußte er auch völlig den Anhang des Formoſus zu verſöhnen, indem er Formoſus ſeines Eides entband, ihn wieder nach Rom rief und ſogar wieder in ſein Biſtum Porto einſetzte (ſ. d. A. Formoſus Bd VI S. 128). Gegen Byzanz brauchte er keine Rückſicht zu nehmen und that es auch nicht, verhängte vielmehr über Photius den Bann. Sonſt wiſſen wir über ſein Pontifikat nicht viel. Erwähnt zu werden verdient nur noch, daß er auch mit Aelfred von England gute Beziehungen zu unterhalten ſuchte, die schola Saxonum in Rom von Abgaben befreite und dem Könige Reliquien und Geſchenke überſandte. Er ſtarb nach noch nicht 1½ jähriger Regierung ſchon Mitte Mai 884. **H. Böhmer.**

Marinus II., Papſt, 942—946. — Jaffé 1^2, S. 458 f.; ſonſtige Nachrichten bei Watterich, Rom. Pontif. Vitae I, p. 40; zur Chronologie vgl. Liber Pontificalis ed. Duchesne II introd. p. LXIX f. Litteratur: Baxmann, Politik der Päpſte 2, S. 94 ff.; Langen, Geſch. der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Leo IX., S. 333 f.

Electus Marinus papa non audebat attingere aliquis extro iussio Alberici principis. Dieſer klaſſiſche Satz des Mönches Benedikt vom Soraktekloſter charakteriſiert die Perſönlichkeit wie die Regierung Marinus' II. Alberich „der Fürſt und Herr der Römer" hat ihn im Oktober 942 auf den päpſtlichen Stuhl erhoben und ihn bis zu ſeinem Tod Anfang Mai 946 unter ſeiner Botmäßigkeit zu halten verſtanden. Daß er, obgleich eine Kreatur Alberichs, ſich mit einem Biſchof Benedikt wider ſeinen Tyrannen verſchworen habe, hat Baxmann nur vermuten können, weil er die Quelle, die dies angeblich berichtet, flüchtig geleſen hat. Von den „Regierungsakten" dieſes Pontifikats verdient nur die Beſtätigung Erzbiſchof Friedrichs von Mainz als päpſtlicher Vikar hervorgehoben zu werden.

Bemerkt ſei noch, daß Marinus I. und Marinus II. in ſpäteren Papſtkatalogen als Martin II. und III. eingetragen worden ſind. Infolgedeſſen iſt dann der zweite Martin (1281—1285) fälſchlich als Martin IV. gezählt worden. **H. Böhmer.**

Marius, Biſchof von Aventicum 574—94. — Hauptquelle iſt das Cartularium Lausannense (vollſtändige Ausgabe in Mémoires et doc. de la soc. d'hist. de la Suisse Romande VI. 1851. Dazu vgl. MGS XXIV 794 ff. und auct. antiq. XI 227 ff., ferner Wattenbach, Deutſchlands Geſch.-Qu.^{5} I S. 137 Note, und die gleich zu cit. Schrift Arndts S. 3 ff). Bearbeitungen: Meyer, in der Biblioth. d'émulation de Fribourg 1843—1844; J. D(ey), S. Maire évêque d'Av. et ensuite de Lausanne, im Mémorial de Fribourg I (1854), p. 49—55; W. Arndt, Biſch. M. von Av. (1875). Die ältere Litt. in dieſen Schriften citiert. Ueber die Chronik des M. ſ. am Schluß d. A.

Im 4. Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts unterwarfen die Franken ein Gebiet der heutigen Schweiz um das andere ihrer Herrſchaft. Mit dem burgundiſchen Reich fiel auch Aventicum in ihre Gewalt. Seither brachen ſchwere Zeiten über den Norden und Oſten des fränkiſchen Reiches herein: römiſche Kultur und chriſtliches Leben verfielen; die letzten Biſchöfe gallorömiſcher Abkunft und antiker Bildung ſanken ins Grab. Manche von ihnen waren berufen, die Beſchützer ihrer Städtebevölkerungen in geiſtlicher und leiblicher Not zu ſein und ein reiches Feld chriſtlicher Liebesthätigkeit zu bebauen. Ihr Andenken erhielt ſich im Volke; viele der Heiligen aus merovingiſcher Zeit ſind ſolche Biſchöfe aus den Tagen der Heimſuchung. Zu ihnen gehört Marius von Aventicum, deſſen Amtszeit faſt genau mit der Gregors von Tours, des fränkiſchen Geſchichtſchreibers, zuſammenfällt (die Zeitverhältniſſe bei E. Egli, KG der Schweiz bis Karl d. Gr. 1893, S. 42 ff.).

Aventicum Helvetiorum, als römiſche Kolonie einſt groß und glänzend, war ſchon im 3. Jahrhundert durch die Alamannen heimgeſucht worden. Am Ende des 4. fand es Ammianus Marcellinus halb in Trümmern. Doch wird es gegen Ende des 6. als Sitz eines Biſtums genannt. Marius iſt der erſte ſicher beglaubigte Biſchof von Aventicum. Wenn nicht er ſelbſt ſchon den Sitz nach Lauſanne verlegt hat (noch im Jahr 585 nennt er ſich auf einer Synode einfach Biſchof von Aventicum), ſo geſchah es gewiß ſeit der Verheerung des aventicenſiſchen Gaues durch die Alamannen 610; denn die Biſchöfe aus der Mitte des 7. Jahrh. werden als ſolche von A. u. L. bezeichnet (vgl. den Exkurs über das Biſtum a. a. O. S. 124 ff.; dazu Duchêne, Les sièges episc. de la France II, wo Vindoniſſa als Vorläufer des Sitzes von Av. angenommen wird).

Marius ſtammte laut dem Chartular aus edlem Geſchlecht der Diöceſe Autun und wurde 530 oder 531 geboren; der Name läßt gallorömiſche Abkunft vermuten. Er war begütert, in ſeiner Heimat ſowohl wie im Waadtland: dort lag ſein väterliches Erbgut, die Villa Marcennai bei Dijon, von der er ſpäter ſeinem Domkapitel eine Vergabung an Grundbeſitz zuwandte, hier Eigentum zu Paterniaca (Payerne), auf dem er die Villa dieſes Namens mit Kirche erbaute. Von früh an dem geiſtlichen, vielleicht dem Mönchsſtande geweiht, erwarb er ſich eine für jene Zeit ſeltene Bildung; dafür zeugt die von ihm verfaßte Chronik, eine der wenigen dieſer Epoche. Im Jahr 574 Biſchof von Aventicum geworden, bekleidete er das Amt über zwanzig Jahre. Er nahm 585 an der fränkiſchen Synode zu Macon teil, wo er unterſchreibt: Marius episcopus ecclesiae Aventicae. Am 24. Juni 587 weihte er die von ihm erbaute Kirche zu Payerne zu Ehren der Jungfrau Maria; es iſt das erſte Beiſpiel einer Landkirche in der Schweiz. Das Wirken des M. preiſt die durch das Chartular überlieferte Grabſchrift (Kommentar bei E. Egli, D. chriſtl. Inſchr. d. Schweiz vom 4.—9. Jahrh., in den Zürcher Antiq. Mitt. XXIV, 1895 S. 22 ff.): er habe den Adel ſeiner Herkunft überboten durch geiſtliche Würde, als gläubiger Hirte der Herde, als Pfleger der Gerechtigkeit, als Hort der Bürger, als Muſter des Klerus und Zierde des biſchöflichen Amtes. Reinen Wandels, ein unabläſſiger Beter und treuer Diener des Herrn war er ſparſam für ſeine Perſon, um andere zu ſpeiſen, ihnen Vorräte zu ſammeln, für die Seinen zu ſorgen. Mit eigner Hand den Acker beſtellend, förderte er die Ehre der Arbeit; er fertigte ſelber kunſtreiche Gefäße an zur Ausſtattung der Kirche. Dieſe Ruhmestitel und ähnliche kehren auch in anderen Grabſchriften damaliger Prälaten wieder; aber das Leben des Marius iſt doch „wie ein Lichtſtrahl, der auf die Lauſanner Kirche gefallen"; er hebt ſich hell ab von dem tiefen Dunkel, in das ſie nach dieſem Biſchof zurückſinkt. M. ſtarb 63 oder 64jährig im Jahr 594. Ein Nekrologium der Kirche Lauſanne nennt als ſeinen Todestag den 31. Dezember. Zu Lauſanne ſoll er auch beigeſetzt worden ſein, in der Kirche des hl. Thyrſus, nachher St. Marius genannt, nach dem in ihr beſtatteten Biſchof.

Die Chronik des M. iſt ohne eigene Überſchrift, eine Fortſetzung des Prosper, und umfaßt die Jahre 455—581. Großenteils giebt ſie nur die Konſulreihe, von 523 an auch die Indiktionen. Die ſpärlichen Nachrichten über das Wallis und Burgund ſind wertvoll. Aufgefunden von Chifflet und wiederholt publiziert, iſt die Chronik doch erſt durch Arndt (a. a. O. und ſeparat 1878) gut herausgegeben worden, ſeither dann durch Mommſen in MGS auct. antiq. XI (Chron. min. II) p. 227/39. Die Handſchrift liegt im Britiſchen Muſeum. **Emil Egli.**

Marius Mercator, geſt. nach 451. — Die Schriften des Mar. Merc. ſind in zwei Handſchriften, einem Cod. Bellovacensis und einem Cod. Palat. Vatic. (vgl. A. Reifferſcheid, Die römiſchen Bibliotheken in SWA 1867, 538 ff.), erhalten. Das Commonitorium wurde, nach einer Abſchrift L. Holſtens aus Cod. Vat., zuerſt von Ph. Labbe in Conc. Coll. 2, Par. 1671, 512—17 herausgegeben, ſodann mit einigen anderen Schriften von dem Benediktiner Gerberon u. d. T.: Acta Marii Mercatoris s. Augustini discipuli; cum notis Rigberii theologi Franco-Germani, Brux. 1673, 120. Die erſte Geſamtausgabe veranſtaltete J. Garnier (Marii M. s. Augustini aequalis Opera quaecunque extant. Prodeunt nunc primum studio J. Garnerii S.J. presbyteri etc., Par 1673, fol. Eine neue und bis jetzt die beſte Ausgabe veranſtaltete St. Baluze (Marii M. Opera. Steph. Baluzio ad fidem veterum codd. emend. et illustr. Par. 1684, 8°). Dieſe Ausgabe iſt bei Gallandi, Bibl. Vet. Patr. 8, Venet. 1772 (1788), 613—768, wieder abgedruckt (B.s Seitenzahlen am Rande), während in MSL 48, Par. 1846, der ſchlechtere Text Garniers, allerdings unter Heranziehung von Baluze und Gallandi, gedruckt iſt. Vgl. auch C. T. G. Schoenemann, Bibliotheca 2, Lips. 1794, 541—565. Eine neue Vergleichung der Handſchriften iſt nicht überflüſſig (vgl. Reifferſcheid a. a. O.). Die Bearbeitung der Werke des M. M. für CSEL hat Hartel übernommen. — Eine Monographie iſt nicht vorhanden. Zu vgl. ſind die allgemeinen Werke zur Kirchengeſchichte und zur Patriſtik (J. Feßler-B. Jungmann, Institutiones Patrologiae II, 2, Oenip. 1896, 151—65; O. Bardenhewer, Patrologie^2, Freib. 1901, 447—49).

Von den perſönlichen Verhältniſſen des Marius Mercator, eines für die Geſchichte der pelagianiſchen und neſtorianiſchen Streitigkeiten wichtigen lateiniſchen Kirchenſchriftſtellers, iſt wenig bekannt. Aus ſeiner Geiſtesart und dogmatiſchen Anſchauungsweiſe, aus ſeinem Stil, ſeiner Verbindung mit Auguſtin, ſeiner Bekanntſchaft mit afrikaniſchen Zuſtänden und Vorgängen hat man (Gerberon, Baluze u. a.) wohl mit Recht geſchloſſen, daß Nordafrika (nicht Kampanien oder Apulien, wie Garnier wollte) ſeine Heimat war. Wahrſcheinlich war er Laie, denn er redet noch 431 einen gewiſſen Pientius als venerande presbyter an, während er ſich ſelbſt einfach als servus Christi bezeichnet. Jedenfalls beſaß er nicht bloß allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung, beſonders Kenntnis der lateiniſchen und der griechiſchen Sprache, ſondern auch reges theologiſches Intereſſe, Beleſenheit in der hl. Schrift und der dogmatiſchen Streitlitteratur, vor allem aber einen lebendigen, mitunter zelotiſchen Eifer für die Orthodoxie.

Um 418 unter Zoſimus muß er in Rom geweſen ſein (Bal. 18 MSL 146), wo er die Häupter des Pelagianismus perſönlich kennen lernte und in zwei Schriften zu widerlegen ſuchte, die er dem Auguſtin zur Prüfung zuſandte (vgl. hierzu und zum Folgenden August. Epist. ad M. M. 193). Dieſer erhielt die erſte Sendung zu Karthago, war aber durch den Drang der Geſchäfte und eine Reiſe nach Mauretanien verhindert, darauf zu antworten; bei ſeiner Rückkehr nach Hippo fand er einen zweiten Brief des M., der ſich über das Schweigen A.s beklagte, und die zweite Schrift gegen die Pelagianer (alium adversus novos haereticos librum, refertum sanctarum testimoniis scripturarum), die ihm um ſo größere Freude machte, je weniger er ſich einer ſolchen Leiſtung zu dem Schreiber verſehen hatte (tantum te profecisse nesciebam) und je willkommener es ihm war, treue und mutige Verteidiger der Kirche Chriſti gegen die profanen Neuerungen zu finden; daher er M. mahnt, mit dem beharrlichſten Fleiße auf der betretenen Bahn fortzuſchreiten und weitere Ergebniſſe ſeiner Studien oder ſeines Nachdenkens ihm mitzuteilen. Dieſes Antworts- und Entſchuldigungsſchreiben Auguſtins iſt außer den Schriften des M. und ſeiner Erwähnung durch Poſſidius (Indic. libror. August. 4) die einzige Quelle für unſere Kenntnis ſeiner Perſon. Offenbar war er damals noch ein junger Mann, alſo wohl kaum vor 390 geboren, dem Auguſtin näher bekannt und vermutlich ſein Schüler, damals in Rom mit wiſſenſchaftlichen Studien und litterariſchen Arbeiten beſchäftigt, vielleicht im Beruf eines öffentlichen Lehrers (doctores nennt Auguſtin ſich und den Marius), mit den Freunden Auguſtins, den nachmaligen Päpſten Cöleſtinus und Sixtus, bekannt (der Überbringer des Briefs an M. hat auch Briefe Auguſtins an die beiden genannten römiſchen Geiſtlichen abzugeben, ſ. die Bened. zu Aug. ep. 193). Noch einmal gedenkt Auguſtin des M. und ſeines an ihn geſchriebenen Briefes in ſeiner c. 422 verfaßten Schrift: de octo Dulcitii quaestionibus qu. 3 mit den Worten: epistola, quam scripsi ad filium meum Mercatorem, procul dubio notissimum vobis (ſo iſt ohne Zweifel zu leſen, ſiehe die Benediktiner-Ausgabe und Tillemont, Mémoires Bd 13, Note LXXV). Weitere Briefe Auguſtins an M. ſcheinen verloren zu ſein (Tillemont ebendaſ. S. 772). Späterhin (jedenfalls vor 429) muß ſich M. nach Konſtantinopel begeben und dort einen Teil ſeines ſpäteren Lebens zugebracht haben. Er war dort nicht bloß Augenzeuge und aufmerkſamer Beobachter, ſondern auch mithandelnde Perſon in dem letzten Stadium der pelagianiſchen, ſowie beim Verlauf der neſtorianiſchen Streitigkeiten, ja man möchte vermuten, ſeine dortige Stellung ſei die eines offiziellen Agenten der ihm perſönlich befreundeten römiſchen Biſchöfe Cöleſtin I. (422—432) und Sixtus III. (432—440) geweſen. Wenigſtens beruft er ſich wiederholt auf die in ſeinen Händen befindlichen offiziellen Aktenſtücke (p. 132 sqq.), und auch ſeine eigenen Elaborate tragen großenteils den Charakter offizieller Denkſchriften und Urkundenſammlungen; mitunter ſcheint er geradezu im Namen der sedes apostolica zu ſprechen (Commonit. super nom. Coelestii p. 142 ed. Baluze). Vor allem iſt es ihm darum zu thun, das Verfahren des römiſchen Stuhles gegen die Häupter des Pelagianismus zu rechtfertigen und die Verdammung derſelben, beſonders die des Julian von Eclanum und der reliqui complices ejus (p. 138), in Konſtantinopel zu betreiben. Zu dieſem Zwecke richtete er im Jahre 429 (in consulatu Florentii et Dionysii) eine Denkſchrift (Commonitorium) in griechiſcher Sprache an die Gemeinde in Konſtantinopel und viele fromme Männer, überreichte ſie auch dem Kaiſer Theodoſius II. und überſetzte ſie ins Lateiniſche. Die Folge war die Verbannung Julians, Cöleſtius' und ihrer Parteigenoſſen aus Konſtantinopel und ihre Verdammung auf der epheſiniſchen Synode des Jahres 451. In demſelben Jahre, jedenfalls nach dem Tode Auguſtins (28. Auguſt 430) und wahrſcheinlich noch vor der epheſiniſchen Synode (Pfingſten 431), ſchrieb M. gegen Julian (p. 1 ed. Baluze) und überſetzte die Anathematismen Cyrills, ſowie andere auf den pelagianiſchen und neſtorianiſchen Streit bezügliche Aktenſtücke ins Lateiniſche. Kurz nach dem Konzil wohl iſt die lateiniſche Überſetzung der actio VI Synodi Ephesinae gearbeitet; andere Stücke (z. B. Excerpte aus einer von Theodoret nach Cyrills Tode 444 gehaltenen Predigt, aus deſſen Schrift gegen die epheſiniſche Synode vom Jahre 449, beſonders aber die Erwähnung der Euticiana insania p. 355) liefern den Beweis, daß M. mindeſtens das Jahr 449, wahrſcheinlich noch das Konzil von Chalcedon 451 erlebt hat. Spätere Data fehlen, daher man annimmt, er ſei bald nach 451 geſtorben.

M. erſcheint in ſeinen Schriften als treuer Anhänger der orthodoxen Lehre, als großer Verehrer Auguſtins und Cyrills, als leidenſchaftlicher Kämpfer wider pelagianiſche und neſtorianiſche Häreſie und wider die Theologie der antiocheniſchen Schule, in der er den Ausgangs- und Stützpunkt der beiden ihm gleich verhaßten Richtungen ſah. Sein eigener dogmatiſcher Standpunkt iſt ziemlich beſchränkt, ſein Urteil unſelbſtſtändig, ſein Stil rauh und vielfach unedel, ſeine Überſetzungsmethode wörtlich und daher nicht ſelten hart und ungelenk, ſeine Polemik leidenſchaftlich, oft ungerecht, mitunter geradezu ungebildet und gemein (man ſehe z. B. ſein Urteil über Männer wie Theodor, Ibas, Theodoret, von dem er ſagt, er habe diabolo instigante geſchrieben, oder ſeinen Vorwurf gegen den Pelagianer Cöleſtius, er ſei naturae vitio eunuchus matris utero editus und dgl.). Nichtsdeſtoweniger ſind ſeine Schriften, ſeine Excerpte und wortgetreuen Überſetzungen (de verbo in verbum, quantum fieri potest p. 52 bei Baluze) aus fremden Werken, namentlich aus den im Original für uns verlorenen Schriften der Häretiker, ſowie ſeine vielfachen, freilich ſtets mit Kritik zu gebrauchenden Notizen über die Perſönlichkeiten und Ereigniſſe ſeiner Zeit, für die Geſchichte des neſtorianiſchen und pelagianiſchen Streites von großem Werte, da uns mehrere der wichtigſten einſchlägigen Aktenſtücke nur durch ſeine Aufzeichnungen erhalten ſind.

Auf den pelagianiſchen Streit beziehen ſich folgende Schriften M.s: 1. Commonitorium super nomine Coelestii, verfaßt 429 (ſ. o. S. 343, 24; Bal. 132—170; MSL 63—108). 2. Commonitorium adv. haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, auch u. d. T. Subnotationes in dicta quaedam Juliani ad Pientium presbyterum, geſchrieben wahrſcheinlich 431, wichtig durch Auszüge aus Schriften Julians von Eklanum (Bal. 1—39; MSL 109—172). 3. Überſetzungen, und zwar a) Epistola Nestorii ad Coelestium Pelagianum (Bal. 131; MSL 845—848); b) Sermones sive tractatus IV Nestorii contra haeresin Pelagii seu Coelestii, Auszüge aus vier von Neſtorius 428 oder 429 zu Konſtantinopel gehaltenen Predigten, nach 431 (Bal. 119—130; MSL 183—214); c) Symbolum Theodori Mops., mit Einleitung und angehängter Confutatio (Bal. 40—50; MSL 213—232); d) Excerpta ex quinque libris Theodori adv. Augustinum, Auszüge aus der gegen die auguſtiniſche Erbſündenlehre (jedoch nicht direkt gegen A., ſondern gegen Hieronymus) gerichteten Schrift Theodors von Mopſueſtia (Bal. 339—349; MSL 1041—50). — Die oben (S. 342, 49) erwähnten antipelagianiſchen Schriften des jungen M. ſind anſcheinend nicht erhalten geblieben. Die noch von den Benediktinern verteidigte Annahme, daß die zweite der von Auguſtin erwähnten Schriften in dem unter den Schriften A.s (ed. Bened. tom. 10 App., vgl. die Admonitio; MSL 45, 1611—64) befindlichen Hypomnesticon (*Ὑπογνωστικῶν,* Subnotationum libri), einer kurzen Widerlegung der pelagianiſchen Lehren mit vielen bibliſchen Zuthaten, zu erkennen ſei, iſt ſchwerlich aufrecht zu halten (vgl. das Nähere bei Jungmann 162 ff.).

Die ſich auf den neſtorianiſchen (zum Teil auch auf den eutychianiſchen) Streit beziehenden Schriftſtücke ſind mit Ausnahme von 2 und teilweiſe 6, Überſetzungen: 1. Nestorii sermones V adversus Dei Genitricem Mariam s. de incarnatione Jesu Christi, lateiniſche Überſetzung (mit praefatio) und Auszug aus fünf Predigten des N., wovon die drei erſten vor, die zwei letzten nach der alexandriniſchen und der römiſchen Synode des Jahres 430 gehalten ſind (Bal. 52—90; MSL 753—772, 782 bis 801, 827—31, 848—64 finden ſich 13 Sermone). 2. Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini atque Marcelli, geſchrieben 429 Bal. 50—52; MSL 773 f.). 3. Epistolae IV Cyrilli (zwei Briefe an Neſtorius, Synodalſchreiben an N. und ep. ad clericos suos Constantinopoli constitutos; Bal. 97—108, 357—370; MSL 801—17, 831—41). 4. Epistolae III Nestorii (zwei Briefe an Cyrill und einer an Papſt Coeleſtin; Bal. 90—99, 355—56; MSL 804, 818—27, 841—44). 5. Nestorii de diversis eius libris vel tractatibus excerpta ab episcopo Cyrillo (Bal. 109—119; MSL 897—904; die hier 903 bis 906 abgedruckten zwei weiteren Exzerptſammlungen ſtammen nicht von Mercator). 6) Nestorii blasphemiarum capitula XII, Zuſammenſtellung der cyrilliſchen Anathematismen und der, nur hier erhaltenen, Gegenanathematismen des Neſtorius, nebſt Widerlegung (Bal. 142—170; MSL 909—32). 7. Cyrilli episc. Alex. Apologeticus adv. Orientales, Entgegnung C.s auf die vom Biſchof Andreas von Samoſata gegen ſeine Anathematismen gerichtete Widerlegungsſchrift (Bal. 219—273; MSL 933—970). 8. Cyrilli ep. Al. Apologeticus adv. Theodoretum, Widerlegung der von Theodoret von Cyrus (ſ. d. A.) gegen C.s Anathematismen gerichteten Einwände (Bal. 273 bis 324; MSL 969—1002). 9. Cyrilli scholia de incarnatione Verbi Unigeniti (Bal. 370—429; MSL 1005—40), 10. Fragmenta Theodoreti, Theodori, Diodori et Ibae, Auszüge aus Theodorets Pentalogium adv. b. Cyrillum et s. Concilium Ephesinum, Briefe Th.s an Neſtorius und Andreas von Samoſata, ſowie an die Gemeinde von Konſtantinopel, Bruchſtücke aus weiteren Briefen Th.s und aus ſeiner Predigt beim Tode Cyrills, ſowie aus Schriften von Diodor, Theodor und Ibas (Bal. 324—352; MSL 1041—84). 11. Eutherii Tyanensis (ſ. d. A. Neſtorius) fragmentum nebſt epilogus Mercatoris (Bal. 352—355; MSL 1085—88). 12. Actio IV Synodi Ephesinae (Bal. 171—218; MSL 865—895). Endlich findet ſich bei Garnier (und MSL 775—81), nicht bei Baluze, eine Überſetzung der bekannten Homilia s. Procli ep. Cycizeni habita sedente Nestorio in magna ecclesia Constantinopolis contra errores Nestorii vom Jahre 429, über deren Zuweiſung an M. die Kritiker nicht einig ſind (vgl. MSL 777 N. a). **(A. J. Wagenmann †) G. Krüger.**

Marius Victor ſ. Victor.

Marlorat, Auguſtin, geſt. 1562. — Skizzen von Marlorats Leben haben geſchrieben C. D. Kromayer, Etude sur A. M., Straßburger Theſe 1851; Paumier im Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français 1857, VI, 109 ff.; Osmont de Courtiſigny, Caen 1862 (vergriffen, in Deutſchland nicht vorhanden); vgl. Bulletin 1897, XLVI, 336. Sonſt wurde benützt Corpus reformatorum, Calvini opera; T. 17—21 passim; (Beza), Histoire écclésiastique I, passim, II, 610 sqq. (ed. v. 1580); Floquet, Histoire du parlement de Normandie, Rouen 1840, T. II; Beza, Icones; Verheiden, Theologorum effigies (v. Hondius!); Mémoires de Condé I u. III (London 1743); M. Adam, Vitae theologorum exterorum: Baum, Th. Beza I. II; Soldan, Polenz und endlich Ludw. bezw. Nath. Roſenthals Katalog Bibl. ev.-theologica, München.

Auguſtin Marlorat (mit dem Beinamen du Pasquier), wurde um das Jahr 1506 in Bar le Duc (im Lothringiſchen) geboren. Frühe verlor er ſeine Eltern, und ſeine Verwandten, nach dem reichen Erbe lüſtern, ſteckten den achtjährigen Knaben in ein Auguſtinerkloſter, wo er 1524 das Gelübde ablegte und ſich zum Prieſter weihen ließ. Eine lebhafte Wißbegierde, unterſtützt durch treuen Fleiß, und ſchöne Talente zeichneten ihn aus, und ſchon 1533 finden wir ihn als Vorſtand eines Kloſters in Bourges, bekannt als trefflichen Kanzelredner, den man gern als Prediger für die Feſtzeiten nach Poitou, Angers und andere Orte berief. Indes war ſeines Bleibens nicht mehr lange in Frankreich; ſeine Studien hatten ihn mit der Reformation bekannt gemacht und derſelben zugewandt; in Bourges, wo eine freiere Luft als an anderen Univerſitäten Frankreichs wehte, wo Margareta von Navarra waltete, wo Melchior Volmar lehrte, Calvin und Beza ſtudierten, wurde dieſe Richtung beſtärkt. Bald wurde er durch ſeine entſchiedene Hinneigung zur Reformation verdächtig, und bei der größeren Verfolgung der Proteſtanten in Frankreich 1535 mußte er fliehen; er legte die Kutte ab und verließ die Heimat. Zunächſt fand er eine Zufluchtsſtätte in Genf, dem Sammelplatze der franzöſiſchen Flüchtlinge; ſeine Kenntnis des Hebräiſchen und Griechiſchen verſchaffte ihm einen kümmerlichen Unterhalt als Korrektor in einer der zahlreichen Buchdruckereien der Stadt. Auf die Empfehlung Virets wurde er in dem berniſchen Criſſier bei Lauſanne als Geiſtlicher angeſtellt; dort verheiratete er ſich. Mit dem ganzen Kreiſe der Reformatoren in Genf und Bern trat er in Verbindung und wurde von ihnen als Mann und Gelehrter geſchätzt, mit Beza ſtand er in einem innigen Freundſchaftsbunde, ihre Arbeiten und Studien waren gemeinſam, und mehr als einmal haben ſie ſpäter als Kampfgenoſſen nebeneinander geſtanden. (Daß Marlorat ſelbſt Profeſſor an der Akademie von Lauſanne geweſen ſei, habe ich nirgends finden können.) Von Criſſier wurde er als Prediger nach Vevey berufen und blieb bis 1559 dort. Die Frucht ſeiner litterariſchen Muße, ſeiner Gelehrſamkeit und eines langjährigen Fleißes war: Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica, Genf, Henric. Stephan. 1561, ^{7}1620. In der Vorrede erklärt er ſeine Abſicht, eine einfache, aber genaue Erklärung der hl. Schrift geben zu wollen, um die heilsbegierigen Brüder in der Zerſtreuung zu erbauen und zugleich denen entgegenzutreten, welche alle menſchlichen Kommentare verachten und das Wort nur aus ſich ſelbſt und aus dem Geiſte erklären wollen. Von Kirchenvätern wurden beſonders benutzt Ambroſius und Auguſtinus, von Neueren faſt ſämtliche bedeutende Theologen Deutſchlands und der Schweiz. Der beſonnene Mann ſcheint es ſich zur Aufgabe gemacht zu haben, die Zuſammengehörigkeit der alten und neuen Kirche — catholica ecclesiastica expositio — und ebenſo die Einheit der beiden proteſtantiſchen Kirchen nachzuweiſen. In den Unterſcheidungslehren teilte er die calviniſche Anſicht.

Als in dem Streite über das Exkommunikationsrecht Viret von der Berner Regierung entlaſſen wurde, gab auch Marlorat, welcher die ſtrengere calviniſche Praxis billigte, ſeine Entlaſſung ein, Februar 1559; in Genf fand er Unterkunft, wurde aber ſchon Juli 1559 nach Paris geſchickt als Geiſtlicher für die dortige evangeliſche Gemeinde (vgl. d. A. Dubourg Bd V S. 52).

Ein größerer ſelbſtſtändiger Schauplatz öffnete ſich ſeiner Wirkſamkeit, als er im Juli 1560 als erſter Geiſtlicher nach Rouen geſchickt wurde, ſeitdem iſt ſeine Geſchichte aufs engſte verwachſen mit der der reformierten Kirche jener Stadt. Die reiche und gewerbfleißige Stadt, die zweite des Königreichs, hatte ſich der Ketzerei nicht verſchließen können. Seit 1531 leſen wir von Verfolgungen, Einkerkerungen und Hinrichtungen, die ſich nicht bloß auf das gemeine Volk, auf die fremden Arbeiter in den Werkſtätten erſtreckten, ſondern auch Geiſtliche, Mönche und Nonnen waren von Luthers Lehre angeſteckt, alle blutigen Mittel des Parlaments waren vergeblich. Im Jahre 1557 vereinigten ſich die Proteſtanten zu einer eigentlichen Gemeinde, de la Jonchée war der erſte evangeliſche Geiſtliche; ſeit jener Zeit rang der evangeliſch geſinnte Teil der Bürgerſchaft, mit Gruchet de Soquence und Cotton de Berthonville an der Spitze, mit dem katholiſchen, dem Parlamente und der Geiſtlichkeit um das Recht des freien Gottesdienſtes und der Kirchenbenutzung. Ein fortwährender Kriegszuſtand beſtand zwiſchen beiden Parteien; die öffentlichen Predigten waren zwar verboten, wurden aber doch gehalten. Als mit dem Regierungsantritt Karls IX. (Dezember 1560) die Proteſtanten Frankreichs ſich von dem Drucke der Guiſen befreit glaubten, wandten ſich die Gläubigen von Rouen mit einer Bittſchrift (verfaßt von Marlorat, deſſen Rednergabe, Charakter und Frömmigkeit auch von den Katholiken anerkannt wurde) an das Parlament und an den König ſelbſt und baten um Gewährung einer Kirche. Es wurde verweigert, aber ihre Zahl war allmählich ſo geſtiegen (die Gemeinde zählte wenigſtens 10000 Mitglieder, an deren Spitze vier Geiſtliche, des Roches, le Roux und du Perron und 27 Älteſte ſtanden), daß ſie es wagten, dem Juliedikt (25. Juli 1561) Trotz zu bieten und ſich zum öffentlichen Gottesdienſte in den Hallen des alten Turmes zu verſammeln. Etwa gleichzeitig mit jener Bittſchrift wohl Anfang 1561, richtete M. im Namen aller um des Gotteswortes willen Verfolgten an Katharina v. Medici, von deren antiguiſiſch vermittelnder Politik ſich die Proteſtanten viel verſprachen, die (gedruckte) „Remonstrance à la royne, mère du roy“, in welcher er unter klagender Berufung auf die Erfolgloſigkeit der Notabelnverſammlung von Fontainebleau (Auguſt 1560; vgl. d. A. Coligny Bd IV S. 222) die Loyalität und Chriſtlichkeit der Proteſtanten ausführlich und energiſch verteidigte. So wurde er denn auch nach Poiſſy berufen, Auguſt 1561; man kannte ſeinen Glaubensmut und ſeine Gelehrſamkeit zu gut, um ihn bei dem Religionsgeſpräch entbehren zu können. Am 17. Auguſt überreichte er in St. Germain dem Könige die Schrift, in welcher der bei der Verhandlung einzuhaltende Geſchäftsgang vorgeſchlagen wurde. Die erſte Rolle beim Religionsgeſpräch ſpielte allerdings ſein größerer Freund Beza, aber bei den Hauptverhandlungen vom 9. und 16. September war Marlorat anweſend und thätig, ebenſo als am 29. September und den folgenden Tagen zu St. Germain je fünf Abgeordnete von beiden Parteien über eine Vereinigung, wiewohl vergeblich, unterhandelten, und Beza machte gerne Gebrauch von der Gelehrſamkeit ſeines Freundes, der in der Patriſtik beſonders bewandert war. Auch bei dem Kolloquium mit den Sorbonniſten, in welchem über Bilder, Taufe ꝛc. disputiert wurde (Januar 1562), war Marlorat einer der drei proteſtantiſchen Wortführer (ſ. Baum, Beza II, 219f. 231, Beilage 164).

Nach Rouen zurückgekehrt, leitete Marlorat die Provinzialſynode daſelbſt, die am 25. Januar zuſammentrat. Das Blutbad in Vaſſy gab am 1. März 1562 das Zeichen zum Ausbruch des Bürger- und Religionskrieges; die Nachricht davon rief wie in ganz Frankreich, ſo in Rouen große Aufregung hervor. Seitdem kamen die Reformierten nur noch bewaffnet zu den Predigten; allerdings waren ſie jetzt ſo zahlreich, daß bei einem großen Abendmahl, welches Ende März gefeiert wurde, die heilige Handlung drei Tage lang dauerte. Um Greuelthaten, wie ſie in Paris, Sens, Toulouſe und anderen Orten vorgekommen waren, vorzubeugen, um Leben und Eigentum zu ſchützen und zu retten, beſchloſſen die Proteſtanten Rouens, ſich zu Herren der Stadt zu machen; in der Nacht vom 15. zum 16. April bemächtigten ſie ſich der Thore, des Stadthauſes und Schloſſes, faſt ohne Widerſtand zu finden (nach Floquet betrug die Zahl der Proteſtanten nur ein Fünftel der Einwohner, nach Beza überwogen die Proteſtanten). Der Unterſtatthalter Villebon wurde verjagt, der Herzog von Bouillon ſchwankend, wem er ſich anſchließen ſollte, konnte ſich keine Geltung verſchaffen, das Parlament flüchtete nach Louviers. Die Bürger, nun ganz ohne Behörde, ſchufen ſich eine; zwölf angeſehene Bürger übernahmen als oberſter Rat die Leitung der Geſchäfte; unter ihnen ſtand ein Rat von 100. Es war kein republikaniſcher Senat — alle ihre Befehle gaben ſie im Namen des Königs —, ſondern das einfache Bedürfnis der Ordnung und Leitung hatte dieſe Einrichtung, welche ſich an die munizipalen Freiheiten der Stadt anſchloß, ins Leben gerufen. Die Stimmführer und Leiter waren Esmandreville, Präſident des Steuerhofes, Bethonville und Marlorat. Die Ordnung wurde hergeſtellt, den furchtbaren Bilderſturm (3. Mai), der binnen 24 Stunden herrliche und unerſetzliche Kunſtwerke der an Altertümern ſo reichen Normandie vernichtete, konnten ſie nicht hindern. Bald wurde es nötig, für die Verteidigung der Stadt zu ſorgen; der Katharinenberg mit ſeinem befeſtigten Kloſter, welcher die Stadt vollſtändig beherrſcht, wurde erſtürmt und die Feſtungswerke verſtärkt; am 27. Mai lagerte ein katholiſches Heer unter dem Herzog von Aumale vor der Stadt. Condé ſchickte den Belagerten Morvillier zu Hilfe, und dieſer leitete die Verteidigung ſo glücklich, daß Aumale nach mehreren vergeblichen Stürmen am 12. Juni wieder abzog. Einer langen Ruhe erfreute ſich die Stadt nicht. Am 29. September erſchien das katholiſche Hauptheer, 18000 Mann ſtark, geführt von Karl IX. in Perſon, Anton von Navarra (der am 15. Oktober hier die Todeswunde erhielt), dem Herzog von Guiſe und anderen. Trotz der kräftigen Verteidigung Montgommerys, trotz des Heldenmutes der Belagerten — auch Frauen kämpften auf den Wällen — erlag ein Bollwerk nach dem anderen. Am 6. Oktober wurde der Katharinenberg überrumpelt, dagegen am 13. Oktober ein Sturm ſiegreich abgeſchlagen. Die Unterhandlungen führten zu keinem Ziele; wohl hätten Katharina von Medici und der Kanzler l'Hôpital die reiche Stadt gerne geſchont, aber die erſte Forderung Montgommerys, noch mehr Marlorats, war Religionsfreiheit, und dies geſtand die katholiſche Partei nicht mehr zu. Am 26. Oktober wurde die Stadt erſtürmt und geplündert. Montgommery gelang es, die Seine hinab zu entkommen. Marlorat, der mit Frau und Kindern in einem Turme verſteckt war, wurde gefunden und ſogleich in den Kerker geſchleppt. Der alte Connétable Montmorency, voll Haß gegen den Prediger, ſuchte ihn dort auf und fuhr ihn an: „Du biſt der Verführer des Volkes und Schuld an all dieſem Unheil!" „Habe ich das Volk verführt" — gab Marlorat ruhig zur Antwort — „ſo hat mich Gott zuerſt verführt, denn ich habe nur das lautere Wort Gottes gepredigt". Auch die Anſchuldigung, als ob er Condé als König, Coligny als Herzog der Normandie anerkannt habe, wies er mit Entrüſtung zurück. Gleiche Standhaftigkeit bewies er vor dem Parlament, das am 29. Oktober ſeine Sitzungen wieder mit Hochverratsprozeſſen begann — trotz der verkündeten Amneſtie; offen bekannte er ſich als proteſtantiſchen Prediger, als ehemaligen Mönch und verheirateten Prieſter, jedes dieſer Verbrechen war groß genug, um ein Todesurteil herbeizuführen; am 30. Oktober wurde es gefällt: Marlorat ſollte vor der Kirche (Eglise de Notre-Dame), in der ſein kräftiges Wort kaum verklungen war, gehenkt und ſein Kopf auf einen Pfahl geſteckt werden. Am 31. Oktober wurde es vollzogen; mit ihm ſtarben Esmandreville, Soquence und Berthonville, alle mit der größten Standhaftigkeit. Bis zum letzten Augenblicke tröſtete und ermahnte er ſeine Leidensgenoſſen trotz der Schmach, die man ihm anthat. Auf einer Schleife wurde er zum Richtplatz geſchleppt. Der Connétable überhäufte ihn mit Schimpfreden und Schmähungen; Villebon ſchlug ihn mit einem Stock, und ein Soldat ſtach den Leichnam in den Schenkel. Condé rächte dieſen Juſtizmord — denn ſo ſah es die hugenottiſche Partei an — durch die Hinrichtung eines gefangenen Parlamentsrates, Sapin, und eines Abbé Gaſtines. Marlorats Frau und ſeine fünf Kinder flüchteten nach England, zwei der letzteren ſtarben bald, die Mutter lebte noch im Jahre 1576 kümmerlich, unterſtützt von der walloniſchen Kirche.

Als Schriftſteller war Marlorat ziemlich bedeutend; ſeine zahlreichen exegetiſchen Werke waren bis in das 17. Jahrhundert wegen ihrer Klarheit und Gelehrſamkeit geſchätzt, was neben der Häufigkeit der Auflagen mehrfache (beſonders auch engliſche) Überſetzungen beweiſen. Außer der oft aufgelegten Erklärung des Neuen Teſtaments ſeien erwähnt: Genesis cum catholica expositione, Genf 1561, Morgiis 1585; Liber psalmorum Davidis cum cath. expos. ecclesiastica. Cantica ex diversis bibliorum locis..., Genf 1562, 1585. In einer der zu Lyon 1564 erſchienenen Ausgaben von Marots und Bezas Pſalmen ſteht bei jedem Pſalm ein Gebet von Marlorat (Douen, Cl. Marot et le psautier Huguenot II 532, I 562; vgl. auch den A. Lobwaſſer Bd XI S. 568). Aus ſeinem Nachlaſſe wurde eine Erklärung des Jeſaias: Genf 1564, 1610, des Hiob: Genf 1585 herausgegeben. Beſonders große Verbreitung fand ſeine Bibelkonkordanz: Propheticae et apostolicae ... thesaurus in locos communes rerum, dogmatum ... et phraseôn ... ordine alphabetico digestus (ed. Guil. Fenguereius) London 1574, Lauſanne 1575, Bern 1601, Genf 1613, Paris 1624. Die France protestante VII 258f. führt noch mehrere Schriften an (ſ. auch Douen a. a. O. II 28). 1562 verfaßte Marlorat zu Calvins Institutio die table des matières, welche ſeitdem einen feſten Beſtandteil des Werkes bildet. Theodor Schott † (Hubert †).

Marnix, Philips van, Herr von St. Aldegonde, geb. 1538, geſt. 1598. — J. Prins, Leven van Philip van Marnix, Heer van St. Aldegonde, Leiden 1782; W. Broes, Filips van Marnix, Heer van St. Aldegonde, bijzonder aan de hand van Willem I. 2 dln. in 3 bdn., Amſterdam 1838—40; Edg. Quinet, Marnix de Sainte-Aldegonde, Paris 1854; Th. Juſte, Vie de Marnix de Ste. Aldegonde (1538—1598). Tirée des papiers d'Etat et d'autres documents inédits. La Haye 1858; A. Lacroix et Fr. v. Meenen, Notices historiques et bibliographiques sur Philippe de Marnix, Bruxelles 1858; J. van der Have, Filips van Marnix van St. Aldegonde, Haarlem 1874; P. P. M. Alberdingk Thijm, De Vrolijke Historie van Ph. van Marnix, Heer van Sainte-Aldegonde en zijne vrinden; eene zedeschets opgedragen aan alle zijne bewondraars, Leuven 1876 (vertritt den ultramontanen Standpunkt); Paul Fredericq, Marnix en zijne Nederlandsche geschriften, Gent 1881; G. Tjalma, Philips van Marnix, Heer van St. Aldegonde. Historisch-dogmatische Studie (Akad. Diſſertation), Amſterdam 1896; — Oeuvres de Ph. de Marnix de Sainte-Aldegonde. Avec introduction d'Edgar Quinet. 9 vol., Bruxelles 1857—60; Philips van Marnix van St. Aldegonde, Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften, voor het eerst of in herdruk uitgegeven met historische inleiding en taalkundige opheldering door J. J. van Toorenenbergen, 3 dln. 's Gravenhage 1871—91.

Philips van Marnix, Herr von St. Aldegonde, geboren 1538 in Brüſſel, wo ſein elterliches Haus noch gezeigt wird, geſtorben 15. Dezember 1598 in Leyden, war einer der bedeutendſten Niederländer des 16. Jahrhunderts, gleich ausgezeichnet als Staatsmann, Kriegsheld, Theolog, Dichter, Redner und Schriftſteller.

Die Familie war vor zwei Generationen aus Savoyen eingewandert, begütert und angeſehen und mit den vornehmſten Kreiſen in Verbindung; die Eltern (Jakob v. M. und Maria v. Hamericourt) ließen ihre beiden talentvollen Söhne Philips und Jan, Herr von Thoulouſe, ſorgfältig erziehen. Umfaſſende Sprachkenntniſſe in Holländiſch, Deutſch, Spaniſch, Franzöſiſch, Hebräiſch, Lateiniſch und Griechiſch und eine gediegene klaſſiſche, juridiſche und theologiſche Bildung zeichneten Philips aus. Ein längerer Aufenthalt in Genf hatte dieſe Kenntniſſe vermehrt, zugleich aber auch durch den Umgang mit Calvin und Beza, mit welch letzterem Marnix bis an ſeinen Tod in einem ſchönen Verhältnis der Freundſchaft blieb, die Zuneigung zu den Lehren der Reformation ſo gefördert, daß er ſich derſelben völlig zuwandte und die Verbreitung und Verteidigung der neuen Lehre in ſeinem Vaterlande ebenſo ſeine Lebensaufgabe wurde, wie das im Calvinismus liegende politiſche Moment ſeine Anſchauung von der religiöſen und politiſchen Unabhängigkeit ſeiner Heimat weſentlich beſtimmte und leitete.

Zwiſchen 1560 und 1562 in die Niederlande zurückgekehrt, brachte er einige Jahre in ſtiller Zurückgezogenheit zu; 1565 vermählte er ſich mit Philipotte de Bailleuil; der glücklichen Häuslichkeit, die ſie ihm bereitete, der litterariſchen Muße, welcher er ſich hingegeben, entriſſen ihn die politiſch-religiöſen Verwicklungen, in welche ſein Vaterland geriet, ſie brachten ihn, deſſen Talente, raſtloſe Thätigkeit, Mut, Vaterlandsliebe und Freiheitsſinn jedermann kannte, der ein erklärter Anhänger der Reformation war, an eine hervorragende Stelle, er wurde einer der erſten Vorkämpfer für die Unabhängigkeit der Niederlande von Rom und Spanien. Zunächſt war er litterariſch thätig, die Abfaſſung des ſogenannten Kompromiſſes, worin die meiſten adeligen Teilnehmer ſich verpflichteten, mit allen Mitteln gegen die Einführung der Inquiſition zu wirken, die Bittſchrift, worin die Regentin Margaretha von Parma, 5. April 1566, um Einſtellung der Inquiſition gebeten wurde, hatten ihn zum Verfaſſer. Der Bilderſturm, welcher Auguſt 1566 in Antwerpen losbrach und binnen wenigen Stunden die herrlichſten Kunſtwerke, die Schätze vieler Jahrhunderte vernichtete, zeigte die tiefe Aufregung des Volkes; gegen die verdammenden Stimmen, welche ſich darüber erhoben, ſchrieb Marnix eine Schrift, in welcher er die Unterſtellung, als ſei derſelbe von unruhigen Adeligen abſichtlich angeſtiftet worden, entſchieden zurückweiſt, mit der ganzen Schärfe eines Calviniſten die Abgötterei, welche mit den Bildern getrieben wurde, verurteilt, das Recht, gegen die Mißbräuche in Kirche und Lehre reformatoriſch vorzugehen, wahrt, und in der ganzen Bewegung den Finger Gottes ſieht, der wohl beachtet werden müſſe. In einer zweiten Schrift führte er dieſelben Gedanken noch mehr aus (ſ. dieſelben: „Van de Beelden afgheworpen in de Nederlanden in Augusto 1566“ und „Vraye Narration et Apologie des Choses passées au Pays-Bas, touchant le Fait de la Religion en l'An MDLXVI par ceux qui font profession de la Religion reformée au-dit Pays. Imprimé en l'An MDLXVII“. Ed. v. Toorenenbergen, Dl. I).

Bald trat Marnix auch mit den Waffen für die Sache der Reformation ein; Brederode und die beiden Marnix ſuchten die von den Spaniern bedrängte Stadt Valenciennes zu unterſtützen, wurden aber bei Auſtruweel geſchlagen (13. März 1567), wo Thoulouſe fiel. Marnix entkam nach Breda, von dort nach Deutſchland, wohin ihm ſeine Gemahlin folgte; durch Beſchluß des Blutrats vom 17. Auguſt 1568 wurde er verbannt und ſein Vermögen eingezogen, ſo daß er nach ſeinem eigenen Geſtändnis 10—12 Jahre lang keinen Pfennig davon einnahm; aber dennoch ſagte er mit gerechtem Stolze, er habe ſo gelebt, daß er den Großen angenehm, ſeines Gleichen lieb und wert und von den Armen geachtet wurde; denn trotz der eigenen Not war er darauf bedacht, anderen zu Hilfe zu kommen; in Emden gründete er eine Unterſtützungskaſſe für bedrängte Flüchtlinge.

Von jener Zeit an trat er auch in Verbindung mit dem gleichfalls geächteten und geflüchteten Wilhelm von Oranien, dem Schweigſamen; die beiden gleichgeſinnten Männer reichten ſich die Hand zur Befreiung ihres Vaterlandes, und bis zu ihrem Tode ſtanden ſie in der innigſten Freundſchaft, in einem ſchönen Verhältnis des gegenſeitigen Nehmens und Gebens; Marnix war der Diplomat, der Repräſentant ſeines größeren Freundes, ihm diente er mit Schwert und Feder; das ſchönſte Denkmal dieſer innigen, neidloſen Vertrautheit iſt das „Wilhelmuslied“, das Marnix Ende 1568 oder Anfang 1569 dichtete; die 15 Strophen von je 8 Zeilen bilden ein Volkslied, wie es deren wenige giebt, dem die deutſche Reformation kein ähnliches an die Seite zu ſtellen hat, voll Kraft und Innigkeit, wo Patriotismus und Frömmigkeit gleichermaßen die Saiten rühren, und das heute noch nicht verklungen, das beliebteſte Volkslied in den Niederlanden iſt (ſ. G. D. J. Schotel, „Gedachten over het oude Volkslied, Wilhelmus van Nassouwen en den vervaardiger van hetzelve“, Leiden 1834). Man kann begreifen, daß Granvella nach einem Mordverſuch auf Oranien wünſchen konnte, dem Herren möchte ſein alter ego Marnix auch im Tode nachfolgen. Die Parallele mit Heinrich IV. von Frankreich und Dupleſſis-Mornay (ſ. d. Art. Bd V S. 80) liegt nahe; der geniale etwas leichtfertige Bearner gleicht zwar dem ſchweigſamen Oranier nicht in dem Maße, wie der vorzügliche gravitätiſche Dupleſſis dem vielgewandten Marnix, dem allerdings ſeine ſarkaſtiſche Ader eine beſondere Eigentümlichkeit verleiht.

Um ſeinen Freunden nicht beſchwerlich zu fallen, war Marnix in den Dienſt des reformierten Kurfürſten Friedrich III. von der Pfalz getreten, und dieſer verwendete den vielſeitig gebildeten Theologen in ſeinem Rate. Theologiſche Unterſuchungen, beſonders über Chriſtologie und Abendmahl, die Abfaſſung des „römiſchen Bienenkorb“ 1569 (ſ. darüber ſpäter), bildeten ſeine Beſchäftigung in Heidelberg; kirchlich war er auch ſonſt für ſeine Landsleute thätig, ſo bei dem Konvent in Weſel, November 1568, und bei der Synode in Emden, 4—14. Oktober 1571 (ſ. B. van Meer, „De Synode te Emden“ ’s Gravenhage 1892). Der ehrenvolle Auftrag, „daß er deren Dingen, ſo in den Nidderlanden für etlichen ihaaren bis anhero ſich zugetragen haben, eine hiſtorien beſchreiben wolle“, hat er nicht ausgeführt; die ruhige Muße fehlte ihm damals, auch war ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſtets eine durch den Augenblick hervorgerufene mit beſtimmten, praktiſchen Zwecken; eine vorzügliche Arbeitskraft machte ihm die Ausarbeitung der verſchiedenſten Gegenſtände möglich; obgleich Gelegenheitsſchriften, ſind ſeine Abhandlungen doch ausgezeichnet durch Präziſion und ſolide Gelehrſamkeit.

Bald verlangte das Vaterland wieder ſeine Dienſte; an der Niederlage Ludwigs von Naſſau bei Jemmingen (21. Juli 1568) hatte er teilgenommen, unter tauſend Gefahren war er wieder nach Deutſchland entkommen; aber ſeine bedeutendſte politiſche Thätigkeit fällt in die Jahre 1572—1585. Als Oranien im Vertrauen auf die Hilfe Frankreichs, das damals unter Colignys Einfluß ſtand, deſſen Lieblingsgedanke das flandriſche Projekt war (ſ. d. Art. „Coligny“ Bd IV S. 219), einen zweiten Zug in die Niederlande 1572 unternahm und die Abgeordneten Hollands nach Dortrecht berief (15. Juli), bewirkte Marnix als Bevollmächtigter des Prinzen durch ſeine ergreifenden Worte, daß die Staaten ſich bereit erklärten, kein Opfer zu ſcheuen, um den Krieg führen zu können; in die Hand verſprachen ſie ihm, in keine Vereinigung mit Spanien zu willigen ohne des Prinzen Zuſtimmung. In angeſtrengter Thätigkeit im Dienſte Oraniens hin- und herreiſend, traf ihn das Mißgeſchick, von den Spaniern nach tapferer Gegenwehr bei Maaslandsſluis gefangen zu werden (4. November 1573). Nach ſpaniſchem Rechte hatte Marnix den Tod verdient, aber Alba mußte ſeinen Blutdurſt zähmen, da ſein Liebling Admiral Graf Boſſu in die Hände der Geuſen gefallen war und Oranien mit Repreſſalien drohte. Marnix wurde nach Haag und Utrecht gebracht, dort anſtändig behandelt und von Requeſens, dem Nachfolger Albas, benützt, um auf Oranien einzuwirken und den Frieden zu vermitteln. Daß er, von dem man kurz vorher noch ſagen konnte: „Stets ſoll mein Antlitz ſauer ſehn, bis die Spanier untergehn“, ſich zum Friedensvermittler hergab, iſt pſychologiſch nur daraus zu erklären, daß die Gefangenſchaft, die ſtete Todesdrohung deprimierend auf ſeine Gemütsſtimmung einwirkten (die Briefe, Groen van Prinsterer, Archives etc. IV, 286 ff. zeigen keinen friſchen freien Ton), politiſch daraus, daß er die Macht der Spanier überſchätzte und daß der Gegenſatz zwiſchen der niederländiſchen Freiheitsliebe und der ſpaniſchen Herrſchſucht noch nicht in ſeiner ganzen Unverſöhnlichkeit klar dalag; die lange Zugehörigkeit zum burgundiſchen Reiche machte es den Niederländern ſo ſchwer, von der rechtmäßigen Dynaſtie ſich loszuſagen, daher die vielen Vermittlungsverſuche, die in dem 80jährigen Kampfe vorkommen und die doch ſtets ſcheitern mußten. Zum Glück blieb Oranien feſt; auch ein Beſuch von Marnix in Rotterdam, wo er mit Oranien zuſammenkam und wozu er gegen Bürgſchaft eine Woche aus der Gefangenſchaft entlaſſen wurde, bewirkte keine Änderung. Am 15. Oktober 1574 wurde Marnix gegen Montdragon nach langen Verhandlungen ausgewechſelt und war wieder im eigentlichen Felde ſeiner Thätigkeit, als er nun als Abgeordneter Oraniens bei den Konferenzen in Breda (März bis Juni 1575) die Unterhandlungen fortſetzte. Dazwiſchen wirkte er noch zu Heidelberg, wo die aus dem Kloſter entflohene und zur reformierten Religion übergetretene Prinzeſſin Charlotte de Montpenſier-Bourbon am Hofe Friedrichs III. weilte, warb um ſie als Braut Oraniens und geleitete ſie auch zur Hochzeit nach Dortrecht (12. Juni 1575). Die Konferenzen in Breda waren ohne Erfolg geſchloſſen worden; Holland und Zeeland ſagten ſich am 13. Oktober förmlich von Spanien los und trugen nun die Souveränität über ihr Land unter beſtimmten Bedingungen der Königin Eliſabeth von England an, als einer proteſtantiſchen Fürſtin, welche dazu noch von einem holländiſchen Grafen abſtamme. Das Haupt der Geſandtſchaft war Marnix; von Weihnachten 1575 bis April 1576 blieb er in England, ohne die Unterhandlungen zu einem Ziele zu führen. Noch einmal ſchien nach dem Tode von Requeſens (5. März 1576) eine Vereinigung zu ſtande zu kommen in der „Genter Pacifikation“, wonach die Blutedikte überall außer Wirkſamkeit geſetzt und in Holland und Zeeland die proteſtantiſche Religion anerkannt wurde. Es war dies weſentlich ein Werk von Marnix, der von Oranien und den zwei vereinigten Provinzen abgeordnet ward und mit Recht ſeinen Namen als den erſten auf der Originalurkunde unterzeichnete. Aber der neue Statthalter Don Juan d'Auſtria bewirkte durch kluges Nachgeben in einigen Punkten trotz aller Bitten und Warnungen von Marnix, der durch aufgefangene von ihm entzifferte Briefe das falſche Spiel Philipps nachwies (ſ. Justification des Estats de leur Deffence contre le Seigneur Don Jean d'Austriche“, Geſchriften III, 1—39), die Annahme des ewigen Vertrags (17. Februar 1577), welcher die Privilegien zwar beſtätigte, aber auch den Katholicismus als allein geltend anerkannte. Die beiden reformierten Provinzen wurden in ihre Sonderſtellung zurückgedrängt und behaupteten auch dieſe; es gelang Don Juan nicht, Oranien und Marnix auf den Konferenzen von Geertruidenberg (Mai 1577) zu gewinnen. Nicht mit Unrecht ſah dieſer in Marnix den gefährlichſten Feind der katholiſchen Religion und des Königs und verlangte ſeine Ausweiſung aus Brüſſel, die gebührendermaßen verweigert wurde. Die Beſetzung der Citadelle von Namur durch die ſpaniſchen Truppen (24. Juli) weckte die Sorgloſen aus ihrer Sicherheit; nun ſuchten ſie bei Oranien und den beiden Provinzen Hilfe. Am 7. Dezember wurde Don Juan ſeiner Würde als Statthalter entſetzt, am 10. Dezember die zweite Brüſſeler Union geſchloſſen zu gegenſeitigem Schutz und gegenſeitiger Toleranz; es war das letzte Mal, daß alle Provinzen vereinigt waren. Marnix, bei allen Verhandlungen als Staatsrat der Niederlande ſeit 29. Dezember 1577 thätig, hatte die Aufſtände in Gröningen und Artois zu beſchwichtigen, dann bei dem Reichstag in Worms (7. Mai 1578) vor den deutſchen Fürſten die Handlungsweiſe der Niederländer bei ihrer Erhebung gegen Spanien, die Wahl des Erzherzogs Matthias zum Statthalter zu rechtfertigen. Seine echt ſtaatsmänniſche Rede, in welcher er auch auf die Gefahren hinwies, welche Deutſchland ſelbſt durch die Suprematie Spaniens laufe, führte zwar keine materielle Unterſtützung, aber doch die Neutralität Deutſchlands herbei.

In ſeinem Vaterlande bewirkten die religiöſen Gegenſätze auch die politiſche Trennung. Die Provinzen Artois und Hennegau, erbittert über die Gewaltthätigkeiten, zu welchen ſich die extremen Calviniſten hatten hinreißen laſſen, ſchloſſen in Arras mit Alexander von Parma, Don Juans Nachfolger, 6. Januar 1579, einen Vertrag (Atrechter Union), in welchem ſie ſich und ihre Religion unter den Schutz Spaniens ſtellten; andere ſüdliche Provinzen folgten nach. Marnix hatte mehrfach in Gent (Juli und Oktober 1578) und in Arras (Dezember) durch ſein perſönliches Auftreten die Ruhe wieder hergeſtellt, jene Einigung mit Spanien aber nicht verhindern können.

Wie weit Marnix bei dem Zuſtandekommen der Utrechter Union (23. Januar 1579) thätig war, läßt ſich ſchwer nachweiſen; im Sommer dieſes Jahres nahm ihn eine litterariſche Fehde in Anſpruch. Am 2. Juli 1579 erſchien ein Libell (Lettre d'un gentilhomme vray patriot à Mss. les Estats generaulx“, Oeuvres VII, 95 sq.) in Form eines Briefes an die Generalſtaaten, in welchem der unbekannte Verfaſſer mit wütendem Haß über Oranien und deſſen Freund Marnix — personne vraiement factieux et perverse — herfällt, ihnen Schuld giebt an allem Unheil des Vaterlandes, an der Fortdauer des Krieges, und die Staaten einlädt, die Friedensbedingungen Parmas unter Vermittelung der Reichsverſammlung in Köln anzunehmen. Marnix, deſſen Ehre und vaterländiſches Gefühl auf das Lebhafteſte angegriffen war, verteidigte ſeinen Herrn und Meiſter und zugleich ſich in der Schrift: „Response à un libelle fameux naguère publié contre Monseigneur le Prince d'Oranges“ (Oeuvres VII, 61 sq.). Es war ihm nicht ſchwer, an den Blutdurſt und die Treuloſigkeit der Spanier zu erinnern, Oranien und ſich von den Verdächtigungen zu reinigen und die Widerſprüche, an denen das Werk leidet, nachzuweiſen. Seine Schrift iſt noch beſonders wichtig wegen der vielen Nachrichten aus ſeinem eigenen Leben, die darin enthalten ſind. Seine Anweſenheit bei dem Reichstag in Köln 1580 war reſultatlos. Folgenreicher waren die Schritte, welche er that, um die Souveränität über die von Spanien abgefallenen Provinzen dem jüngſten Sohne von Katharina von Medici, dem Herzog Franz von Alençon-Anjou, zu übertragen. Außer ſeiner perſönlichen Vorliebe für die Franzoſen bewog ihn dazu die Hoffnung, in Frankreich, dem Rivalen Spaniens, einen mächtigen Bundesgenoſſen für die Unabhängigkeit ſeines Vaterlandes zu gewinnen; den ſchwachen, wenig bedeutenden Mann, welcher nur hie und da einen Anlauf zu großartigen Handlungen nahm, hielt er für die innere Entwickelung der Freiheit nicht für gefährlich; er drang bei der Verſammlung in Utrecht (gegen die Genter, welche der proteſtantiſchen Königin Englands abermals das Scepter anbieten wollten) durch und am 24. Auguſt 1580 reiſte er als Haupt einer ſtattlichen Geſandtſchaft nach Frankreich, um den jüngſten Valois die Krone anzutragen. Am 9. September langten die Geſandten in Pleſſis (bei Tours) an; nach längeren Verhandlungen (ſ. Rapport fait au prince d'Orange et aux Etats généraux etc. März 1581 in Gachard, Correspondance de Guillaume le Taciturne, IV, 421—472) wurde am 19. September 1580 der Vertrag von Pleſſis-lez-Tours abgeſchloſſen, in welchem Marnix die politiſchen und religiöſen Freiheiten der Staaten ſehr gewahrt hatte, und am 23. Januar 1581 in Bordeaux ratifiziert. Sein Aufenthalt in Frankreich verlängerte ſich bis 8. März 1581; eine Menge der einflußreichſten Perſonen, Katharina von Medici, Heinrich von Navarra, den Herzog von Montpenſier, Turenne u. a. lernte er dabei kennen. Die Niederlande ſelbſt entſetzten durch Beſchluß vom 22. Juli 1581 (26. Juli publiziert) Philipp ſeiner Souveränitätsrechte und proklamierten Anjou als rechtmäßigen Herrſcher; das äußerſt wichtige Dokument — wichtig wegen der dabei geltend gemachten Grundſätze des Naturrechts — hat Marnix zum Verfaſſer („Acte de descheánce de Philippe II. de sa Seigneurie des Pays-Bas" ſ. Oeuvres VII, 375 sqq.); November 1581 reiſte er nach England, um den neuen Herrſcher, welcher auch noch die Krone und die Hand von Eliſabeth gewinnen wollte, abzuholen. Englands jungfräuliche Königin, der es nie völlig Ernſt mit den Eheverhandlungen geweſen war, brach dieſelben plötzlich ab; am 19. Februar 1582 zog Anjou in Antwerpen mit Marnix ein.

Wenige Tage nachher machte Jean Jaureguy einen Mordanfall auf Oranien (18. März 1582). Das erſte Billet des geneſenden Prinzen war an Marnix gerichtet, der mit der Unterſuchung beauftragt war, und welchen Oranien bat, die Mitſchuldigen nicht zu foltern. Eine harte Prüfung wartete ſeiner, als Anjou vom 15. bis zum 17. Januar 1583 den thörichten Verſuch machte, ſich Antwerpens und der wichtigſten Städte durch Verrat oder einen Gewaltſtreich zu bemächtigen. Das Unternehmen ſcheiterte an der Tapferkeit der Bürger; Anjou mußte die Niederlande verlaſſen, aber Marnix und Oranien wurden als Genoſſen der Franzoſen mit den ſchlimmſten Verdächtigungen überhäuft. Marnix verlor ſeine Stelle im Staatsrat und zog ſich, kränklich und verſtimmt, auf ſein Landgut West-Souburg (bei Vließingen) zurück. Oranien, deſſen Freundſchaft ſich nicht gemindert hatte, gab ihm Urlaub nur unter der Bedingung, daß er auf jeden Ruf des Vaterlandes wieder folge. Aber nur kurze Zeit konnte Marnix ruhig ſeiner Familie leben; auf Oraniens dringende Bitte nahm er die Stelle des erſten Bürgermeiſters in Antwerpen an (30. November 1584); wenige Tage nachher begann Alexander von Parma die Stadt einzuſchließen und zu belagern. Die denkwürdige Belagerung zu ſchildern, iſt nicht unſere Aufgabe, ſie endete mit der Übergabe der Stadt an Alexander von Parma am 17. Auguſt 1585 unter ehrenvollen Bedingungen. Die Schrecken einer Plünderung durch die Spanier blieben ihr erſpart; Religionsfreiheit war nicht zugeſtanden worden, doch war den Reformierten eine Friſt von zwei Jahren vergönnt, um ihre Angelegenheiten ordnen und auswandern zu können. Für Marnix begannen jetzt die ſchwerſten Tage; auf die Nachricht von der Übergabe Antwerpens brach der Sturm gegen ihn in allen noch freien Provinzen los; es ſchien unmöglich, daß der Verfaſſer des Kompromiß und des Wilhelmusliedes, der Freund Oraniens, der eifrige Proteſtant, in ſolche Bedingungen willigen konnte, ohne von den Spaniern beſtochen zu ſein; daß dies eine Verleumdung war, hat Parma ſelbſt in einem vertrauten Briefe an Philipp erklärt: „Obgleich der Herr von St. Aldegonde arm iſt, ſehe ich doch nicht, daß er intereſſiert iſt; nur finde ich ihn ſehr hartnäckig in ſeiner Religion" (30. September 1585); umgekehrt hätte Marnix darüber klagen können, daß er im Dienſte ſeines Vaterlandes oft ohne Belohnung gelaſſen wurde. Über die militäriſche Frage führen wir nur das Urteil des eben ſo kriegskundigen als unparteiiſchen proteſtantiſchen La Noue an: „Man kann ihm nicht vorwerfen, daß er Antwerpen verloren habe; er hat es übergeben, als keine Rettung mehr möglich war.“ Seine eigene Rechtfertigung gab er in „Bref récit de l'éstat de la ville d'Anvers du temps de l'assiègement servant au lieu d'Apologie pour Ph. de Marnix“ 1585 (Oeuvres VIII, 239). Sie enthält eine einfache bündige Erzählung, wie er durch die Gewalt der Umſtände zu jedem ſeiner Schritte gezwungen wurde und iſt wegen der Genauigkeit ihrer Angaben eine der wichtigſten Quellen für die Jahre 1584 und 1585. Auf Marnix ehrenwerten Charakter fällt kein Schatten, aber ſein politiſches Urteil ſtand nicht auf der Höhe ſeiner Aufgabe; wie in den Tagen ſeiner Gefangenſchaft ſah er die Lage zu kleinmütig an, er mißtraute der Klugheit und Energie von Moritz von Oranien und jedenfalls war es eine arge Verblendung, zu glauben, Spanien werde je den Provinzen Religionsfreiheit zugeſtehen, wenn ſie ſich unterwerfen.

Seine politiſche Thätigkeit im Großen war zu Ende, er hat mehr aus Gefälligkeit der jungen Republik einige Dienſte gewidmet (er ſchrieb 1593 an Dupleſſis: Je n'attends que les occasions. De les chercher ambitieusement ne me permet mon naturel“), ſo eine Reiſe nach England im Jahre 1590, eine nach Frankreich 1591 zu Heinrich IV., den er ſehr hoch ſchätzte. Im übrigen lebte er auf ſeinem Landgut Weſt-Souburg bei Vließingen, nachdem der Entſchluß, ſich nach Deutſchland oder gar nach Rußland zurückzuziehen, raſch geſchwunden war. Theologiſche Studien waren ſeine Hauptbeſchäftigung. Wegen der Überſetzung der Bibel, die ihm von den Generalſtaaten übertragen wurde, welche Ernennung durch die Staaten zum Bibelüberſetzer Marnix als Rehabilitation gewünſcht hatte, verlegte er 1596 ſeine Wohnung nach Leyden. Nach der Kataſtrophe von Antwerpen galt er in vieler Augen nicht bloß als unglücklicher, ſondern als unfähiger Staatsmann, und da Wilhelm von Oranien, ſeine treueſte Stütze, geſtorben war (1584), begegnete man ihm vielfach mit Verachtung. Allmählich ſtellte ſich das Vertrauen wieder her, man erkannte ſeine früheren Verdienſte, ſeinen Wert und Charakter wieder an und jener Auftrag der Bibelüberſetzung ſtellte ſozuſagen offiziell ſeine Ehre wieder her. Im Jahre 1597 machte er noch eine Reiſe nach Oranges im Intereſſe des Hauſes Oraniens, mit welchem er immer noch innig verbunden war. „Ce voyage d'Orange m'a comme mis soubs le pied et rendeu inutile“, ſchrieb er am 10. Juli 1598 an Dupleſſis. Durch dieſe Reiſe ganz gebrochen, ſtarb er am 15. Dezember 1598 in Leyden. Die raſtloſe Thätigkeit des vielſeitigen Mannes war nun zu Ende, er hatte das gefunden, was er in ſeinem ſchönen Wahlſpruch ſich immer erſehnt hatte: repos ailleurs.

Über die *politiſche* Bedeutung von Marnix genügen wenige Worte: Ein kräftiger, vollſtändig uneigennütziger, ungemein lebhafter Patriotismus war die Grundtriebfeder ſeines Handelns; auch widerwärtige Erfahrungen, ſchwere Schickſalsſchläge konnten ihn dem Berufe, ſeinem Vaterlande zu dienen, nicht auf die Länge entziehen; ſein ehrenwerter Charakter, ſeine Uneigennützigkeit ſtehen über allem Zweifel erhaben da. Das Heil ſeines Vaterlandes ſah er aber nur in der Erhaltung der Privilegien, ſeiner Freiheit und in der Durchführung der Reformation. So war ſein Leben ein fortwährender Kampf mit Spanien und mit dem Katholicismus, er hat denſelben mit Feder und Schwert, mit Aufbietung aller Kräfte geführt. Seine Gewandtheit und Schlagfertigkeit, ſein unermüdlicher Eifer ſind auch da anzuerkennen, wo ſeine politiſche Erkenntnis nicht auf der höchſten Höhe ſtand, ſo daß er nicht zu den Politikern erſten Ranges, wie ſein größerer Freund und Meiſter, Wilhelm von Oranien, zu rechnen iſt.

In *kirchlicher* Hinſicht war ſein Einfluß bedeutend; er war ein eifriger Schüler Calvins und Bezas; auf der Synode von Antwerpen (20. Auguſt 1566) wurde durch ſeinen Einfluß die Wittenberger Konkordie verworfen; während Wilhelm von Oranien immer eine Einigung mit den Lutheranern anſtrebte, drang, durch Marnix befördert, die calviniſche Richtung ſiegreich vor. Der Konvent zu Weſel (vom 3. November 1568 an) gab dem Gedanken Ausdruck, daß eine kirchliche Organiſation der Flüchtlingsgemeinden notwendig ſei; die Form dafür war die calviniſch-presbyteriale, welche in einer Generalſynode gipfelte. Die Synode in Emden 1571 vollendete das Werk, und als die Flüchtlinge wieder in ihre Heimat zurückkehren konnten, wurde dieſe Verfaſſung auch dort immer mehr eingeführt und befeſtigt. Auch in den beiden Schreiben, die Marnix 1568 und 1569 an die holländiſche Gemeinde in London erließ, in welcher zwiſchen der älteren engliſchen hochkirchlichen Partei und den neu eingewanderten Calviniſten über die äußeren Gebräuche in der Kirche und über die chriſtliche Freiheit ein Zwieſpalt ausgebrochen war, ſtellte er ſich neben der Ermahnung zur Einigkeit auf die calviniſche Seite (ſ. Geschriften I, 135—182). In dieſen Zuſammenhang gehören auch ſeine Schriften gegen die Freigeiſter und Wiedertäufer; ſchon 1577 war er in Middelburg gegen die Wiedertäufer aufgetreten (März 1577 ſchrieb er an G. Verheyden: „fecerat [princeps] enim magnam mihi spem cum essem Mittelburgi, excludendos esse civitate qui sacramentum obire nollent, aut certe haud esse solemniter admittendos“). Auf Anſuchen vieler frommen und gottſeligen Männern, wie Marnix ſelbſt ſagt, erſchien 1595 ſeine „Ondersoeckinge ende grondelijcke Wederlegginge der geestdrijvische Leere“ (ſ. Geschriften II, 1—224; vgl. J. H. Maronier, Het inwendig Woord, Amſterſtam 1900, blz. 221 enz.). Eine Reihe anderer folgten, darunter die bedeutendſte „Response Apologetique à un libelle fameux“, Leyden 1598, die Antwort auf eine anonyme, von einem „gentil-homme Allemand“ (Emmery de Lyere, Befehlshaber von Willemſtad, deſſen Bekanntſchaft Marnix früher in Deutſchland und am Hofe Wilhelms von Oranien gemacht hatte) verfaßte Broſchüre, „Antidote ou contrepoison contre les conseils sanguinaires et envenimés de Philippe de Marnix“ (1597), enthaltend, wichtig auch wegen der Aufſchlüſſe über ſein Leben. Scharf wendet er ſich gegen jede ſog. Offenbarung Gottes außer in der Schöpfung und dem geſchriebenen Wort, verlangt für das letztere eine genaue, hiſtoriſche Auslegung, und widerlegt klar und entſchieden alle Einwände der Freigeiſter wegen der Unvollkommenheit und Unklarheit der heil. Schrift. An dem Recht der Obrigkeit, dieſe Irrlehren zu verbieten, hält er echt calviniſch feſt, um ſo ſchwerer empfand er den Vorwurf, der ihm gemacht wurde, daß er dann auf dem gleichen Boden mit Philipp II. ſtehe; er weiſt ihn damit zurück, daß der Widerſtand der Niederländer gegen Spanien durch die höhere Autorität des göttlichen Wortes wegen der Mißbräuche des Papſttums erlaubt und geboten war. In dieſer ganzen Angelegenheit ſteht Marnix auf dem Standpunkte ſeines von Toleranz wenig wiſſenden Zeitalters (Oranien war anders geſinnt); die münſterſchen Ereigniſſe, die Furcht vor ähnlichen Auftritten, die allgemeine Abneigung gegen die Schwarmgeiſter in der Erkenntnis, daß eine erſt ſich bildende Kirche vor allem eine feſte Ordnung in Lehre und Verfaſſung haben müſſe, wirkten auf ſeine ohnedies ſtreng-theologiſche Anſchauung ein.

Hier iſt auch der paſſendſte Ort, die Pſalmen- und Bibelüberſetzung von Marnix zu beſprechen (vgl. Dr. J. Reitsma und Dr. S. D. van Veen, Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572—1620 8 dln., Groningen 1892—99, ſ. die Regiſter bei dl. 1—4, 6—8). Marots und Bezas Pſalmen waren ſamt den Melodien das Vorbild und Muſter für Dathen geweſen, der ſie in die holländiſche Sprache übertrug (ſ. das treffliche Werk von Douen, Cl. Marot & le psautier français 1. 2., Paris 1878, 1879). Trotz der Flüchtigkeit der Arbeit waren dieſelben doch in Fleiſch und Blut der reformierten Niederländer übergegangen, wurden vielfach in den Kirchen geſungen und in manchen Synoden (Weſel 1568, Dortrecht 1574 und 1578) empfohlen. Marnix, gegen die Verdienſte und Fehler von Dathen gleichmäßig gerecht, auch überzeugt, daß er die Fähigkeit zu einer richtigeren Überſetzung in ſich trage, gab, nachdem er zehn bis zwölf Jahre daran gearbeitet hatte, 1580 ebenfalls eine gereimte Überſetzung heraus, zur eigenen Erbauung und um das Lob Gottes durch die Gemeinde verkünden zu laſſen („Het Boeck der Psalmen Dauids. Wt de Hebreische spraecke in Nederduytschen dichte“, Antwerpen 1580. Eine verbeſſerte Ausgabe, Middelburg 1591). Mehrfach wurde in den Synoden über ihren Wert und ihre Einführung in die kirchliche Liturgie verhandelt; die letztere aber hat die genaue, ſprachlich und poetiſch gleich tüchtige Überſetzung nicht erlangt, obwohl die Synode im Haag 1586 dazu beſchloſſen hatte. — Die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am meiſten gebrauchte holländiſche Bibelüberſetzung litt gleichfalls an weſentlichen Gebrechen. Der Ruf nach einer Verbeſſerung war oftmals erhoben worden (in der Synode von Emden 1571, ebenſo auf der zu Dortrecht 1574). Die Synode von Dortrecht 1578 beauftragte ſchon Marnix und Dathen, tüchtige Männer zu ſuchen, um eine ſolche Verbeſſerung zu ſtande zu bringen. Sie haben gleichwohl dieſen Auftrag nicht ausgeführt. Unterdeſſen hatte Marnix ſelbſt ſchon auf eigene Hand angefangen die Pſalmen und einige kleine Propheten zu überſetzen, als die Synode im Haag 1586 ihn mit einer neuen Überſetzung beauftragte. Marnix weigerte ſich jedoch. Höchſtwahrſcheinlich genügte es ihm nicht zu dieſer Arbeit gewählt zu ſein von der Synode allein, ſondern er wünſchte, daß auch die Generalſtaaten ihn zum Überſetzer ernannten, um alſo — es war im Jahre nach der Übergabe von Antwerpen — offiziell rehabilitiert zu werden. Endlich wurde Marnix durch Beſchluß der holländiſchen Stände vom 21. Oktober 1594 mit einer neuen Überſetzung beauftragt und ihm eine jährliche Penſion von 300 fl., ſowie eine Entſchädigung von 300 fl. für Reiſekoſten, Überſiedlung von Weſt-Souburg nach Leyden gewährt. Am 9. Oktober 1596 war die Überſetzung der Geneſis fertig und wurde im Manuſkripte den Ständen vorgelegt. In der „Vita Walaei" wird geſagt: „varios libros transferre incepit; sed absolvit Jobum, Proverbia Salomonis, Psalmosque: hosque translatos edidit". Von Hiob und Proverbia iſt nichts mehr bekannt. Die Überſetzung der Pſalmen hatte er aber ſchon früher ausgegeben bei der zweiten Ausgabe ſeiner gereimten Pſalmen (1591). Von ſpäteren Korrektoren wurden die von ihm hinterlaſſenen Manuſkripte manchfach benutzt. Van Toorenenbergen hat Fragmente derſelben aus Gen., Exod., Deut., Pſalter, Jeſaia, Daniel ꝛc. herausgegeben in Geschriften II, 495 vv.

Das bekannteſte und bedeutendſte theologiſche Werk iſt: „De Biënkorf der H. Roomsche Kercke. Welck is een clare ende grondelicke wtlegginghe des Sendbriefs M. Gentiani Heruet, nu corts wtgegaen int Fransoys ende int Duytsch. Gheschreue aen de afgedwaelde van het Christen ghelooue, enz." Es iſt 1569 in Emden, o. O. u. J., erſchienen. Die erſte Ausgabe iſt jetzt eine bibliographiſche Seltenheit, da das Buch eifrigſt von der Inquiſition geſucht und vernichtet wurde. Das Werk iſt eine ebenſo gelehrte als witzige Satire über die römiſche Kirche, ihre Organiſation und Einrichtungen. Ein echter oder fingierter Brief eines Mönchs, Gentian Hervet, dient zum Vorwand, um die Unterſchiede der katholiſchen und evangeliſchen Kirche ſo darzulegen, daß Marnix, ſich auf die Seite der Katholiken ſtellend, alles, auch das Abgeſchmackteſte, was der Katholicismus zur Vertheidigung und zum Angriff gegen den Proteſtantismus vorzubringen weiß, aufzählt und ſo den katholiſchen Glauben dem Gelächter preisgiebt. Zuerſt werden Name, Begriff, Oberhaupt, Merkmale, Eigenſchaften, Glaube, Lehre und Einrichtungen der Kirche beſprochen, woran ſich eine Abhandlung über das Anſehen der hl. Schrift und über die Tradition ſchließt; unter dem Titel: Von der Auslegung der hl. Schrift, wird die Lehre von den Sakramenten, dem Gottesdienſt, Ablaß und Fegfeuer behandelt; als Schluß wird das Leben der evangeliſchen Geiſtlichen und das des Papſtes und ſeines Klerus in eine für die letzteren keineswegs ſchmeichelhafte Parallele geſtellt; einen Anhang bildet die Beſchreibung des römiſchen Bienenſtocks und ſeiner Bienen, d. i. Rom, Papſt, Klerus ꝛc. Das Buch, das nicht bloß belehren, ſondern auch unterhalten ſoll, hat offenbar die Epistolae obscurorum virorum zum Vorbild genommen und iſt durch ſeine geiſtreiche, freilich oft ſtark aufgetragene, durch die Überfülle des Spottes hie und da ermüdende Satire ein Weltbuch geworden und hat ſeinen Verfaſſer auch durch ſeine ſprachlichen Eigentümlichkeiten (Alliterationen, Wortſpiele, Wortſchöpfungen à la Rabelais wie circonvolubilipatenoterization) in die Reihe der bedeutendſten Satiriker geſtellt. Bei ihm ſelbſt war es nicht die reine Freude an Witz und Humor, welche ihn zur Abfaſſung veranlaßte, ſondern das entſchiedene Streben, auf jegliche Weiſe Rom zu ſchädigen und ſeine Landsleute zur Reformation herüberzuziehen. Was er 1569 als Antwort auf ſeine Verbannung in die Welt hinausſchleuderte, als harmlos ausſehende, aber gefährliche Brandfackel, das hat er im Alter überarbeitet, weiter ausgeführt, aber in der Geſamtanſchauung unverändert gelaſſen. 1601 erſchien das Werk wieder als „Tableau des differends de la religion", ein bleibendes Denkmal ſeines Kampfes gegen den Katholicismus (ſ. Oeuvres T. 1—4). Der „Biënkorf" erſchien in mehr als zwanzig Auflagen (Neueſte Ausgabe: Groningen 1862 von Alb. van Toorenenbergen, 2 dln.), wurde auch in die meiſten europäiſchen Sprachen überſetzt; bekannt iſt die hochdeutſche Bearbeitung von Fiſchart, Bienenkorb des h. römiſchen Immenſchwarms ꝛc., durch Jeſuwalt Pickhart 1580, oft aufgelegt. Nach ſeinem Tode erſchien „Traicté du Sacrament de la saincte cene du Seigneur", Leyden 1599 (ſ. Geschriften II, 245—494), eine in ſtreng-calviniſcher Theologie ſich bewegende Abhandlung über das Abendmahl. Ein Unbekannter hatte ſeinem Hausgeſinde eine Broſchüre, welche die Meſſe verteidigte, gegeben; dies war die Antwort darauf; ſie iſt der letzten proteſtantiſchen franzöſiſchen Fürſtin, Katharina von Navarre, der Schweſter Heinrichs IV., ihrer Gottesfurcht und Standhaftigkeit wegen, gewidmet. Die zahlreichen Auflagen (Saumur 1602, La Rochelle 1603, Genf 1608 ꝛc.) beweiſen die Brauchbarkeit der zuverläſſigen, ſcharfſinnigen Streitſchrift.

Der Briefwechſel zwiſchen Marnix und dem Löwener Profeſſor Michael Bajus über das Abendmahl iſt aufgenommen in Michaelis Baji Opera, Col. Agripp. 1696, p. 233—313, 350—378, 379—413, 414—444, und von Marnix ſelbſt ausgegeben unter dem Titel: „Opuscula quaedam Domini Sanct Aldegondii partim vetera, partim nova, nec unquam ante edita" etc. Franekerae 1589 (ſ. Geschriften I blz. XLVII—L). — Einen erbaulichen paränetiſchen Charakter hat die einfach aber warm geſchriebene „Trouwe Vermaninge aen de christlike Gemeynten van Brabant, Vlanderen enz., Leyden 1589, zum geduldigen Ertragen des von Gott aufgelegten Kreuzes, der Verfolgungen ꝛc. auffordernd; an den Beiſpielen der Juden, der erſten Chriſten, an der Hilfe, welche dieſe von Gott erfahren, ſollen ſich die Gläubigen ſtärken und tröſten (ſ. Geschriften I, 491 vv.).

Marnix war dreimal verheiratet. Der Name ſeiner erſten Gattin iſt ſchon genannt; die zweite, Katharina van Eeckeren, Witwe von Jan van Stralen, ſtarb April 1586 in Weſt-Souburg; die dritte, Joſina de Lannoy, Witwe von Adrien de Bailleul, ſtarb erſt 1605 in Leyden. Seinem Sohne Jakob († 1599) galt der pädagogiſche Traktat „Ratio instituendae juventutis“ (Oeuvres VIII, 16 sqq.). Berühmtheit hat dieſer Sohn nicht erlangt; er iſt Hauptmann im Dienſte der Generalſtaaten geweſen.

Eine vollſtändige Ausgabe ſeiner Werke giebt es nicht. Dr. jur. H. J. Koenen reichte 1855 bei der Leydener Geſellſchaft für Niederländiſche Litteratur einen Antrag dazu ein, welcher jedoch verworfen wurde (ſ. „Handelingen“ dieſer Geſellſchaft 1856). Dr. J. van Vloten veröffentlichte in ſeiner holländiſchen Bearbeitung des oben genannten Werkes Quinets, einige Manuſkripte von Marnix. Eine Auswahl ſeiner Werke hat Edgar Quinet getroffen in Oeuvres de Phil. de Marnix (ſ. oben). Bd 4 giebt eine Notice biographique et bibliographique. Seine religiöſen und kirchlichen Schriften ſind, wie angeführt, von van Toorenenbergen herausgegeben. Von ſeiner Korreſpondenz iſt einiges in den Oeuvres aufgenommen, anderes findet ſich in den „Archives ou Correspondance inédite de la maison d’Orange-Nassau“ p. p. Groen van Prinsterer und ſonſt.

(**Theodor Schott** †) **S. D. van Veen.**

Maroniten (Johannes Maron). — Quellen und Bearbeitungen: Von in Rom und im Orient ſelbſt gedruckten liturgiſchen, rituellen und ſonſtigen kirchlichen Büchern der Maroniten ſeien genannt: Missale chaldaicum iuxta ritum eccles. nationis Maronitarum. Rom. 1592/94, 288 SS. fol., 2. Ausgabe 4°, Rom. 1604; Kethâbhâ d_e Kurbânâ ach ʿejâdâ d_e ʿittâ anṭjochâitâ d_e Mârônâjê, d. i. „Abendmahlsbuch nach dem Ritus der antiocheniſchen Kirche der Maroniten“, Kozchâyâ (maronit. Ort in Libanon) 1816, nochmals ebenda 1855 gedruckt; Liber ministri missae iuxta ritum ecclesiae nationis Maronitarum, Rom. 1596, 4°; Diaconale syriacum i. r. ecc. ant. nat. Mar. Rom. 1736; Officium defunctorum ad usum Maronitarum Gregorii XIII impensis chald. characteribus impressum, Rom. 1585; Officia sanctorum i. r. eccl.˯ Mar.; pars hiemalis, Rom. 1656, fol. p. II, pars aestiva. Rom. 1666; Officium feriale (Šeḥîme), Prima impressio in monasterio Sajdet Tâmîsh in Kesrawan facta 1872, 591 SS., 2. Druck ex typogr. P. P. Soc. Jesu. Beryti 1876, 12°. Vgl. auch Opuscules Maronites. Oeuvres inédites de Jean Maron. Chronique syriaque Maronite etc. par F. Nau, Paris 1899, 8°.

Sonſtige Quellen: Joannes Damascenus, *Περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* cap. 8 (Opp. ed. Le Quien t. I p. 395, bei MSG XCIV, 1432); de hymno trisagio c. 5 (ibid. p. 485); Timotheus presbyter, de recept. haeret. bei Combefis. hist. haeres. Monothel, in PP. Bibl. nov. auctar. t. II. Par. 1648 p. 460, bei Migne LXXXV, 165; Eutychius Patricides (Ibn Batrîk) (Patriarch von Alexandrien, ſchrieb im 10. Jahrh. nach Chr.), Annales ed. Pocock t. II S. 191. 271. Die in Aegypten arabiſch ſchreibenden chriſtl. Autoren Ibn el ʿAssâl (Benassalus, 13. Jahrh.), el Makîn, Abulbarakât, ſowie der Muhammedaner Maḳrîzî — dieſe letzteren bei Renaudot, Hist. patriarch. Alexandr. Jacobit, Paris 1713, 4°, S. 419 ff. — Wilhelm, Erzbiſchof von Tyrus in ſeiner Geſch. der Kreuzzüge (ſ. Bongars. Gesta Dei per Francos t. I) Buch 22 cap. 8. Jos. Sim. Assemani (Syrus Maronita), Bibliotheca Orientalis, Romae 1719, t. I p. 496 ff. (über den „Joannes Maro Patriarcha Antiochae“ und andere ältere maronit. Patriarchen). Abraham Ḥaḳlâjâ (von Ḥaḳel), gewöhnlich Abr. Ecchellensis genannt, in ſ. Chronicon orientale, Paris 1651 und in anderen Schriften; beſonders Faustus Nairon (Maronit), Dissert de origine, nomine ac religione Maronitarum, Rom. 1679, 8° und Euoplia fidei cathol. Romanae historico-dogmatica, ex vetustis Syrorum s. Chaldaeorum monumentis eruta, Rom. 1694, 8°. P. Girolamo Dandini (Jeſuit), Missione apostolica al Patriarca e Maronîti del Monte Libano, Ceſena 1656; franzöſiſch überſetzt mit gelehrten Anmerkungen von Richard Simon: Voyage du mont Liban, traduit de l’Italien du R. P. Jer. Dand. etc., Paris 1685, 12°, 356 SS. Dankenswerte Zuſammenſtellung bei Le Quien, Oriens Christianus (Paris 1740, fol.) t. III: Ecclesia Maronitarum de monte Libano, S. 1—100.

Sonſtige Litteratur, beſ. Reiſebeſchreibungen: Intereſſante Skizze aus perſönlicher Anſchauung in dem alten Reiſewerk aus dem Ende des 16. Jahrhunderts von dem Arzte Leonh. Rauwolff, Aigentliche Beſchreibung der Raiß u. ſ. w., Augspurg 1582, S. 426—428. Ferner Volneys Reiſe nach Syrien (deutſche Ueberſetzung, Jena 1788, Tl. I, S. 7—25); Corancez, Itineraire, Paris 1816; Ed. Robinſons Paläſtina, III, 744 ff. und in der Bibliotheca sacra, 1843, S. 209—213; G. B. Brocchi, Giornale delle observazioni fatti ne’i viaggi in Egitto, nella Syria etc., Bassano 1842, t. III; Ritters Erdkunde, Th. 17, Abtl. I, 1854, S. 772 bis 797; Thomſon in Missionary Herald (Boſton 1854); G. Guy, Relation d’un séjour de plusieurs années à Beirout et dans le Liban., Paris 1847, 2 voll., 8°; H. Petermann, Reiſen im Orient, Leipz. 1860, Bd 1, S. 128 ff. 181 ff. 320 ff.; A. Socin, Paläſtina und Syrien, Leipzig, Bädeker, 2. Auflage, 1880, S. CXV, 404 ff. (3. Aufl. 1891 von Socin und Benzinger); Churchill, The Druses and Maronites under the Turkish rule from 1840 to 1860, London 1862; Wildenbruch, Ein Blick auf den Libanon 1860; N. Murad, Notice historique sur l'origine de la nation maronite P. 1844; Guyot, Les Mar. d'après le manuscript d'Azar., Cambrai 1852; Urquhart, Le Libanon, London 1860; Lenormant, Hist. des massacres en Syre, Par. 1861; Pichler, Geſch. der kirchl. Trennung, München 1865, II, 533—557. — Vgl. auch Fr. Kunſtmann, Ueber die Maroniten und ihr Verhältnis zur lateiniſchen Kirche, Tüb. ThQS 1845, S. 40—54; Neher, Art. Maroniten in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. A. von Hergenröther und Kaulen Bd VIII, S. 891—902, Freiburg 1893.

Den Namen Maroniten (ſyr. Marônâjê, arab. Mawârinah) führt ein Volk in Syrien, welches als eine eigentümliche chriſtliche Kirchengemeinſchaft, Sekte, wenn man will, das Libanongebirge und ſeine Abhänge und Thäler in einem Flächenraum von etwa 56 Quadratmeilen bewohnt, von Tripolis im Norden bis nach Tyrus und gegen den See Genezareth hin im Süden. In kleinerer Zahl giebt es deren auch in anderen Orten Syriens, z. B. in Haleb, wo ſie einen Biſchof und eine von reichen Kaufleuten ihrer Konfeſſion unterhaltene Kirche haben, in Damaskus, in Nazareth, auf Cypern, wo es etwa 1400 M. giebt, einzelne Familien auch in größeren Dörfern Syriens; aber ihr Hauptſitz und ihre eigentliche Heimat iſt der Libanon, namentlich der Diſtrikt Keſrawân, nordöſtlich von Beirut, der faſt nur von Maroniten bevölkert iſt, ebenſo das Gebiet Bſcherre oberhalb von Tripolis, während ſie anderwärts mit Griechen, Jakobiten, Druſen u. ſ. w. untermiſcht wohnen. Die Geſamtzahl der maronitiſchen Bevölkerung des Libanon beträgt nach zuverläſſigen neueren Nachrichten etwas mehr als 200 000 Seelen, nach den „Annalen der Verbreitung des Glaubens“, Straßburg 1878, etwa 280 000; die Angabe der katholiſchen Miſſionsſtatiſtik (Notizia statistica delle Missioni cattoliche), Rom 1843, S. 170, auch bei O. Mejer, Die Propaganda I, 524, von über 500 000 Maroniten war entſchieden zu hoch gegriffen. Die Maroniten leben von Ackerbau und Viehzucht, vorzüglich iſt bei ihnen aber der Seidenbau in Schwung. Sie reden jetzt ſeit langer Zeit die arabiſche Sprache, ſind aber urſprünglich Syrer, was ſchon daraus hervorgeht, daß ſie noch immer beim Gottesdienſte die Liturgie in ſyriſcher Sprache haben, wenn auch nur ſehr wenige von ihnen ſie verſtehen; nur die Evangelienlektion wird zum beſſeren Verſtändniſſe der Laien arabiſch gehalten. Sie betrachten ſich gern als eine beſondere Nation und behaupteten in der That faſt zu allen Zeiten eine gewiſſe politiſche Unabhängigkeit, indem ſie unter Scheichs aus ihren vornehmſten Familien, die ihren Adel bilden, ſich ſelbſt regieren und der ottomaniſchen Pforte, welche einen chriſtlichen Paſcha über ſie geſetzt hat, nur einen Tribut von wechſelnder Höhe zahlen. Sie bilden eine beſondere kirchliche Gemeinſchaft, ecclesia Maronitarum, an deren Spitze ein ſelbſtgewählter Patriarch ſteht, der den Titel eines „Patriarchen von Antiochia und dem ganzen Orient“ führt und im Sommer im Kloſter Ḳannôbîn oder in Dimân im Libanon, im Winter in Bkerke reſidiert; doch haben ſie ſich ſeit lange dem Papſte unterworfen, von welchem auch der Patriarch ſeine Beſtätigung erhält. Obwohl nun dieſe Verbindung mit der römiſchen Kirche mehr auf äußeren Grundlagen und von Zeit zu Zeit erneuten Abmachungen beruht und nie zu einer wirklichen und völligen Einigung in Lehre und Kultus gediehen iſt, ſo haben doch die neueren maronitiſchen Schriftſteller, welche in Rom ſelbſt oder von Rom ihre Bildung erhielten, ſich aufs äußerſte bemüht, durch leichtgläubige Annahmen und unbegründete Vorausſetzungen, ja ſelbſt durch dreiſte Behauptungen und Erdichtungen feſtzuſtellen, daß unter ihrem Volke von den Zeiten der Apoſtel her die rechtgläubige Lehre, unberührt von den Ketzereien und Streitigkeiten der Kirche umher, ſich erhalten und fortgepflanzt habe, und daß dieſe ihre Orthodoxie, abgeſehen nur von dem Ritual beim Gottesdienſt, in allem Weſentlichen mit der der römiſchen Kirche übereinſtimme. In dieſem Sinne ſchrieben hauptſächlich Abraham von Ḥakel, gewöhnlich Abr. Ecchellensis genannt, in ſeinem chronicon orientale, Paris 1651, und in anderen Schriften, Faustus Nairon (diss. de origine, nomine ac religione Maronitarum, Rom. 1679, 8°, und euoplia fidei cathol. Romanae historico-dogmatica, ex vetustis Syrorum s. Chaldaeorum monumentis eruta, Rom 1694, 8°), etwas beſonnener Joſ. Sim. Aſſemani (mehrfach in den 3 Bänden ſeiner Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Rom. 1719), neuerlich noch Nicolas Murad (Notice historique sur l'origine de la nation Maronite, Paris 1844, 8°) u. a. Dieſen Maroniten ſchloſſen ſich einige wenige römiſch-katholiſche Schriftſteller gläubig an, wie de la Roque (Voyage de Syrie et du mont. Liban. t. II, Amſterd. 1723, 8°, S. 10—120); Pagi (Crit. in Baron. ann.), während auf der anderen Seite jene Übereinſtimmung beſtritten und auf Grund der Zeugniſſe des Eutychius und Wilhelm von Tyrus behauptet wurde, die Maroniten ſeien erſt ſeit dem Jahre 1182 allmählich der römiſchen Kirche beigetreten, vorher aber, und teilweiſe auch noch ſpäter, Monotheleten geweſen. Dieſe Anſicht wird ſchon von Jakob von Vitry und Baronius, beſonders aber von Renaudot (Hist. Patriarch. Alex. Jacobit., Paris 1713, 4°, S. 149—151, 548 u. a.) und Richard Simon in ſeinen Bemerkungen zu Dandini (ſ. unten) ſowie von ſämtlichen neueren Kirchenhiſtorikern vertreten, z. B. Heineccius (Abbild. der griech. Kirche, Leipzig 1711, 4°, S. 98 ff.), Walch (Entwurf einer vollſt. Hiſtorie der Ketz., Tl. IX, S. 474—488), Schröckh (Kirchengeſch., Bd IX, S. 474—478; Bd XX, S. 452—455; Bd XXIX, S. 370—372); Gieſeler (Kirchengeſch. I, § 128); Neander (Kirchengeſch., Bd III, 1834, S. 276); Haſe (Kirchengeſch., 9. Aufl., 1867, S. 715) u. a. Auch Le Quien, der in ſeinem Werke Oriens christianus (Paris 1740, Tl. III, S. 1—100), wo er ausführlich von den Maroniten handelt, die Gründe für und wider zuſammengeſtellt hat, hatte ſich früher ſchon (1712) in ſeiner Ausgabe des Joannes Damascenus, t. I, p. 395, für die letztere Anſicht erklärt, und dieſe wird ſich gewiß jedem nach genauer Prüfung der geſchichtlichen Zeugniſſe als die allein richtige herausſtellen.

Am Orontes (heute el-ʿÂṣî), zwiſchen Hamat (Epiphania) arab. Ḥamâ und Emeſa, lag ein altes Kloſter des heiligen Maron, ſyriſch dairâ d'Mâr Mârôn, welches ſchon Kaiſer Juſtinian reſtaurieren ließ (Procop. de aedific. 5, 9). Es galt in der Mitte des 6. Jahrhunderts für eins der angeſehenſten Klöſter in Syrien, wie aus einigen aus jener Zeit erhaltenen Schriftſtücken hervorgeht (ſ. die prima actio der 5. ökum. Synode, auch Epp. decretal. t. I; Baron. adnot. Martyrolog. d. 21. Oktober; Assemani, Bibl. Or. I, S. 497, Anm. 5). Danach hatten ſich die Mönche dieſes Kloſters den Beſchlüſſen der Synode von Chalcedon unterworfen und wurden deshalb von den Gegnern derſelben hart verfolgt. Jenen Maron, nach welchem das Kloſter benannt war und den die Maroniten noch jetzt als ihren vorzüglichſten Heiligen verehren, deſſen Gedächtnis ſie alljährlich am 9. Februar feiern, hält man gewöhnlich für den Einſiedler Maron, deſſen Leben Theodoret in der Relig. hist. c. 16, Opp. ed. Schulz. III, p. 1222, beſchrieben hat, der in Syrien viele Klöſter gegründet haben ſoll, auch wohl für den Mönch und Presbyter Maron, von welchem Chryſoſtomus in ſehr ehrenden Ausdrücken redet in einem Briefe (ep. 36), den er aus ſeinem Exile an ihn ſchrieb. Sonach würde derſelbe um das Jahr 400 gelebt haben, was, wenn auch nicht gewiß, ſo doch an ſich nicht unwahrſcheinlich iſt; jedenfalls erklären die Maroniten ſelbſt ſo die Benennung ihres Stammkloſters. Das hohe Alter dieſes Kloſters berechtigt indeſſen, lieber einen anderen viel älteren Heiligen als den Namengeber zu denken, nämlich den heiligen Mârî, den Bekehrer Babyloniens, welcher im Jahre 81 ſtarb und in dem nach ihm benannten Kloſter Deir Mâr Mârî (ſonſt auch Deir Kûnî genannt) bei Seleucia am Tigris begraben liegt, ſ. Assem., Bibl. Or. III, II, S. 22 ff., oder an Mârî den Perſer (vgl. Abbeloos, Acta S. Maris 1885) Biſchof von Bêth Ardašir, an welchen Ibas von Edeſſa ſchrieb, ſ. Wright, Hist. of Syriac literature, Lond. 1894, S. 48, 49, 59. Der Eigenname iſt eigentlich das bekannte ſyriſche nomen appellativum mâr, „Herr", oft übertragen „Heiliger" und ſo noch jetzt in vielen Ortsnamen in Paläſtina und Syrien, wie in Mâr Ilyâs, d. i. „Heiliger Elias", dem Namen eines Kloſters bei Jeruſalem. Dieſem mâr iſt in Mârî das Suffix der 1. pers. sing. (eig. „mein Herr"), in Marôn, arab. ausgeſprochen Mârûn, die Diminutivendung angehängt. — Von dieſem Kloſter alſo leiten die Maroniten ihren Namen gewöhnlich ab; andere führen ihn auf ein kleines Dorf Maronea zurück, das 30 römiſche Meilen öſtlich von Antiochia lag; einige meinen auch, die Benennung datiere erſt von Johannes Maron, von welchem ſogleich die Rede ſein wird, den aber Neander a. a. O. nicht mit jenem Abt Maron zu Einer Perſon hätte machen ſollen. So viel iſt gewiß, daß der Name Maroniten uns erſt in Schriften des 8. Jahrhunderts begegnet, und zwar als Ketzername bei Johannes Damascenus in der Schrift *πεϱὶ ὀϱϑοῦ φϱονήματος* c. 8 opp. ed. Le Quien t. I, p. 395, vgl. auch de hymno trisagio c. 5, ebend. S. 485, wo die Lesart *μαϱωνίσομεν πϱοςϑέμενοι τῷ τϱισαγίῳ τὴν σταύϱωσιν,* deren alte lateiniſche Überſetzung lautet: maronizabimus apponentes Trisagio crucifixionem, von dem Herausgeber Le Quien der anderen *παϱοινήσομεν* etc. mit Recht vorgezogen wird. Zwar finden wir eine Erwähnung der Maroniten ſchon bei Timotheus, der zu Anfang des 6. Jahrhunderts ſchrieb (Combefis. hist. haeres. Monothel. in PP. Bibl. nov. auctar. t. II, Par. 1648, p. 460), aber nur in einer offenbar ſpäter zugeſetzten Stelle, die ſchon die 6. ökumen. Synode vom Jahre 680 erwähnt, die indes alt genug iſt, um ein ſicheres und unverdächtiges Zeugnis abzugeben. Sie bezeichnet die Maroniten entſchieden als Monotheleten (οἱ τὴν δ′ καὶ τὴν έ καὶ τὴν ς′ ἀποβαλόμενοι σύνοδον, καὶ τὴν σταύρωσιν ἐν τῷ τρισαγίῳ προστιθέμενοι καὶ μίαν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ χριστοῦ πρεσβεύοντες), und dieſelbe Bezeichnung iſt namentlich den arabiſch ſchreibenden chriſtlichen Schriftſtellern in Ägypten geläufig, wie dem Eutychius (Ibn Batrîk, Anfang des 10. Jahrhunderts) in ſeinen Annalen (ed. Poc. t. II, S. 191, 271), dem Ibn el-Aſſâl (Benaſſalus, 13. Jahrhundert), dem el-Makîn, Abulbarakât, denen auch der Muhammedaner Makrîſi im 15. Jahrhundert folgt; vgl. Renaudot, Hist. patriarch. Alex., Paris 1713, 4°, p. 149 sq. Alle dieſe Autoren gebrauchen den Namen Maroniten für Monotheleten überhaupt und halten den Johannes Maron für einen Hauptſtifter dieſer Sekte. Eutychius ſagt: „zur Zeit des Kaiſers Mauricius lebte ein Mönch Marun, der in Chriſto zwei Naturen und Einen Willen und Eine Wirkung lehrte. Der größte Teil ſeiner Anhänger, von ihm her Maroniten genannt, waren die Einwohner der Städte Ḥamâ, Ḳinnesrîn und ʿAwâṣim. Nach dem Tode des Oberhauptes haben die Bürger von Ḥamâ das daſelbſt erbaute Kloſter Deir Mârûn (Maronskloſter) genannt und ſeine Lehre öffentlich bekannt“. Ibn el-Aſſâl unterſcheidet die Maroniten ausdrücklich von den Melchiten (orthodoxen Griechen) und den Franken (Lateinern) und berichtet, daß ſie kürzlich zur Religion der Franken übergegangen ſeien. Er meint damit den im Jahre 1182 erfolgten, auch von dem gleichzeitigen Erzbiſchof Wilhelm von Tyrus gemeldeten Übertritt der Maroniten zur römiſchen Kirche. Letzterer berichtet nämlich in ſeiner Geſchichte der Kreuzzüge (Buch 22, cap. 8 in Bongars. Gest. Dei per Francos t. I), daß in jenem Jahre ein in Phönizien am Libanon, in der Nachbarſchaft der Stadt Byblus wohnendes ſyriſches Volk (natio quaedam Syrorum) in ſeinen Zuſtänden eine große Veränderung erfahren habe (plurimam circa sui statum passa est mutationem). Denn nachdem dieſe Leute faſt 500 Jahre lang der Irrlehre (error) eines gewiſſen Häreſiarchen Maron gefolgt wären, ſo daß ſie nach ihm Maronitae genannt wurden und, von der Kirche der Gläubigen getrennt, ihren beſonderen Kultus hatten (ab ecclesia fidelium sequestrati seorsim sacramenta conficerent sua), ſeien ſie jetzt, durch eine göttliche Eingebung getrieben, zu dem lateiniſchen Patriarchen Aimerich von Antiochien gekommen, hätten ihren Irrtum abgeſchworen, den orthodoxen Glauben wieder angenommen und ſo mit ihrem Patriarchen und einigen (nonnullis) Biſchöfen ſich der römiſch-katholiſchen Kirche angeſchloſſen. Es ſeien ihrer wohl mehr als 40000 tapfere, in den Waffen geübte Leute, die in dem Kampfe mit den Saracenen gute Dienſte leiſteten. Die Irrlehre des Maron und ſeiner Anhänger beſtehe, wie man aus der gegen ſie berufenen 6. Synode erſehe, in der Behauptung „quod in Domino nostro Jesu Christo una tantum sit et fuerit ab initio et voluntas et operatio“, wozu ſie dann noch andere verderbliche Lehren gefügt hätten. — Alle dieſe Zeugniſſe ſuchen die neueren Maroniten zu ſchwächen oder zu verdächtigen; Wilhelm von Tyrus ſei zwar ein glaubwürdiger Schriftſteller, aber in dieſem Punkte ſei er von Eutychius abhängig, und deſſen Nachricht ſei falſch. Allein, mag auch Eutychius in ſeinen Annalen manches Irrige berichten, ſo hatte er doch in dieſem Falle als Orthodoxer gar keine Urſache, die Maroniten zu Ketzern zu machen, wenn ſie wirklich orthodox waren, und jedenfalls drückt er, wie die übrigen genannten Alexandriner, die herrſchende Meinung der Zeit aus, an deren Richtigkeit im allgemeinen gar kein Grund iſt zu zweifeln. Wenn übrigens aus Wilhelms Worten deutlich hervorgeht, daß damals die Maroniten in Maſſe übergetreten ſind, ſo ſcheint er doch auch anzudeuten, daß ein kleinerer Teil derſelben dieſen Schritt nicht gethan, denn er ſpricht vom Patriarchen und einigen Biſchöfen (episcopis nonnullis — wenn dies nicht einfach die vor dem antiochen. Patriarchen erſchienene Deputation der Geſamtheit bezeichnet —), die ſich mit der Maſſe des Volkes bekehrten. Und ſo iſt es um ſo weniger zu verwundern, wenn der Jakobit Barhebräus im 13. Jahrhundert (bei Assem. Bibl. Or. II, 292) die Maroniten immer noch, wenn auch im Hinblick auf ihre früheren Verhältniſſe, als Monotheleten bezeichnet; was Aſſemani mit Unrecht mera calumnia nennt. Daß ſie auch ſpäter noch nicht für rechtgläubig galten, zeigen die bis ins 18. Jahrhundert herab immer wieder erneuerten Verſuche, ihre Lehre der römiſch-katholiſchen Lehre konform zu machen; ſ. unten.

Die Maroniten berufen ſich nun ihrerſeits, um die Rechtgläubigkeit ihrer Vorfahren und namentlich ihres angeblichen erſten Patriarchen, Johannes Maron, zu erweiſen, zuvörderſt darauf, daß in den Akten der 6. Synode (im Jahre 680), welche die Monotheleten verdammte, die Maroniten gar nicht genannt werden. Aber warum ſollen ſie nicht unter jenem Ketzernamen mit inbegriffen ſein, zumal wir auch ſonſt die Benennung Maroniten erſt nach dieſer Zeit gebraucht finden. Ihre poſitiven Zeugniſſe entnehmen ſie aber nur aus einigen jüngeren, jedenfalls erſt nach dem Jahre 1182 von katholiſch gewordenen Maroniten verfaßten Schriften von ſehr zweifelhaftem Werte, die überdies einige grobe Verſtöße gegen die Geſchichte und von ihrem Johannes Maron vieles offenbar Legendenhafte enthalten. Des letzteren Leben erzählen ſie nach einer ſogenannten arabiſchen Chronik, welche noch Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert enthält (Nairon diss. p. 105) und wohl nicht vor dem 14. oder gar erſt im 15. Jahrhundert abgefaßt iſt. Den betreffenden Abſchnitt gab zuerſt in lateiniſcher Überſetzung Quaresmius in ſeiner Elucidatio terrae sanctae t. I, cap. 37, pag. 96. Das arabiſche Original benutzten dann Nairon u. a., und Aſſemani (Bibl. Or. I, 496 sqq.) gab dasſelbe auszugsweiſe mit einer freien lateiniſchen Überſetzung in der bei den Maroniten üblichen Umſchrift in ſyriſchen Buchſtaben (Karſchuniſch) heraus, aber in beſſerem (d. i. vermutlich korrigiertem!) Texte aus den „Vindiciae Maronitarum", einem ihm handſchriftlich vorgelegenen Werke des Stephanus Edenensis, der im Jahre 1704 als maronitiſcher Patriarch ſtarb (ſ. La Roque, Voy. de Syrie II, 99; Maundrell, Journal from Alepp. to Jerusalem ed. 6, Oxford 1740, S. 142; Le Quien, Or. christian. t. III p. 72. 73; Schnurrer, in Stäudlins Archiv f. Kirchengeſch., I, S. 60 Anm.). Das Weſentliche daraus iſt folgendes:

Johannes Maro war in Sirûm bei Antiochia geboren (aber nicht, wie ſelbſt Aſſem. I, 497 ſagt, von fränkiſcher Herkunft; dies iſt eine Verwechſelung mit einem anderen Johannes ſ. Aſſem. II, 306; III, 189), erhielt Unterricht in Antiochien und in dem St. Maronskloſter, ſtudierte in Konſtantinopel griechiſche Sprache und Wiſſenſchaft, wurde dann Mönch und Prieſter in jenem Kloſter und ſchrieb gegen die Ketzer. Nachher wurde er, zu großem Anſehen bei den Syrern gelangt, dem päpſtlichen Legaten in Antiochien vorgeſtellt und zum Biſchofe von Botrus gemacht im Jahre 676, dem achten des Kaiſers Konſtantinus Pogonatus. Nun bekehrte er den ganzen Libanon, Monophyſiten und Monotheleten, Eingeborne und Fremde, zum römiſchen Glauben, ſetzte Prieſter und Biſchöfe ein und begründete auch die politiſch-militäriſche Verfaſſung der Maroniten, „und es ward eine große Herde, ſo daß der Libanon ſie nicht faßte, und ſie breiteten ſich bis nach Jeruſalem und nach Armenien aus". Im zweiten Jahre Juſtinians II. ſtarb dann der von der 6. Synode zum Patriarchen von Antiochia eingeſetzte Theophanes, und Johannes, der durch göttliche Fügung gerade in Antiochia anweſend war, wurde einſtimmig zu deſſen Nachfolger gwählt. Eine auf einem groben Anachronismus beruhende, aber von Steph. Eden. vermiedene Erdichtung iſt die Nachricht bei Quaresm. und in dem von Nairon diss. p. 33 benutzten Texte, Johannes Maro ſei nach Rom gereiſt und vom Papſte Honorius zum Patriarchen konſekriert worden; denn Honorius lebte etwa 80 Jahre früher und war Monothelet, der zeitige Papſt war vielmehr Sergius I. Da Johannes Maro ſonſt nirgends als Patriarch von Antiochien angeführt wird, ſo hält Aſſemani l. c. 503 die ganze Nachricht von deſſen Patriarchat für unrichtig und meint, derſelbe ſei nicht in Antiochia, ſondern von ſeinen Biſchöfen im Libanon gewählt und darum von den Griechen und den Sekten nicht anerkannt worden. Joh. Maro hatte ſpäter noch Kämpfe mit den Griechen, welche ſein Schweſterſohn Abraham, von ihm zum Heerführer ernannt, glücklich beſtand. Da die Griechen das alte Maronskloſter zerſtört hatten, ſo baute er ein neues in Kafar-Hai bei Botrus, in welchem er im Jahre 707 ſtarb. Sein Gedächtnis feiern die Seinigen am 2. März. Dies iſt das legendenhafte Lebensbild, welches die Maroniten von ihrem Johannes entworfen haben. Die den Maroniten feindlichen Griechen nennen den Johannes Maron Maroninus, den kleinen Maron, und deſſen kriegeriſchen Neffen Abraham ähnlich: Abrahaminus.

Eine eigentümliche Färbung erhält die Geſchichte von Joh. Maron bei den Berichterſtattern noch dadurch, daß ſie das damals im Libanon hauſende Volk der Mardaiten mit den Maroniten identifizieren und dieſen letzteren die tapferen Thaten zuſchreiben, die von den Mardaiten erzählt werden. Sie leiten dieſen Namen vom hebräiſchen מָרַד ab und überſetzten ihn: die Widerſpenſtigen. Dies ſoll nach Abraham Ecchellenſis Ehrenname der Maroniten geweſen ſein im Sinne von „indomiti". Andere dagegen, wie beſonders Aſſemani (Bibl. O. I, 501. 508), Volney (Reiſe II, 9 ff.) und nach ihnen die neueren Kirchenhiſtoriker, Walch, Baumgarten, Mosheim, Schröckh u. ſ. w. verſtehen darunter die Maroniten als Rebellen, die ſich den kaiſerlichen Befehlen in Religionsſachen widerſetzt hätten. Allein dieſe Identifizierung iſt entſchieden falſch und unhiſtoriſch; ſchon der gelehrte Joh. Morinus (commentar. de sacris eccles. ordinationibus p. 310) widerſprach ihr, Anquetil du Perron (Recherches sur les migrations des Mardes, ancien peuple de Perse, in Mém. de l'Acad. des Inscr. t. 50, p. 1—47) hat nachgewieſen, daß dieſe Mardaiten eine 12 000 Mann ſtarke Truppe von dem am kaſpiſchen Meere heimiſchen kriegeriſchen Volke der Marden (ſ. über ſie auch Chwolſohn, Sabier I, S. 366 ff.) waren, von Konſtantinus Pogonatus zur Bekämpfung der Muhammedaner im Libanon ſtationiert. Durch ihre wilde Tapferkeit wurde der Chalif Muʿawwija zur Anerbietung des Friedens und einem ſtarken Tribut gezwungen, und Abdulmalik erneuerte dieſes Anerbieten, worauf Juſtinian II. die Mardaiten, zu ſeinem größten Nachteile freilich, wie ſich zeigte, vom Libanon entfernte und nach Armenien verſetzte. So berichtet der Byzantiner Theophanes im 8. Jahrhundert und nach ihm Zonaras und Cedrenus. Dieſelben Schriftſteller ſagen, daß ſich den Mardaiten viele vom Volke der Eingeborenen angeſchloſſen hätten, und ſo mögen die Maroniten allerdings zum Teil gemeinſchaftliche Sache mit ihnen gemacht haben, wie ſie ſich auch ſpäter oft und bis in die neueſte Zeit herab als tapfere Krieger bewährten.

Wenn Renaudot (Liturg. t. I, diss. p. 7. 15. 16) die Exiſtenz des Johannes Maron ganz leugnet, ſo geht er zu weit. Er ſcheint in der That ein Mann von Einfluß geweſen zu ſein, und wenn er auch nicht den Titel eines Patriarchen hatte, ſo muß er doch weltliche und geiſtliche Macht über ſeine Volksgenoſſen geübt haben. Wie ſeine Verehrer hauptſächlich erſt in der Schule Roms gelernt haben, ihn zu den Würden und Ehren eines Heiligen zu erheben, ſo haben ſie dort auch für nötig befunden, ihn zum Schriftſteller zu machen, was ihnen aber ſchlecht gelungen iſt. Abgeſehen von dem groben Irrtum des Abraham Ecchellenſis und des Stephanus Edenenſis, die ihm ſogar die Schriften eines Neſtorianus zuweiſen (ſ. Assem. Bibl. Or. III, 189), ſo exiſtiert jede der ſieben Schriften, welche Assem. Bibl. Or. I, 512—520 aufzählt und beſchreibt, zur Zeit nur in einer Handſchrift und zwar in Rom. Die beiden letzten Nr. 6 und 7, de sacerdotio und Expositio liturgiae S. Jacobi apostoli, obwohl ſie Abraham Ecchellenſis eigenhändig unter Johannes' Namen abgeſchrieben hat, ſind doch entſchieden von anderen Verfaſſern, die erſtere von Johannes Darenſis (9. Jahrhundert), die andere von Dionyſius Barſalîbî (12. Jahrhundert), alſo beide viel ſpäter und von Monophyſiten abgefaßt, wie Aſſemani ſelbſt zugeſteht. Die Epistola de trisagio (Nr. 5) erklärt Aſſemani ohne weiteres für untergeſchoben. Nr. 1, eine Anaphora (Liturgie) cod. Ecchell. 5 im Vatikan, geſchrieben in Cypern im Jahre 1535, wird wenigſtens von einem Kenner wie Renaudot (a. a. O. t. II, prooem. p. 15) für unecht gehalten. Die kleinen Stücke Nr. 3 und 4 adversus Monophysitas und adversus Nestorianos, jedes zehn Seiten umfaſſend (cod. Ecchell. 14 im Vat.), geben ſich als Auszüge eines größeren Werkes und haben nichts Charakteriſtiſches, worauf ſich der Anſpruch der Echtheit gründen ließe. So bliebe nur noch das in derſelben Handſchrift ſtehende Glaubensbekenntnis übrig, 100 Seiten ſyriſch mit arab. Überſetzung. Es ſcheint meiſtens gut römiſch zu klingen, doch notiert Aſſemani einige ketzeriſche Stellen, die er indes auf Interpolation zurückführen will, wie er auch das auffallende Fehlen jeder Beziehung auf die 6. Synode daraus zu erklären ſucht, daß die Schrift noch vor derſelben abgefaßt ſein, und die Bezeichnung des Johannes als Patriarchen vom Abſchreiber herrühren möge. Jedenfalls iſt auch bei dieſer Schrift die Abkunft von Johannes Maron ſehr zweifelhaft und damit ſeine Schriftſtellerei überhaupt in Frage geſtellt. —

Wie es in der Zeit vor Johannes Maron unter den Bewohnern jener Gegenden mit dem religiöſen Bekenntnis geſtanden habe, wie früh oder wie ſpät das Chriſtentum überhaupt in ihre Berge gedrungen ſein mag, ob und inwieweit ſie bei den vor dem 7. Jahrhundert geführten kirchlichen Streitigkeiten beteiligt geweſen, darüber giebt es keine näheren Nachrichten. Wenn ſie aber im 7. Jahrhundert Monotheleten waren, dann iſt es auch, ſofern der Monothelismus von den Monophyſiten in der Hoffnung auf eine Einigung mit den Kaiſerlichen ſehr betrieben wurde, nicht unwahrſcheinlich, daß ſie früher dem Monophyſitismus zugethan waren, der durch Jakob Baradai (ſ. d. A. Bd VIII S. 567 ff.) mit ſo viel Haſt und Erfolg unter den Syrern verbreitet worden war und dem ohnedies der von ihnen beliebte theopaſchitiſche Zuſatz zum Dreimalheilig qui crucifixus es pro nobis eigentlich angehört. Und wenn die Mönche des Maronkloſters, wie gemeldet wird, wegen ihrer Zuſtimmung zum chalcedoniſchen Konzil zu Märtyrern wurden, ſo müſſen wir auch daraus wohl ſchließen, daß nicht viele ihrer Volksgenoſſen auf ihrer Seite ſtanden. Die Maroniten leugnen auch nicht, daß in ihren Büchern manches Ketzeriſche geſtanden habe; aber ſie ſind dreiſt genug zu behaupten, daß dieſe Stellen von Monophyſiten und Monotheleten in verführeriſcher und gehäſſiger Abſicht eingeſchwärzt ſeien. Sie haben derlei Bücher auch viele in ihrem römiſchen Eifer verbrannt und rühmen ſich, in neuerer Zeit noch einige unverdorbene Bücher zu haben, worin die Lehre von zwei Naturen und zwei Willen in Chriſto deutlich vorgetragen werde; vorzüglich die in Rom gedruckten (!!) ſeien durchaus korrekt. Jenem Zuſatze zum Trishagion ſuchen ſie, wie auch die Jakobiten thaten und wie auch Ephräm von Antiochien (bei Photius, Bibl. cod. 228) thut, eine orthodoxe Wendung zu geben, ſofern ſie ſagen, es ſei nur hinzuzufügen, wenn das ganze Trishagion auf Chriſtus allein bezogen werde und nicht auf den dreieinigen Gott, worin jedermann leicht ein bloßes Auskunftsmittel erkennt. Die römiſchen Maroniten (Abrah. Ecchell. in Eutych. vindic. II, ind. auctor. nr. 19; Nairon diss. p. 89 sqq.) produzieren auch ein handſchriftliches Werk „constitutiones eccles. Maronitarum“, welches angeblich um die Mitte des 11. Jahrhunderts von einem maronitiſchen Erzbiſchof David aus dem Syriſchen ins Arabiſche überſetzt wurde und worin die Rede iſt von zwei Willen in Chriſto, die zuweilen zu Einem zuſammengehen, wenn beide einſtimmig auf dasſelbe Subjekt gerichtet ſind, was wieder wie ein Vermittelungsverſuch ausſieht.

Ferner aber erzählen ihre Chroniken, daß zu Anfang des 12. Jahrhunderts ein gewiſſer Thomas aus Harran, Erzbiſchof von Kafartab bei Haleb, unter den Maroniten die Lehre der Monotheleten mit Glück ausgebreitet und deshalb Streit mit dem griechiſchen Patriarchen von Antiochien gehabt habe. Die arabiſche Verteidigungsſchrift des Thomas, in der er ſich für einen Maroniten (sic!) ausgiebt, iſt in dem cod. Ecchell. 14 enthalten (Assem. Bibl. Or. I, 576). Es ſoll dies eben nur ein Schisma geweſen ſein, welches durch den Übergang der Maroniten zur römiſchen Kirche im Jahre 1182 ſein Ende gefunden habe und der übertreibenden Darſtellung bei Wilhelm von Tyrus zu Grunde liege; eine Anſchauungsweiſe, die zu deutlich die Farbe der Beſchönigung an ſich trägt, als daß ſie Anſpruch auf hiſtoriſche Wahrheit haben könnte. Es wird zugleich hieraus ein Vorwand entnommen, um den Monotheletismus der auf der Inſel Cypern lebenden Maroniten zu erklären. Jenes Schisma ſoll auch dorthin verpflanzt worden ſein und ſich erhalten haben bis zur Zeit des Papſtes Eugen IV. im 15. Jahrhundert, wo der dortige Biſchof Elias den Monotheletismus abſchwor. Im Libanon gab es ſchon bald nach dem Jahre der großen Bekehrung antirömiſche Bewegungen unter den Maroniten, die ihnen einen päpſtlichen Bannſpruch zuzogen, deſſen Zurücknahme endlich ihr Patriarch Jeremias perſönlich in Rom nach fünfjähriger Anweſenheit dort von Innocenz III. erlangte im Jahre 1215 (ſ. Nairon diss. p. 98 sqq.). Genug, die Maroniten ſind — und bleiben trotz aller Aſſimilationsmühen — von Haus und Weſen faſt in gleichem Maße dem orthodoxen Chriſtentum gegenüber Häretiker, wie ihre Nachbarn in den Libanonbergen, die Druſen, es dem Islam gegenüber ſind. Was begünſtigte auch eine ſolche religiös-politiſche Sonderſtellung beſſer, als das ſchützende Aſyl des Hochgebirges?

Rom machte aber immer von neuem Verſuche, die Maroniten an ſich zu feſſeln, und es hat ſich das fortwährend viel Mühe und Geld koſten laſſen. Schritte ſolcher Art geſchahen im Jahre 1445 infolge des florentiniſchen Konzils. Im Jahre 1596 wurde auf Befehl Clemens VIII. im Kloſter Kannobin (der Name aus κοινόβιον, das Kloſter angeblich von Theodoſius d. Gr. geſtiftet), ein maronitiſches Konzil abgehalten und dazu als päpſtlicher Legat der Jeſuit P. Girolamo Dandini abgeſchickt mit dem Auftrage, die Angelegenheiten der Maroniten zu revidieren und auszugleichen. Sein Bericht erſchien italieniſch zu Ceſena (im ehemal. Kirchenſtaate) 1656 unter dem Titel Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, dann in franzöſiſcher Überſetzung, begleitet von gelehrten Anmerkungen, von Richard Simon unter dem Titel: Voyage du mont Liban, traduit de l’Italien du R. P. Jer. D. etc., Paris 1685, 12°, 356 SS., die „remarques“ S. 199 bis Ende. Das Reſultat war nach Dandini eine willige und gänzliche Unterwerfung unter den päpſtlichen Stuhl, Übereinſtimmung in allen Glaubensſachen, Abweichungen nur im Ritus, ſonſt einige äußere Abſtellung heiſchende Mißſtände. Das Abweichende, das ſie behielten, war aber nicht gering, z. B. das Abendmahl in beiderlei Geſtalt, die vielfach eigentümliche Meßliturgie in ſyriſcher Sprache, die Prieſterehe, die hergebrachten Faſttage, eigene Heilige, beſonders St. Maron und anderes. Im Jahre 1736, als der Patriarch Joſeph gegen ſeine widerſpenſtigen Biſchöfe den Papſt Clemens XII. um Hilfe angerufen hatte, wurde abermals zur Abſtellung der eingeriſſenen Mißbräuche im Marienkloſter zu Luweiza im Gebiete Kesrewan ein feierliches Nationalkonzil abgehalten, wobei als päpſtlicher Legat Joſeph Simon Aſſemani, der berühmte, in Rom gebildete Maronit, unter Aſſiſtenz ſeines Neffen Stephan Evodius Aſſemani erſchien. Es galt diesmal vorzüglich, die Maroniten ſoviel als möglich an die Satzungen des Tridentinum zu binden, da ſie dasſelbe keineswegs ſofort angenommen hatten, und noch viele andere Dinge auszugleichen. Von dieſem Konzil handeln die Nouveaux mémoires des missions de la comp. de Jésus dans le Levant t. VIII, Paris 1745, 8°, 353 sqq.; Steph. Evod. Assemani in Bibliothecae Mediceae codd. orientt. catalogus, Florenz 1742, fol., p. 118 sqq.; Fleurys Kirchengeſch., fortgeſetzt von Alexander, Tl. LX, S. 379 ff., Augsburg 1786; J. N. Schlegel, Kirchengeſchichte des 18. Jahrhunderts, II. Bd, 1788, S. 88. Die Akten dieſes Konzils ſind arabiſch gedruckt in der maronitiſchen Druckerei des Kloſters Mar Ḥanna auf dem Libanon 1788, 4°, und aus dieſen hat Schnurrer reichliche Mitteilungen gegeben in zwei Tübinger Programmen: De ecclesià Maronitica p. I. II., 1810 und 1811, deutſch überſetzt von Roſenmüller in Stäudlin und Tzſchirners Archiv für Kirchengeſchichte, Bd I, 1814, S. 32—82; vgl. auch Schnurrers Bibliotheca Arabica, p. 309 sqq. Aus dieſen Akten iſt recht zu erſehen, wie viel damals an einer Übereinſtimmung der Maroniten mit der römiſchen Kirche noch fehlte und wie viel man ihnen auch für die Zukunft nachließ, ſo daß unmittelbar nach dieſer Zeit ein Karmelitermönch dem Reiſenden Korte ſagen konnte: „für jetzo erkennen ſie den Papſt als Oberhaupt an, außerdem haben ſie nichts Katholiſches an ſich“ (Kortes Reiſe nach dem gelobten Lande, Halle 1751, 8°, S. 463), nicht viel anders, als Troilo im Jahre 1666 ſagt (Orient. Reiſebeſchr. S. 168): „teils ſind ſie dem röm. Stuhl zugefallen, teils bei ihren alten Satzungen und Lehren noch verblieben.“ Das Wichtigſte, was auf dieſem Konzil von den Maroniten gefordert und zugeſtanden wurde, war folgendes: im Glaubensbekenntnis vom Ausgehen des hl. Geiſtes die Formem a patre filioque; das Niederknien bei der Konſekration; im Synaxarium die ausdrückliche Erwähnung nicht nur der ſechs erſten ökumeniſchen Konzilien, ſondern auch des ſiebenten (2. Nic. 787) und achten (Konſt. 869), des Florentiniſchen (1439) und des Tridentiniſchen; Nennung des Papſtes im Kirchengebet und bei der Meſſe; Gebrauch des Catechismus Romanus, der ins Arabiſche überſetzt und gedruckt werden ſollte (was aber erſt 1786 geſchah, Schnurrer, Bibl. Arab. p. 303). Neu eingeſchärft wurde der Gebrauch des Gregorianiſchen Kalenders (den Dandini noch nicht durchſetzen konnte). Die Firmelung ſollte fortan nur vom Biſchof vollzogen werden (wie Trident. sess. 7), das Salböl nur vom Patriarchen oder Biſchof, das Öl und Balſam am fünften Tage der Charwoche zubereitet und verteilt werden. Die Verheiratung der niederen Geiſtlichen wurde nachgegeben. Die Transſubſtantiation ganz wie Trident. sess. XIII, c. 3. Die Hoſtie ſoll mit einem Kreuz verſehen und nur aus Mehl und Waſſer bereitet ſein (nicht mit Oel und Salz, wie bei den Jakobiten und Neſtorianern), der Wein mit etwas Waſſer vermiſcht (Trident. sess. XXII, c. 7). Der Genuß des Sakramentes sub utraque wird nur den oberen Geiſtlichen, bis zum Oberdiakon herab, erlaubt. Übrigens werden die Hoſtien in kleine Stücke zerbrochen in den Wein gethan und ſo mit einem Löffel dargereicht. Die Stufen des geiſtlichen Standes ſind feſtgeſtellt und das Ceremoniell der Weihen ausführlich vorgeſchrieben (ſ. Schnurrer bei Stäudlin l. c. S. 57 ff.). Eigentümlich ſind der maronit. Kirche die Würden des Ökonoms (Prokurators), der, aus dem Klerus gewählt, zugleich mit dem Biſchof das Kirchengut verwaltet, und des Viſitators (arabiſch Bardûṭ aus griech. περιοδευτής), des vom Biſchofe eingeſetzten Gehilfen und Vertreters desſelben, der in den Orten der Diöceſe, die Biſchofsſtadt ausgenommen, herumreiſt, die Kirchen und Geiſtlichen inſpiziert und überhaupt dort den Biſchof vertritt (bei den Griechen der Exarch). — Der von ſämtlichen Biſchöfen gewählte Patriarch hat ſeine Konfirmation mittelſt Überſendung des Palliums vom Papſte zu erhalten; dem desfallſigen Geſuch muß er das katholiſche Glaubensbekenntnis beifügen, auch alle zehn Jahre Bericht erſtatten. — Bei dem Konzil hatten dreizehn Biſchöfe unterſchrieben; die Diöceſen ſollten aber auf folgende acht beſchränkt werden: Haleb, Tripolis, Byblus mit Botrus, Baalbek, Damask, Cypern, Beirut, Tyrus mit Sidon. Es kam aber bald noch Ehden hinzu, auch mehrere Biſchöfe in partibus. Dieſe Synodalkonſtitution bildet die Grundlage noch des heutigen Rechtszuſtandes der maronitiſchen Kirche; nur iſt manches wieder auf den alten Beſtand zurückgekommen, manches auch wohl gar nicht durchgreifend eingeführt worden.

Zu einer römiſchen Bildungsanſtalt maronitiſcher Geiſtlichen gründete Papſt Gregor XIII., der 1579 dem Patriarchen Michael das Pallium überſandte, und zuerſt ein Spital für Rom beſuchende Maroniten ſtiften wollte, im Jahre 1584 zu Rom das Collegium Maronitarum, in welches die Maroniten ſechs Zöglinge ihrer Nation ſchicken dürfen zur Erziehung auf Koſten der Propaganda. Aus dieſem Collegium ſind früher mehrere namhafte Gelehrte hervorgegangen, wie Georgius Amira (Verfaſſer einer ſyriſchen Grammatik, geb. in Ehden im Libanon, geſt. 1644 als Patriarch), Gabriel Sionita (auch aus

Ehden, Profeſſor an dem Colleg. d. Sapienza in Rom, dann Interpret am Hofe Ludwigs XIII., Mitarbeiter an der Pariſer Polyglottenbibel, geſt. 1648), Abraham Ecchellenſis (aus Chakel in Syrien, erſt Profeſſor in Rom, dann in Paris, wo er mit an der Polyglotte arbeitete, Verfaſſer mehrerer Schriften, deren einige von uns im vorſtehenden erwähnt), der berühmte Joſeph Simon Aſſemani (der Name Aſſemani, genauer as Semʿânî — die Familie ſtammt aus dem Orte Chasrûn im Libanon — iſt arab. und bedeutet „der Simeonide“), Stephan Evodius Aſſemani, Joſeph Aloyſius Aſſemani und andere. Aus früherer Zeit kennen wir den Maroniten Theophilus als Hofaſtrologen des Khalifen al-Mahdi, der eine Chronik verfaßte und den Homer ins Syriſche überſetzte, geſt. 785, ſ. Assem. Bibl. Or. I, 521. Vor ihrer Verbindung mit Rom hatten ſie nur ſehr wenig von Schriftſtellerei, und trotz mehrerer Schulen, wie der zu ʿAin Warka in Keſrawan (ſ. Burckhardt, Reiſen in Syrien S. 305 ff.), und trotz der Druckereien, die man ihnen 1735 zu Mar Ḥanna und 1802 in Kaſcheia eingerichtet hat, iſt in der Maſſe des Volks wenig Trieb für Geiſtesbildung, obwohl ihnen bei ihrer rüſtigen Natur Anlagen nicht fehlen. Sie halten ihre einfachen Sitten, beſonders Mäßigkeit und Gaſtfreiheit, aber auch die Blutrache von alter Zeit her feſt. In ihren Bergen wußten ſie ſich manche Rechte und Freiheiten zu ſchützen, wie ſie z. B. von jeher bei ihren Kirchen Glocken (arabiſch nâḳûs) haben durften und ihnen geſtattet war, den grünen Turban zu tragen. Ihr Adel wurde auch von Rom und Paris aus öfter anerkannt, daher die ſogenannten „Prinzen vom Berge Libanon“, die im vorigen Jahrhundert als Abenteurer und Bettler an den europäiſchen Höfen ihr Glück machten (Niebuhr, Reiſe, II, 458 ff.). Die Macht der Maroniten überwog eine Zeitlang die der Druſen im Libanon, beſonders ſeit die herrſchende Emîr-Familie, das ſyriſche Fürſtenhaus der Benî Schibâb, bisher muhammedaniſch, zum maronitiſchen Glauben überging; über dieſes Fürſtengeſchlecht ſ. Petermann, Reiſen, I, 181 und die arabiſch geſchriebene Geſchichte der Fürſtenhäuſer des Libanon am Thannûs ibn Jûsuf el Šidjâk, Beirut 1859. Auch der bekannte Emîr Beſchîr war Maronit, obwohl er ſich äußerlich zum Islam hielt. Seit deſſen Sturze im Jahre 1840 aber ſank die Macht der Maroniten wieder, und ihre Kämpfe mit den ihnen benachbarten Druſen, mit denen ſie ſeit langem in erbitterter Feindſchaft leben, haben ſeit dem Konflikte vom Jahre 1845 das Land verwüſtet und in Armut und Unordnung geſtürzt. Der Angriff der Maroniten auf ein Druſendorf war im Jahre 1860 der erſte Anlaß zu der furchtbaren Chriſtenmetzelei durch die fanatiſchen Druſen in Syrien, beſonders Damaskus. Dabei ſind auch in die kirchlichen Angelegenheiten Störungen gekommen. Doch wollen ſie noch immer gut päpſtlich ſein. Ihre ſehr zahlreichen Geiſtlichen genießen die blinde Verehrung des Volkes, obwohl ſie ärmer ſind als zuvor, da ſie ſich faſt allein vom Meſſeleſen und freiwilligen Geſchenken nähren müſſen, wenn ſie nicht nebenher Ackerbau oder gar ein Handwerk treiben. Beſſer ſituiert ſind die Biſchöfe. Auch von den früher zahlloſen Mönchs- und Nonnenklöſtern ſind manche aufgehoben und zerſtört; doch giebt es deren immer noch viele, zum Teil von großer Schönheit. — Die Patriarchen, ſeit Mitte des 15. Jahrhunderts meiſt im Kloſter St. Maria von Kannobîn reſidierend (ſ. oben), wo in einer Höhle auch die Patriarchengräber gezeigt werden, führen ſtets den Namen Butrus (Petrus) oder Bûlus (Paulus). Ihr offizieller römiſcher Titel iſt Patriarcha Antiochenus Maronitarum; dieſer ſteht unmittelbar unter der Propaganda. Am 9. Tage nach Eintritt der Vakanz des Stuhles wird er von allen Erzbiſchöfen und Biſchöfen der Nation aus ihrer Mitte gewählt; er muß zwei Drittel aller Stimmen auf ſich vereinigen. Am Tage nach der Wahl findet die feierliche Weihe und Inthroniſation ſtatt; die Wahl wird dann unter Vorlegung des Wahlprotokolles in Rom beſtätigt; bei Nichtbeſtätigung ernennt der Papſt. Die Rechte des Patriarchen ſind: Einſetzung der Biſchöfe; Viſitation der Diöceſen alle drei Jahre; Erhebung von Zehnten; Annahme von Legaten; Weihung der hl. Öle und Verteilung auf die einzelnen Bistümer. Als Reſervatrechte hat ihm Rom zugeſtanden unter Aa.: die Berufung eines Nationalkonzils; die Erteilung von Abläſſen; alle zehn Jahre hat er die visitatio liminum zu halten. Die Kleidung des Patriarchen beſteht aus maṣnaftâ (Kopfhülle), phainô (= dem Pluviale der Lateiner), orarion (= Pallium) und tiara oder mitra. Die Biſchöfe tragen nur Pallium und Mitra nebſt Hirtenſtab mit einem Kreuze oben, dazu Ring und Pektorale. — Die niederen Stufen des Klerus in aufſteigender Ordnung ſind heute bei den Maroniten: Amt des Pſalten (Kantors), Lektorat, Subdiakonat, Diakonat, Presbyterat, Epiſkopat. „Metropolit“, arab. verkürzt zu Maṭrân, iſt nur ein Ehrentitel für einige Diöceſanbiſchöfe. Bemerkenswerte Eigentümlichkeiten hat die Faſtenpraxis der Maroniten: ſie faſten jede Woche am Mittwoch und Freitag, wo jede animaliſche Nahrung verboten iſt, ſodann 20 Tage vor Weihnachten und

14 Tage vor „Peter und Paul". Die Kloſtergeiſtlichen, nach der Regel des hl. Antonius lebend, zerfallen in die drei Kongregationen der Aleppiner, Libaneſen und Iſajaner; ſie tragen eine ſchwarze Tunika, ſchwarzen Ledergürtel, blaue Kapuze und das Pallium. — Eine anſchauliche Schilderung der maronitiſchen Weihnachtsfeier in Damaskus, mit katholiſierenden aber auch vielen originellen Gebräuchen, giebt aus eigener Anſchauung Petermann l. c. I S. 128 ff.

Die weltliche Oberhoheit über die Maroniten übt wie bei den Druſen ein Emir, Ḳaimaḳâm, im Namen des Sultans und iſt dem Paſcha von Saida verantwortlich. Der chriſtliche Gouverneur der Provinz des Libanon, die ſeit der franzöſiſchen Intervention im Jahre 1860 von der Provinz Syrien zu einem eigenen Verwaltungsbezirk abgetrennt iſt, wird mit Zuſtimmung und unter Kontrolle der europäiſchen Mächte ernannt. Seine Bezeichnung iſt zwar nur Muteṣarrif, mit dem Ehrentitel Vezir, doch hat er die Rechte des Valî. Jetziger Gouverneur des Libanon iſt Naʿûm Pascha, ſeit 1892. Jeder männliche Angehörige des Volkes vom 15.—60. Jahre, den Klerus ausgenommen, hat eine Kopfſteuer an die türkiſche Regierung zu zahlen. Den Patriarchen der Maroniten, der vom Sultan keinen „Firman" nimmt, vertritt bei der Pforte in weltlichen Angelegenheiten der Agent (arab. Waḳîl), der Lateiner. **(E. Roediger †) K. Keßler.**

Marot, Clément geſt. 1544. — Felix Bovet, Hist. du Psautier des Eglises réformées, Paris 1872, in 8°; O. Douen, Clément Marot et le Psautier huguenot, Paris 1878 bis 1879, 2 vol. gr. in 8° (Voy. Théoph. Dufour, dans la Revue critique, 31 janv. et 7 fevr. 1881); E. Doumergue, Jean Calvin, Lauſ. 1899, I p. 233 et ss., 585 et ss.; Herminjard, Correspondance des Réformateurs, passim; Oeuvres de Clément Marot, édition Georges Guiffrey, t. II et III, Paris 1875—81, in 8° (remarquable édition critique, annotée avec un grand soin.); Poésies inédites de Clément Marot, par Gust. Macon (Extr. du Bulletin du bibliophile), Paris 1898, in 8°.

Clément Marot, der einzige Sohn des Dichters Jean Marot wurde in Cahors um 1497 geboren. Im Jahre 1518 trat er in die Dienſte der Prinzeſſin Margaretha von Orléans (ſ. den A. oben S. 299), und in ihrer Umgebung lernte er die evangeliſchen Anſchauungen kennen. Im Jahre 1525 begleitete er Franz I. in den italieniſchen Krieg, bei Pavia wurde er an der Seite des Königs verwundet und mit ihm gefangen. Nach ſeiner Rückkehr nach Frankreich richtete er einen, wenn auch nicht unverhohlenen Angriff gegen den Mißglauben der römiſchen Kirche. Die Folge war ſeine Verhaftung. Wieder befreit, bekannte er ſich im November 1527 offen zur evangeliſchen Lehre. Aber da er den Zorn des römiſchen Klerus durch den derbſten Spott reizte, kam er von neuem in Gefahr. Um ſich der Verfolgung zu entziehen, floh er im Juni 1528 nach Cahors. Im Jahre 1530 gab er eine Sammlung ſeiner Jugendgedichte (Adolescence clémentine) heraus, die einige allzufreie Stücke enthielt. Nun wurde er wieder wegen Häreſie angeklagt: er habe während der Faſten Speck gegeſſen. Aber die Gunſt des Königs und Margarethas, die inzwiſchen Königin von Navarra geworden war, entriß ihn auch diesmal der drohenden Gefahr. Er glaubte, Franz I. neige ſich den evangeliſchen Überzeugungen zu; um ihn darin zu fördern, verfaßte er eine verſifizierte Überſicht der Grundlehren des Neuen Teſtaments (Sermon du bon pasteur et du mauvais). Dann begann er ſeine Überſetzung der Pſalmen. Als im Oktober 1534 infolge der berüchtigten Placards in Paris eine heftige Verfolgung der Proteſtanten ausbrach, geriet Marot von neuem in Gefahr, doch gelang es ihm nach Ferrara zur Herzogin Renata (ſ. d. A.) zu entfliehen; er verweilte an ihrem Hofe ein volles Jahr, ging dann nach Venedig und kehrte endlich nach Frankreich zurück. Auf dem Rückwege hat er zu Lyon im Jahre 1536 den Proteſtantismus abgeſchworen. Im Jahre 1537 kehrte er an den Hof zurück; er arbeitete weiter an der Umdichtung der Pſalmen nach der lateiniſchen Überſetzung des Fr. Vatablus. Er hat dadurch einem Mangel der evangeliſchen Gottesdienſte, der noch des geiſtlichen Lieds entbehrte, abgeholfen. Als Karl V. 1540 nach Paris kam, überreichte ihm Marot auf Befehl Franz' I. ein geſchriebenes Exemplar; 1542 wurden 30 Pſalmen mit einer Widmung an den König gedruckt. Aber nun mußte er von neuem fliehen, da man in Erfahrung brachte, daß ſeine Pſalmen von den Proteſtanten geſungen wurden. Das erſte calviniſche Pſalmenbuch iſt von Straßburg 1539 datiert; es enthält 18 Pſalmen, darunter 12 von Marot, die zu Antwerpen 1541 durch Peter Alexander, damals Prediger der Königin von Ungarn, überarbeitet wurde. Marot ging nach Genf; er kam Ende 1542 an und verweilte ein Jahr daſelbſt. In dieſer Zeit überſetzte er, von Calvin aufgefordert, 20 weitere Pſalmen. Sie erſchienen zuſammen mit den früher bearbeiteten 1543 unter dem Titel

Cinquante pseaumes. Aber Marot war nicht im ſtande, ſich in die kirchliche Disziplin Genfs zu fügen: er war, ſagt Theodor Beza, aufgewachſen in einer ſehr ſchlechten Schule und vermochte deshalb nicht ſein Leben der Reform des Evangeliums zu unterwerfen. So begab er ſich nach Savoyen; dort verfaßte er den Balladin, worin er ſeine religiöſe Entwickelung ſchildert. Er ſtarb 1544 zu Turin.

Seine Bearbeitung der Pſalmen erhebt ſich über die zierliche Tändelei, die man an ihm gewohnt iſt: ſie iſt ſtets treu, mitunter gewaltig, eine genaue Wiedergabe der großartigen Bilder der Urſchrift. Ihr Erfolg war unvergleichlich.

Im Jahre 1562 wurde das proteſtantiſche Pſalmenbuch vollendet durch die Vereinigung von 49 Pſalmen Marots mit 101, die Theodor Beza überſetzt hatte. Aber der letztere erreichte hier die Größe des erſteren nicht. Der Hugenottenpſalter erlangte eine ungeheure Verbreitung: für die Jahre 1562—1565 ſind mindeſtens 62 Ausgaben nachgewieſen; er iſt in 22 Sprachen überſetzt, 30mal ins Holländiſche und beinahe ebenſo oft ins Deutſche. **Choiſy.**

Marſay, Charles Hector de St. George, Marquis de —, quietiſtiſcher Myſtiker, geſt. 1753. — Die Hauptquelle für M.s Leben und Denkweiſe iſt eine Selbſtbiographie, hdſ. im Provinzialkirchenarchiv in Koblenz in einer Abſchrift des Terſteegianers W. Weck in Wald 1769 vorhanden: Das Leben des Herrn — de M. von ihm ſelbſt beſchrieben, ebenſo das Leben der mit ihm vermählten Frl. Cl. El. von Callenberg; beigefügt ſind zahlreiche Briefe u. einige Aufſätze M.s. Ebenda einige weitere Bände Hdſſ.: der Briefwechſel M.s mit Gottfried Koch, L. Oehl zu Lindau und der Katharina Toblerin aus Appenzell. Gedruckt iſt davon nur das Leben M.s mit unbedeutenden Lücken, doch die meiſten Namen nur durch Anfangsbuchſtaben angedeutet in: De Valenti, Syſtem der höheren Heilkunde II (1827), S. 153 ff.; am Schluß ſind kritiſche z. T. intereſſante Anmerkungen beigefügt. M. hat unter ſeinem Namen herausgegeben: „Chriſtliche Gedanken über verſchiedene Materien der Gottſeligkeit als 1. Das Weſen der chriſtlichen Religion. 2. Den Zuſtand der zinzendorfiſchen Sekte. 3. Die Myſticos und ihre Schriften. 4. Die Uebung des Gebets. 5. Die reine Liebe und Uebergabe an Gott betr.“ (1750). Weitere ſeiner — franzöſiſch geſchriebenen — Traktate ſind (teilweiſe von ſeinen Anhängern) überſetzt und anonym herausgegeben worden. So die: „Freimütigen und chriſtlichen Diskurſe betr. verſchiedene Materien des inneren Lebens, wie auch der chriſtl. Religion“, 3 Teile (1735. 1739). Weiter: „Freimütig-fortgeführtes Zeugnis eines Kindes von der Richtigkeit der Wege des Geiſtes vorgeſtellt in einer Erklärung der drei erſten Kapitel des erſten Buchs Moſe“ (1736). Endlich mehrere mit dem gleichlautenden Titel: „Zeugnis eines Kindes von der Richtigkeit der Wege des Geiſtes“ und den ſpeziellen Titeln: „vorgeſtellt in einer . . . Erklärung der Epiſtel an die Römer“ (1736), „allhier vorg. in der . . . Magie“ (1737), „vorgeſtellt in einer Erklärung der Offenbarung Jeſu Chr. dem hlg. Johanni geſchehen“ 2 Teile (1737. 1738), „worinnen die gethanen Fragen beantwortet werden: Was nämlich der . . . Inſpirations-Geiſt vor ein Geiſt ſeye“ (1738), „vorg. in einer Lebensbeſchreibung der hlg. Patriarchen“ (1740), „vorg. in einem kurzen Begriff in ſich verfaſſend das Weſen der wahren chr. Religion“ (1740), „vorg. in einer Erklärung der Epiſtel an die Ebräer“ (1741). Die Schriften M.s ſind ſelten, Göbel kannte nur wenige, Exemplare derſ. finden ſich in Hamburg (Stadtbibl.), Wernigerode. Am ausführlichſten und mit großer Vorliebe iſt M. von Max Göbel behandelt worden: Geſch. d. chr. Lebens in der rheiniſch-weſtphäliſchen ev. Kirche, III, 1860, 193 ff.; RE^{2} 9, 355 ff.; ZhTh 1855, 349 ff. Von älterer Litteratur iſt Corrodi, Kritiſche Geſchichte des Chiliasmus 1783, III, 456 ff. zu vergleichen. Was ſich ſeit Göbel da und dort findet, ruht auf ſeiner Darſtellung, ſo G. Heppe, Geſchichte d. quietiſtiſchen Myſtik in der kath. Kirche 1875, 506 ff. S. a. Ritſchl, Geſch. des Pietismus I, 425, II, 379 ff.

M. iſt geborener Franzoſe, reformierten Glaubens. Seine kirchengeſchichtliche Bedeutung beſteht darin, daß er die franzöſiſche katholiſche quietiſtiſche Myſtik nach Deutſchland verpflanzt und zu der Überſetzung und Verbreitung der Schriften einer Bourignon (ſ. Bd III S. 344), Frau von Guyon (ſ. Bd VII S. 267 ff.) u. ſ. w. beigetragen hat. In der geſamten Geſchichte der quietiſtiſchen Myſtik ſtellt er einen, wiewohl relativ ſelbſtſtändigen, letzten Ausläufer dar, der dann auch am Ende ſeine Sonderſtellung aufgiebt und ſich der durch die Pietiſten neu belebten evangeliſchen Kirche einfügt. Seine Selbſtbiographie gehört zu den intereſſanteſten Zeugniſſen für das Weſen der quietiſtiſchen Myſtik. Mit großer Offenheit, nicht ganz ohne Eitelkeit hat er hier alle ſeine Wandlungen, ſeine geiſtlichen Experimente mit ihren Erfolgen und ihren Irrtümern dargelegt, für das pſychologiſche Verſtändnis und der Kritik der ganzen Richtung trotz der großen Weitſchweifigkeit ein wertvolles Buch. M. hat die quietiſtiſchen Überzeugungen mit großer Entſchiedenheit vertreten und die eingeſchlagenen Wege mit ſeltener Konſequenz verfolgt. Die pathologiſchen Begleiterſcheinungen der geiſtlichen Selbſtquälerei treten beſonders charakteriſtiſch hervor; man iſt erſtaunt, daß bei der ungeſunden Grundlage des Ganzen die Entwickelung noch ſo gutartig verläuft — bei M. freilich beſſer, als bei ſeiner Frau, bei der die krankhaften Züge viel ſtärker vorherrſchen. Die Biographie zeigt bei allen Klagen über die eigene Sündhaftigkeit und die fortwährende Untreue gegen Gott keinerlei Verſtändnis dafür, wo der Grundfehler in der Auffaſſung der religiöſen Aufgabe lag. Nicht übel ſpricht eine von fremder Hand geſchriebene Gloſſe den Eindruck der Lektüre ſo aus: ſein ganzes Leben ſei eine Bekräftigung des Satzes, daß wir immer und immer zu beſorgen haben, daß ſich Eigenheit des Ich allgegenwärtig in alles miſche. Dabei iſt jedoch eine Klärung im Verlauf der Geſchichte ſo wenig zu verkennen, wie die Lauterkeit des Strebens und vor groben Verirrungen, wie ſie in ſeiner Umgebung vorkamen und durch ſeine Sonderbarkeiten, vor allem ſeine geiſtliche Ehe, auch ihm drohten, wurde er durch eine feine, von Haus aus edle und aufs Geiſtige gerichtete Natur bewahrt. Die verſchiedenen Stadien des myſtiſchen Lebens ſind mit genauem Eingehen auf die ſeeliſchen Zuſtände geſchildert und für alles, was ein ſolches Leben bewegt: unmittelbare göttliche Winke, der Wechſel von Beſeeligung und Erſchöpfung, wunderbare Überwindung von Krankheiten, Beziehung zu anderen Erweckten, geiſtliche Sympathie zwiſchen den Gleichgeſinnten, Geiſtererſcheinungen, für die Frage nach dem Verhältnis von Kontemplation und äußerer Arbeit, Wert und Gefahr der gemeinſamen Erbauung, Verhalten gegen die weltlich geſinnten Verwandten u. ſ. w. finden ſich zahlreiche Bilder, um ſo intereſſanter, als in M.s Umgebung im Wittgenſteiniſchen Gebiet ſich die Offenbarungen der Inſpirierten (ſ. Bd IX S. 203 ff.), die philadelphiſchen Beſtrebungen und Zinzendorfs Auseinanderſetzung mit den Separatiſten abſpielten.

M. entſtammt einer reformierten Adelsfamilie, deren Glieder ſich gegen Ende des 17. Jahrhunderts vor der Proteſtantenverfolgung aus Frankreich nach Deutſchland und der Schweiz flüchteten. Von Jugend auf fromm geſinnt, mit Andachtsbüchern wie Thomas a Kempis und erbaulichen Traktaten reformierter Theologen, wie Jurieu, vertraut, ſuchte er mit dem „inneren Gebet“ noch unbekannt als Fähnrich in einem großbritanniſch-hannöverſchen Regiment während des ſpaniſchen Erbfolgekriegs in Belgien das apoſtoliſche Gebot des Betens ohne Unterlaß in ſtreng eingehaltenen Gebetsſtunden und durch energiſche Konzentration zur Kontemplation durchzuführen, in einem nie ganz ſiegreichen Kampf mit der Zerſtreuung. Während einer ſchweren Erkrankung wird er an dieſem „Gebetsſtand der Meditation“ irre und will ſich ſchon einem ſittlich-geordneten Weltleben zuwenden, als er durch zwei Freunde, den Lieutenant Cordier und den Feldprediger Baratier (geſt. 1750 als ref. Domprediger in Halle) veranlaßt wird, den Kriegsdienſt zu quittieren und ſich von der Welt völlig zurückzuziehen. Die Freunde machen ihn auch mit den Schriften der Bourignon bekannt. Gemeinſam ziehen ſie 1711 nach Schwarzenau in der Grafſchaft Wittgenſtein-Wittgenſtein, die Zufluchtsſtätte der Separatiſten. Sie führen als Eremiten lebend die härteſte Selbſtkaſteiung durch, das Leben „in evangeliſcher Armut“, mit karger Koſt, die ſich M. einigemal noch durch Wermut verbitterte, ſtrenger Arbeit und möglichſtem Stillſchweigen, damit nichts ſie im Gedanken an Gott ſtöre. M. muß jedoch die Erfahrung machen, daß ſelbſt die mechaniſche Arbeit die Gedanken wieder von Gott ablenkt und die Kontemplation immer wieder durch Reizungen der Eßluſt empfindlich geſtört werde. Bald trat bei ihm und den Freunden ein Rückſchlag in Ausgelaſſenheit und Lachluſt ein. M. übergiebt ſich in großer Seelennot Gott auf Gnade und Ungnade. An den Schriften der Bourignon findet er jetzt keinen Geſchmack mehr und mit Cordier tritt ein Zerwürfnis ein. Die Einſiedler trennen ſich. M. ging allmählich aus dem Zuſtand des „kindlichen Glaubens“ in den des „ſchmackhaften Glaubens“ über. Einer inneren Stimme gehorchend, tritt er zur Prüfung ſeines Gehorſams in eine geiſtliche Ehe mit dem Fräulein Klara Eliſabeth von Callenberg, die gleichfalls in Schwarzenau lebte. Für den Entſchluß war der Glaube an die urſprünglich androgyne Erſchaffung des Menſchen und an die Sündhaftigkeit der Geſchlechtsluſt maßgebend. Die Aufgabe der geiſtlichen Ehe hatte nach älteren Vorgängen in derſelben Gegend ſchon Hochmann (ſ. Bd VIII S. 165, 30 ff.) geſtellt. Das Fräulein war eine Schweſter der durch ihre Beteiligung bei der Buttlariſchen Rotte (ſ. Bd III S. 602) berüchtigten Fräulein von C., hatte ſich jedoch ſelbſt von den Ausſchweifungen ferngehalten. Sie war 13 Jahre älter, als M. Baratier traute das Paar im Jahr 1712 und M. lebte mit ihr, wie er bezeugt, in unverletzter Enthaltung, doch unter ſchweren Anfechtungen. Sie ſetzten zuſammen das entſagungsvolle Leben fort, wobei immer wieder Schwermut und Troſt, geiſtliche Trunkenheit und Trockenheit wechſelten. Ihr Aufenthalt war ein kleines Häuschen bei Gersdorf. Hier lebten ſie ganz zurückgezogen, in größter Ärmlichkeit, kaum die notdürftigſte Nahrung genießend, dabei fortgeſetzt in innerer und äußerer Unruhe, in der Deutung der göttlichen Winke unſicher. So nahm M. einmal den Ruf, als Apoſtel in die Welt zu ziehen, lebhaft auf, aber bald wurde er als Täuſchung abgewieſen und ihm eröffnet, ſeine Bekehrung habe noch nicht angefangen. Mehrmals unternehmen ſie ſeit 1713 Reiſen zu den Verwandten M.s in Genf, in der Abſicht, M.s mit dem Verhalten des Sohnes unzufriedene Mutter zu bekehren. In der Schweiz verkehrten ſie viel mit Erweckten. M. wurde hier mit den Schriften der Frau von Guyon bekannt, deren Gedanken ihn von da an beherrſchen. In der asketiſchen Strenge ließen M. und ſeine geiſtliche Eheſchweſter zeitweiſe etwas nach; er beſchäftigte ſich mehr mit nützlichen Arbeiten, näherte ſich ſeiner Familie und nahm eine Penſion an, die ihm ſein Bruder aus dem väterlichen Erbe gab. In ſeiner inneren Entwickelung ging er aus dem Zuſtand des „ſchmackhaften Glaubens“ in den des „dunklen nackten Glaubens“ ein: alle ſeine bisherigen Bemühungen erſchienen ihm als Selbſtgerechtigkeit, von aller Gewißheit der göttlichen Gnade entblößt, ließ er ſich jetzt führen wie ein Kind ohne Licht und Gewißheit. Jetzt erſt begann nach ſeiner Überzeugung die Erneuerung des „Centrums“, des Seelengrundes durch Gottes Geiſt. Außer in den Schriften der Guyon fand M. auch in anderen älteren Myſtikern, bei Johannes vom Kreuz, der hl. Thereſa a Jeſu, Franz Malaval u. a. Fingerzeige für ſein geiſtliches Leben, das freilich noch jahrelang zu keiner Ruhe und Stetigkeit kam. Wohltätig wirkte die Erlernung der Uhrmacherkunſt, von einem myſtiſchen Freund und Schüler, Gottfried Koch aus Lindau (geſt. 1757), ihm beigebracht.

Dagegen entſtanden ſchwere Kämpfe aus dem Verkehr mit ähnlich geſinnten Frommen. Zwar hatte er ſich von den Inſpirierten, deren Sache er für Täuſchung hielt, ferngehalten. Aber ſeit 1725 nahm er an den Verſammlungen der philadelphiſchen Kreiſe in Berleburg teil, leitete auch ſelbſt ſolche. Im Jahr 1726 wird er von dem Plan ergriffen, nach Penſilvanien auszuwandern, eine Weile verfolgt er ihn eifrig, um ihn ſchließlich als Betrug des Satans zu verwerfen. Einige Jahre ſpäter (1730) beſuchte Graf Zinzendorf Schwarzenau und Berleburg und ſuchte ſich bei ſeinem Plan, die dortigen Separatiſten zu einer herrnhutiſchen Gemeinde zuſammenzufaſſen, der Unterſtützung M.s zu bedienen, wollte ihn auch nach Frankreich ſenden, um die zerſtreuten und unterdrückten Reformierten für ſeine Sache zu gewinnen. Er übte eine Zeitlang auf M. und noch mehr auf ſeine Frau eine ſtarke Anziehungskraft aus, dann aber wurde beiden dieſe Schwärmerei für den Grafen als Untreue und geiſtliche Hurerei vorgerückt, und M. wurde ein entſchiedener Gegner Zinzendorfs, dem er weltliches Streben, Unlauterkeit, Tyrannei u. ſ. w. vorwirft und über den er ſich bitter und ſchonungslos äußerte. Während er in dieſer erregten Zeit in ſeinem geiſtlichen Leben nach ſeiner Vorſtellung den entſcheidenden Fortſchritt macht, indem ihm im „Centrum“ die unausſprechliche Majeſtät Gottes geoffenbart wird und er in den Stand des ununterbrochenen Gebets und der unbeweglichen Einigung des Innerſten mit Gottes Geiſt eintritt, zieht er ſich von den Verſammlungen wieder zurück und nimmt z. T. in Schwarzenau, z. T. in Berleburg ſein einſames Leben wieder auf. Dieſes wurde ſeit dem Jahre 1732 dadurch unterbrochen, daß er mit der Familie von Fleiſchbein in Verbindung trat, auf deren Schloß Hayn bei Berleburg er ſich jahrelang aufhielt. Als geiſtlicher Seelenführer des Herrn von Fleiſchbein gewann er Intereſſe daran, ſeine Erfahrungen andern mitzuteilen, zugleich ein Zeichen dafür, daß ſein myſtiſches Leben jetzt zu einer gewiſſen Ruhe und Stetigkeit gelangt war. So ſchrieb er ſeine Freimütigen und chriſtlichen Diskurſe. Er diktierte ſie 1734 und 35 ohne vorausgehende Meditation in einer ſeligen Kontemplation ſeiner Frau in franzöſiſcher Sprache. Fleiſchbein überſetzte ſie und gab ſie heraus. Andere Schriften folgten, in gleicher Weiſe abgefaßt, darunter die Erklärung der drei erſten Kapitel der Geneſis, in deren 2. Teil M. eine Reihe von Fragen (Auslegung der 7 Donner, Von Sternen, Planeten u. ſ. w., von der Inſpiration, von der Reinigung der verſtorbenen Seelen u. a.) beantwortet. Überall ſind die Einflüſſe der franzöſiſchen Myſtik einerſeits, der Theoſophie Böhmes und G. Arnolds andererſeits deutlich.

Im Jahr 1742 ſtarb Frau von M. M. ſelbſt lebte noch drei Jahre in Schwarzenau, dann an verſchiedenen Orten, in Arolſen, Pyrmont, Altona, bei Wolfenbüttel, in Godelsheim bei Arolſen. Dieſe letzte Periode ſeines Lebens iſt dadurch merkwürdig, daß er in Pyrmont und anderwärts tüchtige, pietiſtiſch gerichtete, evangeliſche Seelſorger (Abt Steinmetz vom Kloſter Bergen, Pfarrer Freſenius zu Frankfurt u. a.) kennen lernte, ſich vom Separatismus entſchieden abwandte, am Gottesdienſt und am Abendmahl teilnahm, und, ohne ſeine myſtiſchen Ideen aufzugeben, die evangeliſche Rechtfertigungslehre ergriff, ſo daß zuletzt das Vertrauen auf das Verdienſt Chriſti ſeine „einzige Retirade“ wurde, er eine Erneuerung der Kirche in der Kirche erhoffte und er „auf gemeine Art nach unſerer Kirche evangeliſcher Lehre durch den Glauben an Jeſum hoffte ſelig zu werden", während er ſich ſelbſt immer mehr von allem Guten entblößt fand. In dieſem Glauben iſt er friedlich am 3. Februar 1753 bei ſeinen Verwandten auf Gut Ambleben bei Wolfenbüttel geſtorben. **Hegler.**

Marſilius von Padua, ſtarb zwiſchen 1336 und 1343. — Sein Hauptwerk: Defensor pacis iſt handſchriftlich ſelten; doch erwähnt S. Riezler (ſ. u.) Hdſchr. in Wien (Haus-, Hof- und Staatsarchiv und Hofbibliothek), Rom (Vaticana, cod. 3974), Oxford (Collegium magnum), Turin (Kgl. Privatbibliothek). — Ausgaben: 1522 (Baſel, doch ohne Angabe des Druckortes; folio); 1592 (editio castigatior et auctior 1599, Francofurti. Ex bibliopolio Comeliniano; cum notis Francisci Gomari Brugensis, 8°); 1612 (1613, 1692. Francofurti; cura Danielis Pattersonii Dantiscani, 8°). Der bekannteſte Abdruck in M. Goldaſts Monarchia II, 154—312. — Litteratur: Gieſeler, Kirchengeſchichte II, 3 (1829, II. Aufl. 1849); Neander, Kirchengeſchichte (Bd VI, herausgegeben von K. F. Th. Schneider, 1852); Laurent, L'église et l'état (Brüſſel 1860—63); Franck, Réformateurs et publicistes (1864); Meyer, Étude sur Marsile de Padoue (1870); Höfler, Die avignoneſiſchen Päpſte (Wien 1871); Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche (ZKR VIII, 121 ff.); derſ., Die Grenzen zwiſchen Staat und Kirche (Tübingen 1872); Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeſchichte der Reformation (Leipzig 1873; III. Aufl. 1884); derſ., PRE II. Aufl. Bd IX (1881); Riezler, Die litterariſchen Widerſacher der Päpſte zur Zeit Ludwigs des Baiers (Leipzig 1874); derſ., Marſilius v. P. (AdB 1884); C. Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römiſchen Kurie (2 Bde, Tübingen 1879 u. 80); Preger, Der kirchenpolitiſche Kampf unter Ludwig dem Baier (München 1877); Chrouſt, Beiträge zur Geſchichte Ludwigs des Bayern (I. Teil: Die Romfahrt, Gotha 1887); Friedensburg, Quellen zur Geſchichte Ludwigs des Bayern (2 Teile, Leipzig 1883—87); Vatikaniſche Akten zur deutſchen Geſchichte in der Zeit Kaiſer Ludwig des Bayern (Innsbruck 1891).

„In den zîten (Ludwigs des Bayern) wart daz buch gemaht, daz dô heizzet ‚defensor pacis'. Daz bewîset mit redelichen sprüchen der heiligen geschrift, daz ein bôbest under eime keiser sol sîn un daz er kein werltlich herschaft sol hân. Ez bewîset ouch des bobestes un der cardinal grit un ire hofart un ire simonie, die sü gewônlich tribent und sich dez beschonent mit falschen Glosen." So berichtet der jenen Zeiten naheſtehende Straßburger Chroniſt und Kanonikus Fritſche Cloſener († 1384). Um den Autor des „Defensor pacis", Marſilius von Padua, handelt es ſich hier: neben Wilhelm von Ockam den bedeutendſten der gelehrten Publiziſten, die Ludwig dem Bayer in ſeinen Kämpfen mit der römiſchen Kurie hilfreich beiſtanden, und der in neuerer Zeit erſt ſeine volle, verdiente Würdigung gefunden hat.

Albertinus Muſſatus, Freund und Landsmann des Paduaners oder, wie Marſilius ſich ſelbſt nennt, Antenoriden, bezeichnet dieſen als Marsilius de Raimundinis, civis Paduanus, philosophiae gnarus et ore disertus (im Ludov. Bavarus); gegen dieſe Angabe muß der Name „de Mainardinis" (und ähnlich), den ihm kirchliche Akten und andere Nachrichten ſeiner Zeit beilegen, offenbar zurückſtehen. Marſiglios Vater nennt Muſſato Matthäus. Aus einer erhaltenen, allerdings halb ſcherzhaften, poetiſchen Epiſtel desſelben Freundes erfahren wir das Einzige, wenige und dunkle, über Marſiglios Jugend. Als jüngerer Freund Muſſatos (1261—1330) wird er kaum lange nach 1270 geboren ſein. Dem begabten Jünglinge, der zwiſchen den Laufbahnen des Rechtskundigen und des Arztes ſchwankte, riet jener zum Studium der Medizin, weil er wußte, daß er nach Reichtum und gutem Leben verlangte. Inzwiſchen ſcheint Marſiglio bald dennoch es mit dem Herrendienſte bei den Dynaſtenhäuſern della Scala in Verona und Visconti in Mailand verſucht, aber wenig Glück darin gemacht zu haben. Gegen den päpſtlichen Dienſt nach Albertino ſchon damals eingenommen, dachte er zur Kriegsfahne überzugehen. Aber er muß doch den gelehrten Studien treu geblieben oder bald wieder zugetreten ſein; denn 1312 finden wir ihn als Magiſter, Prieſter und zeitweiligen Rektor am Studium zu Paris. Daß er vorher in Orléans ſtudiert oder gelehrt habe, beweiſt die von manchen dahin gedeutete Stelle des Defensor pacis (ſ. u.) nicht. Was Marſilius in Paris getrieben und geleſen, iſt nur aus ſeiner ſpäteren Lebensrichtung zu vermuten; wohl neben Philoſophiſchem Theologiſches und Mediziniſches. Wenigſtens übte er nach gerichtlicher Ausſage eines früheren Schülers die Heilkunde gelegentlich praktiſch und war ſpäter in Deutſchland kaiſerlicher Leibarzt. Wahrſcheinlich führte ihn die Gemeinſamkeit des Wirkens ſchon in Paris dem berühmten nominaliſtiſchen Scholaſtiker Wilhelm von Ockam näher, der vielleicht ſein Lehrer war, ſicher dem Amtsgenoſſen Jean de Jandun (Johannes Jandunus; Jandunum in der Champagne). Alle drei traten in dem unter dem Papſte Johannes XXII. (1316—34), beſonders ſeit 1322, in leidenſchaftlicher Schärfe erwachten Streite des Franziskanerordens über die Armut Chriſti und der Apoſtel entſchieden gegen den Papſt auf die Seite der ſtrengen Obſervanz. Blieben Marſilius, der ſelbſt dem Orden nicht angehörte, und Jandun vor der Haft bewahrt, der 1324(—28) Ockam mit Michael de Ceſena und Bonagratia von Bergamo verfiel, ſo war doch offenbar auch ihre Freiheit bedroht, und ſie ſchauten auf Kaiſer Ludwig IV., den Bayer, der um dieſelbe Zeit in heftigen Streit mit dem Papſte geriet, als auf den, der ihnen und ihrer Sache allein wirkſamen Schutz gewähren zu können ſchien. (Vgl. über den Streit ſelbſt den Artikel Franz von Aſſiſi Bd VI S. 212. 213.) Marſilius und Johannes arbeiteten dann binnen zweier Monate in Paris ein größeres wiſſenſchaftliches Werk — den Defensor pacis — über die brennenden Fragen der Zeit aus und flohen mit dieſem nach Deutſchland zum Kaiſer. Janduns Beteiligung an der Arbeit iſt glaubhaft bezeugt; doch redet in dem Werke ſelbſt ſtets nur ein Verfaſſer als ſolcher, und dieſer iſt nach eigener Angabe und einſtimmiger Ueberlieferung Marſilius. Es wird erzählt, daß die beiden Flüchtlinge den Kaiſer in Nürnberg erreichten. Dies muß zwiſchen Sommer 1324 und 1326 geſchehen ſein, und die Datierung der Schrift vom 24. Juni 1324 in einem Wiener Kodex ſtimmt durchaus mit den inneren Kriterien. Ludwig nahm ſie, angeblich trotz einiger Bedenken ſeiner deutſchen Ratgeber und eigenes Erſtaunens über ihre Kühnheit, in ſein Gefolge auf, Marſilius zugleich als ärztlichen Berater. Nach Ludwigs ſpäterer Erklärung, die glaubhaft klingt, meinte er ihnen als tüchtigen Gelehrten, von denen er ſich Beiſtand in der Verfechtung ſeiner guten Sache verſprach, Schutz zu ſchulden, ohne damit für ihr ganzes theologiſches Syſtem mit deſſen über ſeinen geiſtigen Horizont hinausgehenden Subtilitäten eintreten zu wollen. Erſt 1328 ſtießen dann auch die drei obengenannten Franziskaner nach ihrer Flucht aus der päpſtlichen Gefangenſchaft in Piſa zu ihm und verſtärkten den Einfluß jener in den Hauptpunkten mit ihnen einigen Ratgeber. Der Kaiſer ſtand damals inmitten ſeines für kurze Zeit ſiegreichen Römerzuges, der zugleich den Höhepunkt des Einfluſſes von Marſilius und Johannes Jandunus bezeichnete. Es iſt unverkennbar, daß der Rat, namentlich des Marſilius, bei Aufſtellung des Franziskaners Petrus von Corbara als kaiſerlichen Gegenpapſtes Nikolaus V. und Organiſation ſeiner Kurie den Kaiſer weſentlich beeinflußte. Johannes Jandunus, am 1. Mai 1328 vom Kaiſer zum Biſchofe von Ferrara ernannt, ſtarb bald nachher in Todi auf dem Wege nach ſeinem Biſchofſitze. Marſilius wurde vom Kaiſer zum päpſtlichen Vikar für Rom ernannt. Nach Ausſage der Gegner ſoll er als ſolcher hart gegen die Anhänger Johanns XXII., die der Aufhebung des Interdiktes ſich nicht fügten, vorgegangen ſein. Ob er auch zum Erzbiſchofe von Mailand ernannt worden, muß dahingeſtellt bleiben; fungiert ſcheint er als ſolcher nicht zu haben. Von Avignon war bereits 1327 gegen beide Freunde als Ketzer der Bann verhängt (Bullen vom 9. April und 23. Oktober). Mit dem kläglichen Scheitern der kaiſerlichen Romfahrt endet die Zeit des maßgebenden Einfluſſes für Marſilius. Er blieb bei dem Kaiſer in München, beſonders wohl als Leibarzt thätig. Ludwig erklärt bei ſeinen demütigen und unwürdigen Verſuchen, den zuvor von ihm abgeſetzten Papſt Johann zu verſöhnen, ſeit 1331 wiederholt, auch die „Parfuoßen und Marſilium“ (die alſo unterſchieden werden) zur Unterwerfung unter den Stuhl anhalten, wenigſtens zur ordentlichen Verantwortung ſtellen und im Falle dauerndes Ungehorſames nicht weiter ſchützen zu wollen. Zum Glücke für ſie nahmen weder Johann noch deſſen Nachfolger Benedikt XII. (1334 bis 1342) und Clemens VI. (1342—52) des Kaiſers Anerbieten an. In dem vorübergehenden Ermannen des Kaiſers und der deutſchen Reichsſtände (Kurverein zu Renſe 1338 und Reichstag zu Frankfurt) kann man irgend unmittelbaren Einfluß Marſiglios und ſeines Defensor pacis nicht erkennen. Es iſt überdies zweifelhaft, ob er dieſe Wendung der Dinge noch erlebte. Als lebend genannt wird er noch in Ludwigs Schreiben an Benedikt XII. vom 28. Oktober 1336. Clemens VI. dagegen ſagt in ſeiner Rede vom 10. April 1343 vom Kaiſer: Marsilium de Padua et Johannem de Janduno secum traxit usque ad mortem eorum. Beide Verſtorbene werden dabei nochmals als verdammte Erzketzer gebrandmarkt. Freilich muß Marſilius noch 1342 gelebt haben, wenn er wirklich den von Goldaſt (Monarchia II, 1286 — nicht wie irrig gedruckt: 1386 ff.) — und vor ihm (1598) von Freher mitgeteilten „Tractatus consultationis super divortio matrimonii inter Johannem et Margaretam“, übrigens dem Wortlaute nach eine rechtfertigende Erklärung des Kaiſers über die am Schluſſe ausgeſprochene Scheidung der Margareta Maultaſch von ihrem erſten Gatten, verfaßt hat. Allein gewichtige Gründe ſprechen dagegen; vor allem, daß Ludwig die Ehe in Wahrheit nicht geſchieden, ſondern als unvollzogen für nicht beſtehend erklärt hat. Die Annahme, daß hier ein von anderer Baſis ausgehender, nicht genehmigter Entwurf vorliege, iſt nicht unmöglich, aber gegen über der ſchwachen und ſpäten Bezeugung kaum wahrſcheinlich. Die Echtheit einer dritten Schrift des Marſilius, die Goldaſt (Monarchia II, 147—153) unter deſſen Namen bringt und die ſich auch ſelbſt als Werk des Paduaners giebt: De translatione imperii — kann zwar nicht mit ebenſoviel Grund bezweifelt werden. Allein ſie iſt und will nur ſein eine kritiſche Überarbeitung der gleichnamigen Schrift des Landulphus de Columna (Colonna). Sie iſt an ſich unbedeutend und kann zeitlich nur als dem Defensor pacis nachfolgend, ſonſt nicht näher beſtimmt werden. Es erübrigt daher nur noch, dieſe Schrift Marſiglios, auf der allein ſein litterariſcher Ruhm beruht, etwas näher anzuſehen.

Papſt Clemens VI. bezeugt in der bereits angeführten Rede vom 10. April 1343, er habe nie ein ſchlimmeres Ketzerbuch geleſen als den Defensor des Marſilius. Matthias Flacius im Catalogus testium urteilt, es gebe in der älteren, d. i. vorreformatoriſchen, Litteratur keine trefflichere und überhaupt keine ſo zugleich gründliche und gelehrte, freimütige und fromme Schrift wider den Papſt wie dieſe. Damit iſt der allgemeine Standpunkt des Buches genugſam angedeutet. Marſilius ſteht — wie kann es anders ſein! — mit einem Fuße noch tief in der Scholaſtik. Seine ganze ſchwerfällig dialektiſche Art beweiſt es. Bezeichnend für dieſe Art iſt gleich der Aufbau des Buches, das er (I, 1) in drei Dictamina gliedert, deren erſtes (19 Kapitel) aus guten, der geſunden Vernunft einleuchtenden Gründen ſein Thema (Intentum) erweiſen, deren zweites (30 Kapitel) das Erwieſene durch anerkannte, unwiderſprechliche Zeugniſſe der hl. Schrift und Kirchenlehre bekräftigen ſoll, während das dritte den Ertrag der beiden erſten zu Gunſten der auf die Praxis angewieſenen Bürger, herrſchenden und unterthanen, in kurze Leitſätze (42 Conclusiones) zuſammenfaßt. Dem Inhalte nach kann man für moderne Leſer verſtändlicher ſagen, daß Buch I, von Ariſtoteles ausgehend, vorzugsweiſe die ſtaatsrechtliche, Buch II die kirchenpolitiſche Theorie des Verfaſſers entwickelt. Im eigenen Denken und Urteilen beweiſt dieſer ſich dann aber ſo frei, ſo ſcharfblickend und kühn, daß er wie ein Wunder in ſeiner Zeit erſcheint und über ſeine Vorgänger weit emporragt. Als ſolche kann man beſonders Dante in der „Monarchia“, den Verfaſſer der „Quaestio de potestate papae“ (Petrus de Boſco?), den der „Disputatio inter militem et clericum super potestate praelatis ecclesie atque principibus terrarum commissa“ und Johannes Pariſius (Quidort) im „Tractatus de potestate regia et papali“ nennen. Die früher vor allem in dieſer Reihe mitgezählte „Quaestio in utramque partem disputata de potestate regia et pontificali“ (Goldaſt, De Monarchia II, 95 ff.) muß ausſcheiden, ſeitdem Riezler ſie nicht nur unwiderleglich dem Ägidius Colonna abgeſprochen, ſondern auch überzeugend als abhängig von Dante und Marſilius einer jüngeren Zeit (1364—80) zugewieſen hat. Vieles Einzelne hat Marſilius mit jenen Vorgängern gemein; aber er weicht nicht nur durch eine ganz andere Würdigung des Kaiſertumes von den franzöſiſchen Anwälten Philipps IV. gegen Bonifaz VIII., ſondern von allen in ſeiner eigenen, poſitiven Grundanſicht ab. Im Staatsrechte ſtellt er geradezu die Souveränität des Volkes als Quelle aller Gewalten auf: III, 6 Legislatorem humanum solam civium universitatem esse aut valentiorem illius partem (d. i. die Majorität). Daß er ſich von dieſer theoretiſchen Baſis bis zur praktiſchen Empfehlung der Wahlmonarchie durchwindet, iſt aus ſeiner Stellung in den Fragen der Zeit verſtändlich, freilich auch ein Beweis ſeiner zeitlichen Befangenheit. In geiſtlichen Dingen gilt ihm nur das neue Geſetz (NT), nicht das alte als verbindlich. Dieſe Verbindlichkeit iſt unbedingt — Diſpenſationen läßt er nicht zu —, aber nicht zwingend, ſondern nur innerlich: III, 3. Ad observanda praecepta divinae legis poena vel supplicio temporali — nemo Evangelica scriptura compelli praecipitur. Die Kirche hat überhaupt keine Zwangs- und Strafgewalt. Ihre Vertreter dürfen ſtrafen, d. i. aber nur lehren, warnen, tadeln. Sie ſollen den Sündern als Ärzte entgegentreten (die der Arzt Marſilius gern zum Vergleiche nimmt), nicht als Richter. Aus dem NT weiß Marſilius, daß Kirche (Ecclesia) urſprünglich und weſentlich nichts anderes iſt als Gemeinde der an Chriſtum Gläubigen (II, 2: universitas fidelium credentium et invocantium nomen Christi). Ordnung und Lehramt ſollten freilich nach des Stifters Willen in dieſer Gemeinde ſein; zuerſt die Apoſtel, dann die Biſchöfe oder Presbyter. Denn nach NT und Hieronymus erklärt er beide Namen für urſprünglich gleichbedeutend. Erſt nachher jedoch: „ad scandalum et schisma evitandum elegerunt sacerdotes unum ex ipsis, qui alios dirigeret et ordinaret. — — Hic electus — ex posteriorum consuetudine retinuit sibi nomen Episcopi, quasi superintendentis. — Verum jam dicta electio seu institutio per hominem — nihil amplioris meriti essentialis seu sacerdotalis auctoritatis tribuit“ (II, 15). Demnach überragt kein Biſchof den anderen nach göttlichem Rechte an

Rang (II, 16), wie denn auch Petrus unter den Apoſteln nach dem NT einen höheren Rang weder bekleidet noch beanſprucht hat. Ob Petrus überhaupt nach Rom gekommen und dort Biſchof geweſen, iſt aus der Schrift nicht zu beweiſen. Wenn aber, ſo war Paulus vor ihm dort. „Non praevenit Paulum, sed potius e converso.“ Über die dieſer Anſicht entgegenſtehenden üblichen Schriftbeweiſe der mittelaltrigen Theologie urteilt er unbefangen und freimütig, wie keiner vor und lange nach ihm. Der römiſche Primat hat ſich erſt ſeit der von Marſilius nicht geleugneten, aber nach ihm längſt durch den Fortgang der Ereigniſſe antiquierten Schenkung Konſtantins und durch die begünſtigenden Umſtände während der Vakanz des Kaiſertumes herausgebildet. Wenn andere Kirchen auf die Übereinſtimmung mit der römiſchen Wert legten, ſo war das nicht anders, als wenn die kleinere Rechtsſchule zu Orléans ſich einmal Rats erholte bei dem Studium generale zu Paris (ſ. o.). Daß der Papſt herkömmlich den Kaiſer krönt, giebt ihm über dieſen, den die Kurfürſten als Vertreter des Volkes zu wählen haben, nicht mehr Recht als die althergebrachte Salbung der Könige von Frankreich dem Erzbiſchofe von Reims dieſen gegenüber. Heftig bekämpft Marſilius den Anſpruch des Papſtes und der Hierarchie ſeiner Zeit, die Kirche mit ihrem geſamten Beſitze und ihrem ganzen Perſonale dem weltlichen Gerichte und der ſtaatlichen Beſteuerung zu entziehen. Nach Vorbild und Willen ihres Stifters ſoll die Kirche überhaupt nur beſitzen, was zur Ausübung ihrer geiſtlichen Funktionen unerläßlich iſt. Zeitlichen Beſitz und natürliche, bürgerliche Funktionen der Geiſtlichen geiſtlich zu nennen, gilt ihm geradezu als widerſinnig. Er behauptet daher: (III, 27) „ecclesiasticis temporalibus, expleta sacerdotum et aliorum Evangelii ministrorum et horum, quae ad cultum divinum pertinent, ac impotentum pauperum necessitate, licite ac secundum legem divinam pro communibus seu publicis utilitatibus aut defensionibus uti posse legislatorem humanum totaliter et in parte“. Selbſt in die äußere kirchliche Ordnung darf nach ihm der „Legislator fidelis aut ejus auctoritate principans“ tief eingreifen, namentlich (III, 40): „compellere tam Episcopos quam reliquos evangelicos ministros, quibus de sufficientia victus et tegumenti provisum est, ad divina officia celebranda et sacramenta ecclesiastica administranda“. Für Geſundung der vielfach durch Schuld der unwiſſenden Geiſtlichkeit und der anmaßenden Päpſte verworrenen kirchlichen Lage erwartet er das Beſte von General- und Partialkonzilen (III, 33), deren Berufung aus Biſchöfen, Prieſtern und gläubigen Laien er der weltlichen Macht (potestas coactiva) vorbehält. Dieſe Proben der Denkweiſe des merkwürdigen Mannes müſſen hier genügen. Es iſt verſtändlich, wenn im XVI. Jahrhunderte einſeitige Gegner der Reformation, wie Albertus Pighius (Assertio ecclesiasticae hierarchiae, Colon. 1538), vermuteten, daß Luther von Marſilius gelernt hätte. Allein tiefere Betrachtung zeigt doch, daß — abgeſehen von dem Fehlen jeder Spur unmittelbares Einfluſſes — bei allem Zuſammentreffen in vielen Konſequenzen beide von verſchiedenen Prämiſſen ausgingen und von ſehr verſchiedenen Grundmotiven getrieben wurden. Schießt auch Pighius über das Ziel, indem er von Marſilius ſagt: „Fuit homo Aristotelicus magis quam Christianus“, ſo liegt doch Wahres in dieſen Worten. Der kritiſche Verſtand überwiegt bei ihm ebenſoſehr, wie bei Luther das fromme Gemüt. Aber das macht ihn nicht minder achtenswert und nicht minder beachtenswert für eine Zeit wie die unſere, die es zu voller Klarheit über das Verhältnis von Kirche und Staat in weiten Kreiſen noch immer nicht gebracht hat.

Sander.

Martene, Edmund, geſt. 1739. — Quellen und Litteratur: Taſſin, Hist. littér. de la congrég. de S. Maur. . . ., Bruxelles 1770, S. 542—571 (hier am Schluß S. 570 f. auch die beiden Nekrologe erwähnt), Jöcher, Gelehrtenlexikon III, Leipzig 1751, S. 218 f. und die Fortſetzung durch Heinr. Wilh. Rotermund IV, Bremen 1813, S. 810—814 (hier eine überſichtliche Aufzählung der Schriften Martenes) Charles de Lama, Bibliothèque des écrivains de la congrégation de St. Maur, Munich et Paris 1882, S. 145—147, Nr. 439—450 incl. (auch hier ein Katalog ſämtlicher Werke unſeres Mauriners), Karl Schorn, Eiflia sacra II, Bonn 1888, S. 80—82. 148 ff. 340 nebſt Anm. 1 daſ. (über Martenes und Durands Beſuch in den Benediktiner-Abteien Stablo-Malmedy und Prüm zum Zweck von Vorſtudien für die „Voyage littér.“). Da der Briefwechſel des großen Mauriners leider noch nicht ediert iſt, verdient folgende Notiz der „Bibliographie des Benedictins de la congrégation de France par les pères de la même congrég.“ Solêmes 1889, S. 149, Nr. 621: „Deux lettres inédites de Dom Edmond Martène. Revue historique et archéologique“ t. VIII, p. 172—180 1880 (leider iſt mir dieſe Zeitſchrift unzugänglich) um ſo größere Beachtung.

Edmund Martene wurde geboren am 22. Dezember 1654 zu St. Jean de Lône, einer kleinen Stadt in der Diöceſe Dijon. Seine Eltern waren rechtliche Leute und beim Parlament der Bourgogne bedienſtet. Gleich nach Vollendung ſeiner Studien, kaum 18jährig, legte er am 8. September 1672 die Mönchsgelübde in der Abtei des hl. Remigius zu Reims ab. Bald nachher wurde er durch die Lektüre der Schrift des Polyhiſtors Johannes Trithemius über die ſieben erſten Kapitel der Benediktinerregel angeregt, ſelbſt hierüber zu ſchreiben. Hierzu vertiefte er ſich mit brennendem Eifer in die Werke der älteren Asketen. Die Oberen der Kongregation des hl. Maurus, zu welcher ſein Kloſter gehörte, beſtimmten jetzt den beleſenen Mönch, zu St. Germain des Pres, dem Mittelpunkt der Kongregation, an der Ausgabe der Kirchenväter mitzuarbeiten. Hier wurden die gefeierten Mauriner D'Achery und Mabillon ſeine hochgeſchätzten Lehrer und bald innige Freunde. — Auf der Grundlage neuentdeckter Handſchriften der regula s. Benedicti veröffentlichte Martene ſein Erſtlingsbuch: „Commentarius in regulam s. ... Benedicti litteralis, moralis, historicus ... Paris. 1690. 4°; 2. édit. Paris. 1695. Faſt gleichzeitig ließ er, ermutigt durch Mabillon, erſcheinen: „De antiquis monachorum ritibus. Lugduni 1690. 2 vol. 4°, eine Fundgrube mönchiſcher Archäologie. In der Folgezeit weilte unſer Mauriner im Kloſter Marmoutier und wurde von Claude Martin asketiſch beeinflußt. Gleich nach dem Tode dieſes ſeines enthuſiaſtiſch verehrten Lehrers ſetzte er ihm einen Denkſtein in dem Buche „La vie du vénérable Dom Claude Martin. Paris 1697, 8°. Aber ſeine Vorgeſetzten hielten die überſchwengliche Verherrlichung myſtiſcher Askeſe im Zeitalter eines Ludwig XIV. für unangebracht und verweigerten daher das „Imprimatur“. Als nun die Familie Martin ſelbſt dennoch das Buch drucken ließ, mutmaßte der General-Superior Boiſtard, freilich mit Unrecht, der Verfaſſer habe da die Hände im Spiel, und bezichtigte ihn des Ungehorſams. Jetzt bat Martene demütig ſelbſt um eine Strafe. Aber der geſtrenge Vorgeſetzte hielt eine einfache Disziplinierung für ungenügend und verwies unſeren Asketen nach dem Kloſter Landevenec im äußerſten Weſten der Bretagne. Indes beſchied man ſich alsbald, ihn nach Evron in der Provinz Maine zu ſchicken, wo er jeder geiſtigen Anregung entraten mußte. Die Martin-Biographie ſelbſt wurde von Boiſtard unterdrückt; allen ihm unterſtellten Klöſtern wurde der Ankauf unterſagt. Das Exil des gelehrten Ordensmannes dauerte übrigens nicht allzu lange. Denn gar bald ließ man ihn nach Rouen in das Kloſter St. Ouen überſiedeln mit der Aufgabe, den Dom de Sainte Marthe bei der Herausgabe der Werke Gregors des Großen zu unterſtützen. Nachdem er hier 1698 einen Wiederabdruck des Martin-Panegyricus beſorgt, erſchien aus ſeiner Feder zunächſt ein außerordentlich verdienſtliches Werk, eine großartige Ergänzung ſeines Buches „De antiquis monachorum ritibus“ unter dem faſt gleichlautenden Titel: „De antiquis ecclesiae ritibus“, Rotomagi 1700. 1702, 3 vol. 4° und der dazu gehörende „Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis officiis ... Lugd. 1706, 4°. Etwas früher veröffentlichte der Unermüdliche als willkommene Ergänzung von D'Acherys spicilegium „Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum, ad res ecclesiasticas, monasticas et politicas illustrandas collectio nova“, Rouen 1700. 4°. Später (1708) erhielt der gelehrte Mauriner den ehrenvollen Auftrag der Mitarbeit an der „Gallia christiana“. Zur Bewältigung dieſer Rieſenarbeit bereiſte er im Verein mit ſeinem vertrauten und kongenialen Ordensbruder Urſin Durand ſechs Jahre lang (1709 bis 1715) faſt ganz Frankreich, zumal das mittlere und ſüdliche, überall von den archivaliſchen Beſtänden Kenntnis nehmend. Als Frucht dieſer aufreibenden Thätigkeit erſchien der „Thesaurus novus anecdotorum“. Paris 1717, 5 vol. fol. Die Vorſtudien zu der gleichzeitig erſchienenen berühmten „Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins“ ..., Paris 1717. 4° hatte beide Freunde auch in die deutſchen bezw. belgiſchen Benediktiner-Abteien Corvey, Stablo-Malmedy und Prüm geführt. Als weiteres glänzendes Ergebnis der vereinigten Thätigkeit beider Mauriner erſchien „Veterum scriptorum et monumentorum ... amplissima collectio, Paris 1724—33, 9 vol. fol. Zum großen Schmerz Martenes mußte Durand, ſein Seelen- und Wahlverwandter, mit dem er 25 Jahre lang zu ernſtem litterariſchen Schaffen treu verbunden geweſen, 1734 wegen Mißbilligung der Bulle „Unigenitus“ des Papſtes Clemens XI. von 1713 mit ihrer unbedingten Verdammung des Janſenismus das Kloſter St. Germain des Pres, das ihm eine liebe zweite Heimat geworden, räumen. Nach ſo grauſamer Trennung vom alten Freund veröffentlichte der Vereinſamte zunächſt die zweite Ausgabe des Buches „De antiquis ecclesiae ritibus libri“. Antverpiae 1636. 1638. 4 vol. fol. Seine letzte gedruckte Schrift war „tomus VI der annales ordinis s. Benedicti“, Lutetiae... 1739. Martenes „Histoire de la congregation de S. Maur ..., continuée depuis

1739 jusqu'en 1747 par D. Forlet., 3 vol. in folio minori, ſowie ſeine „Vie des Saints“ blieben ungedruckt; das Manuſkript der erſten Arbeit gehört zu den Beſtänden der Kloſterbibliothek von St. Germain des Pres. Die gewöhnliche Angabe, unſer Mauriner habe 1723 auch die zweite Ausgabe von D'Acherys spicilegium beſorgt, iſt ungenau; dieſe zweite Edition rührt von de la Barre her, wohl aber hat er den Herausgeber weſentlich mit ſeiner reichen Erfahrung unterſtützt; jedenfalls iſt das gewöhnliche Citat D'Achery-Martene, Spicileg. unzuläſſig.

Endlich machte ein Schlagfluß der Thätigkeit des unermüdlichen 85 jährigen Greiſes am 20. Juni 1739 in ſeinem klöſterlichen Heim St. Germain ein jähes Ende. Mit ihm ſank einer der bedeutendſten Mauriner in die Gruft, hervorragend ſowohl als Gelehrter, als ſolcher unzweifelhaft ebenbürtig einem Mabillon, Du Cange, D'Achery, Ruinart und Bouquet, denn als Asket, der ſogar auf ſeinen weiten anſtrengenden Reiſen den Wein ſtets verſchmähte, dabei ein liebenswürdiger beſcheidener Menſch. Die Zeitſchrift, „Le Pour et le Contre“ und der Verfaſſer des großen „Dictionnaire historique“ haben ihm würdige ehrende Nekrologe gewidmet; ich rücke von dem letzten hier den Schluß ein: „Il [Martene] était aimé et estimé des gens de lettres, qui n'admiraient pas moins en lui la simplicité des moeurs que la vaste étendue de ses connaissances.“ **(Albrecht Vogel †) Franz Görres.**

Martenſen, Hans Laſſen, däniſcher Profeſſor und Biſchof, geſt. 1884. — Selbſtbiographie, verdeutſcht: Aus meinem Leben, 1—3, 1883—84; Julius Martenſen giebt eine chronologiſche Ueberſicht über M.s ganze litterariſche Produktion in „Mindre Skrifter og Taler af Biskop M.“, Kjóbenhavn 1885; V. Nanneſtad, H. L. Martenſen, Kjóbenhavn 1897.

Martenſen ward den 19. Auguſt 1808 in Flensburg geboren, wo ſein Vater, von Geburt ein Nordſchleswiger, ſich verheiratet und als Schiffer niedergelaſſen hatte. Wenige Jahre nach der Geburt des Sohnes begann der Vater, der ein ſeltener Mann in ſeinem Stande war, Bücher über die Seefahrts- und Handelsfächer zu verfaſſen, und weil er ſie in ſeiner däniſchen Mutterſprache ſchrieb, wurde er veranlaßt, 1817 nach Kopenhagen zu ziehen. 1827 machte Martenſen ſein Abiturientenexamen an der Metropolitanſchule und 1832 ſein theologiſches Examen an der Univerſität. Schon damals hatte es ſich gezeigt, welche hervorragenden Anlagen der junge Mann beſaß; 1834—36 verbrachte er im Auslande, in Deutſchland und Paris, behufs ſeiner ferneren wiſſenſchaftlichen Bildung. Auf dieſer Reiſe trat er in Verbindung mit Denkern wie Marheineke, Steffens, Daub, Schelling und Baader. Mit dem ſpäter ſo unglücklichen Dichter Lenau ſchloß er in Wien eine innige Freundſchaft; ſeine Erſtlingsſchrift war eine Abhandlung über deſſen „Fauſt“ (1836). Nach ſeiner Rückkehr verfaßte er eine Diſſertation für den Licentiatgrad, die er im Sommer 1837 verteidigte, trat dann als theologiſcher Privatdocent an der Univerſität auf, wurde 1838 zum Lektor und 1840 zum Profeſſor ernannt. Sein Fach war die ſyſtematiſche Theologie: er trug Dogmatik, Ethik, Symbolik und die Geſchichte der neueren Philoſophie vor, beiläufig auch Auslegung einzelner neuteſtamentlicher Schriften. Als Docent übte er einen mächtig eingreifenden Einfluß aus: ſein Vortrag, ſowohl tief als ſcharf, gemütvoll und klar, immer geiſtvoll und feſſelnd, weckte nachhaltige Begeiſterung, die nicht nur die ſtudierende Jugend an ihn feſſelte, ſondern auch ältere Männer von hoher Bildung um ſeinen Lehrſtuhl verſammelte. 1840 erhielt er von Kiel den theologiſchen Doktorgrad. 1845 wurde ihm neben ſeiner Profeſſur die Stelle eines Hofpredigers übertragen. Da der Biſchof von Seeland, J. P. Mynſter, im Januar 1854 ſtarb, wurde Martenſen zu ſeinem Nachfolger ernannt, nachdem der König und ſein Miniſterium lange zwiſchen ihm und ſeinem älteren Kollegen, dem als Theologen und als nationalliberalen Politiker hoch angeſehenen Profeſſor H. N. Clauſen, geſchwankt hatten. Als Biſchof hielt er ſich an das Wort: „mit der einen Hand thaten ſie die Arbeit, mit der anderen hielten ſie die Waffen“; während er den Pflichten ſeines Amtes oblag, ſandte er in der Form von Gelegenheitsſchriften ſeine leitenden Worte über die kirchlichen Fragen der Zeit aus. Sein Anſehen wuchs von Jahr zu Jahr; es herrſchten verſchiedene Meinungen darüber, inwieweit ſein konſervativer Standpunkt in allen einzelnen Fällen der richtige ſei; aber alle ſtimmten überein in der großen Ehrerbietung vor der überlegenen Perſönlichkeit und in der Anerkennung, daß das höchſte geiſtliche Amt des Landes von einem Manne bekleidet wurde, der ſowohl den Willen als die Macht hatte, die Kirche nach außen zu verteidigen und nach innen aufzubauen. Er bekleidete das biſchöfliche Amt 30 Jahre lang. Erſt in den letzten $1^1/_2$ Jahren merkte er die Abnahme ſeiner Kräfte; in dieſem Gefühle begehrte er ſeine Entlaſſung, und wenige Tage nach der Bewilligung derſelben entſchlief er, den 3. Februar 1884.

Um ein Bild von der Bedeutung Martenſens zu entwerfen, betrachten wir: 1. ſeine theologiſche Individualität, wie dieſelbe in ſeinen Hauptſchriften zum Ausdrucke gekommen iſt, 2. ſeine gelegentliche Teilnahme an wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Verhandlungen, 3. ſeine Thätigkeit als praktiſcher Geiſtlicher.

1. M. berichtet in ſeiner Selbſtbiographie (I, 27, deutſche Überſ.), daß er ſchon in ſeiner Schulzeit beim Leſen einer Schrift von Steffens „eine Ahnung davon bekam, daß es eine Welt- und Lebensanſchauung geben müſſe, in welcher alles, was im Bereiche des Daſeins Bedeutung hat: Natur und Geiſt, Natur und Geſchichte, Poeſie, Kunſt, Philoſophie ſich harmoniſch zuſammenfaßt zu einem Tempel des Geiſtes, in welchem das Chriſtentum den alles beherrſchenden, alles erklärenden Mittelpunkt bildet.“ Dieſe Ahnung iſt der Durchbruch ſeiner geiſtigen Individualität. Denn wirklich iſt und bleibt es die typiſche Eigentümlichkeit ſeiner Theologie, wenn ſie in der größten Allgemeinheit ausgedrückt werden ſoll, daß er unerſchütterlich an Jeſus Chriſtus feſthält als dem Mittelpunkt all ſeines Denkens, und dabei ſtets den weiteſten allumfaſſenden Geſichtskreis beherrſcht und zeigt, wie alle Sphären des Daſeins erſt in Chriſtus ihre geiſtige Erklärung finden.

Vom Drange nach einer ſolchen Anſchauung beſeelt, gab er ſich den überaus reichen Einwirkungen hin, die gerade ſeine Jugendzeit darbot. Unter den Lehrern der Kopenhagener Univerſität war es zunächſt der philoſophiſche Profeſſor Sibbern, der ihn feſſelte und bei dem er einen Anfang von dem fand, was er ſuchte: „Sibberns Chriſtentumsphiloſophie war im Grunde eine ſpekulative Theologie.“ Iſt das Chriſtentum Wahrheit, machte Sibbern geltend, muß das Evangelium nicht bloß angenommen werden, weil es geſchrieben ſteht oder von der Kirche überliefert iſt; ja nicht nur, weil es uns zu Herz und Gewiſſen redet, ſondern auch weil ſeine Wahrheit ſich in unſerm Denken als das Einzige bezeugt, das im ſtande iſt, die tiefſten Rätſel des Daſeins zu löſen und eine umfaſſende Lebensanſchauung zu ſchaffen. Darum darf man nicht beim Buchſtaben des Chriſtentums ſtehen bleiben, ſondern muß die ganze Ideenfülle, daraus die Worte der Schrift hervorgegangen, in ſein Denken aufnehmen und in Bewegung ſetzen. Hier war, wie man leicht ſieht, große Verwandtſchaft mit M.s Bedürfnis, „denn“, ſagt er (Aus meinem Leben I, 64), „ich ſuchte Einheit von Glauben und Erkennen. Mein religiöſes Intereſſe war mit meinem ſpekulativen Intereſſe zuſammengewachſen; nur da konnte ich ruhen, wo beide zugleich ihre Befriedigung fanden.“ — Außerhalb der Univerſität war es zu jener Zeit beſonders Grundtvig, der für ihn Bedeutung gewann: er ward ergriffen von Grundtvigs großartiger, weltgeſchichtlicher Anſchauung und vor allem von ſeiner Auffaſſung des Geiſtes als des einzig Wirklichen und des Wortes als der höchſten Lebensmacht. Aber hier vermißte er unter anderem beſonders Theologie. Weniger fühlte er ſich damals durch Mynſter angezogen, von deſſen Predigten er dagegen bekennt, daß ſie in einer ſpäteren Periode unberechenbare Bedeutung für die Entwickelung ſeiner Perſönlichkeit und für ſeine theologiſche Arbeit gehabt haben.

Aber ſtärker noch als von dieſen, muß man wohl ſagen, wurde er in ſeiner Jugend von den Schriften Schleiermachers und Hegels beeinflußt. Erſt nach dem Tode beider kam er nach Deutſchland; aber er hatte das Glück, als Schl. im Herbſte 1833 Kopenhagen beſuchte, ihn perſönlich kennen zu lernen und in mehreren theologiſchen Geſprächen unvergeßliche Eindrücke von ihm zu empfangen. Die tiefe Myſtik und bewunderungswürdige Architektonik der Schleiermacherſchen Dogmatik begeiſterte ihn, aber er konnte ſich mit deren Subjektivismus nicht verſöhnen; er verlangte eine Theologie, welche uns über das Weſen Gottes an ſich belehre, er verlangte eine Erkenntnis, die uns in die objektive Wahrheit des Univerſums einführe; die wahre Theologie mußte ihm zugleich die Prinzipien der wahren Philoſophie enthalten. Und er forderte einen tieferen Gehorſam gegen die Schrift und die Thatſachen der Erlöſung. Dieſem Subjektivismus gegenüber fühlte er ſich mächtig von Hegel mit dem objektiven alles umfaſſenden Wahrheitsſyſtem angezogen, wo auch die chriſtlichen Dogmen in ihrer Wahrheit nach der dem Denken innewohnenden Notwendigkeit erkannt werden ſollten. Aber hier vermißte er die Theonomie und die Anerkennung der Religion als einer höheren Lebensſphäre, denn die Philoſophie. Dieſes fand er in vollem Maße bei Franz Baader in München, bei dem er ſeine eigentlichen Lehrjahre abſchloß. Baader ſchärfte wieder und wieder ein, daß die Philoſophie religiöſe Philoſophie ſein muß im Gegenſatz zu all den autonomiſchen Syſtemen der neueren Zeit; nur wer perſönlich in der Religion ſteht, kann darüber philoſophieren. Nicht die Idee, ſondern Gott ſelbſt, der perſönliche Gott im gläubigen Subjekte aufgenommen, iſt das Prinzip der Erkenntnis. Baaders chriſtliche Philoſophie war Myſtik und Theoſophie zugleich. Er beſaß die theoſophiſche Intuition, die Vereinigung ſpekulativen Denkens und der Phantaſieanſchauung, welche mit Gott als Mittelpunkt das All in ſeiner Mannigfaltigkeit umfaßt, mit dem inneren Leben Gottes vor deſſen erſten Schöpferhandlung beginnend und die Entwickelung des Reiches Gottes durch Schöpfung, Fall und Erlöſung bis zur Vollendung aller Dinge verfolgend. Um aber mit der Theoſophie den Gottesbegriff zu erforſchen, muß man ſich mit der Myſtik in das Gottesverhältnis verſenken. Baader redete als der, welcher ſelbſt myſtiſch ergriffen war und in dem perſönlichen Verhältniſſe zu Gott und den göttlichen Dingen ſtand (Aus meinem Leben I, 158 ff.). — M. konnte ſich vorläufig gewiß dem Theoſophiſchen bei Baader nicht anſchließen, doch geſchah es unter der Wechſelwirkung mit der Baaderſchen Anſchauung, daß M. darüber zur Klarheit kam, was ſich bei ihm ſelbſt hervorarbeitete, und daß er ſeinen eignen Standpunkt als ſpekulativer Theologe fand. Dieſem Standpunkt zufolge muß die Theologie im Glauben ihren Ausgangspunkt haben und auf Erfahrungsgewißheit der Wahrheit des Chriſtentums ruhen; auf dieſer Grundlage ſoll ſie des Glaubens eigene Intelligenz entfalten, — ſie ſoll zeigen, wie das Chriſtentum ſich der gläubigen Erkenntnis als die objektive, in ſich ſelbſt giltige Wahrheit darſtellt, deren einzelne Glieder aus der chriſtlichen Wahrheitsidee ſelbſt als notwendig dazu gehörende Momente hervorgehen.

Auf Grundlage dieſer Anſchauung ſchrieb er ſeine Diſſertation: De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta (1837). Die Grundgedanken derſelben laſſen ſich in folgende Sätze zuſammenfaſſen. Die Philoſophie ſteht nicht außerhalb oder über der Religion, als ob das ſpekulative Denken die Religion begründen könnte, ſondern das ſpekulative Denken braucht notwendig die Religion, die Gottesoffenbarung, als ſein Prinzip. Denn im Gewiſſensverhältniſſe, dem eigentlichen Kerne der Religion, wird ſich der Menſch als der bewußt, welcher nicht ſowohl zuerſt von Gott wiſſend iſt, ſondern vor allem von ihm gewußt wird. Darum muß die menſchliche Erkenntnis innerhalb dieſer im Gewiſſen gegebenen Abhängigkeit bleiben und erkennen, daß der Menſchengeiſt nicht durch eigene Kraft die Wahrheit zu finden vermag. Der Menſch kann ſich nicht unmittelbar auf den theocentriſchen Standpunkt ſtellen, denn damit würde er ſeine Kreatürlichkeit und Sündlichkeit verleugnen. Wiedergeburt und Glaube an die gegebene Offenbarung iſt die Vorausſetzung, um den rechten Blick für göttliche und menſchliche Dinge zu erhalten; der Glaube iſt die Bedingung dafür, daß die göttliche Idee in die Seele eintreten kann. Credo, ut intelligam. So weiſt er die autonomen Standpunkte ab, die geltend gemacht ſind: einerſeits durch Kant und Schleiermacher, andererſeits durch Hegel.

Dieſe Grundſätze kann man als ſein Programm bezeichnen, zu dem er ſich hinfort immer bekannt hat. Die Ausführung liegt in der „chriſtlichen Dogmatik“ vor („unſtreitig die beſte Rekonſtruktion der kirchlichen Dogmatik vom Standpunkt der Wiſſenſchaft des 19. Jahrhunderts aus“, Landerer, Neueſte Dogmengeſchichte, S. 354). Die 1. Auflage erſchien 1849; jede folgende Auflage iſt, wie dasſelbe von allen ſeinen Werken gilt, nur unveränderter Abdruck der erſten. Deutſch liegt ſie in zwei verſchiedenen Überſetzungen vor; auch ins Schwediſche, Engliſche und Franzöſiſche wurde ſie überſetzt. Die erkenntnistheoretiſche Grundlage giebt er in dem Einleitungsabſchnitte: Die Dogmatik und die chriſtliche Wahrheitsidee (§ 29—36). Das chriſtlich wiedergeborne Bewußtſein muß aus ſeinen eigenen Tiefen heraus den Inhalt des Chriſtentums wiſſenſchaftlich wieder hervorzubringen im ſtande ſein. Denn die Einheit von Glaube und Erkenntnis iſt prinzipiell gegeben in der rechtverſtandenen Lehre vom testimonium spiritus sancti. Durch den Glauben nimmt der Menſch Gottes Geiſt in ſich auf, auch in ſeine Erkenntnis. Das Zeugnis des Geiſtes wird zu beſchränkt gefaßt, wenn es nur als ein praktiſches aufgefaßt wird; es iſt zugleich ein Zeugnis, das Gottes Geiſt als der Geiſt der Wahrheit durch das Denken und die Erkenntnis des Menſchen ablegt; und ſo bekommt es auch eine theoretiſche Bedeutung für den Chriſten: es pflanzt die chriſtliche Wahrheitsidee in ihn ein, ſo wie dieſelbe Wahrheitsidee ſich außer ihm in der Schrift und Kirchenlehre Ausdruck gegeben hat. Die chriſtliche Wahrheitsidee iſt der göttliche Weisheitsgedanke, der das ordnende Prinzip der objektiven Offenbarung iſt und in dem gläubigen Bewußtſein das Prinzip des Denkens wird. Durch die Aufnahme dieſes hl. Weisheitsgedankens vermag das menſchliche Denken die Tiefen der Offenbarung zu erforſchen. Die dogmatiſche Erkenntnis wird daher nicht bloß ein explikatives Begreifen ſein, eine Darlegung des Zuſammenhanges von dem, was in der Offenbarung gegeben iſt, ſondern zugleich ein ſpekulatives Begreifen, das nicht nur nach dem Zuſammenhange, ſondern nach dem Grunde fragt, welches das Einzelne in ſeinem Werden ſieht und zeigt, wie das Gegebene aus der einen chriſtlichen Wahrheitsidee hervorgeht. Dies iſt jedoch nur dadurch möglich, daß das Denken in beſtändiger Wechſelwirkung mit Schrift und Kirchenlehre ſteht und aus dieſen ſchöpft. Und ſelbſt dann noch iſt die Einheit von Glaube und Erkenntnis nur ſtückweiſe hier in der Zeitlichkeit: „das Abſchließende in der Erkenntnis wird zugleich das Divinatoriſche enthalten, das auf eine höhere Löſung hinweiſt.“

Die Eigentümlichkeit ſeines ſpekulativen Standpunktes liegt in dem beſtimmten Anſchluſſe an Schrift und Kirchenlehre. Die Schrift iſt ihm kritiſche und organiſche Norm zugleich (Dogm. § 27); und er bekennt ſich mit voller Überzeugung zu der Grundanſchauung des Chriſtentums, wie ſie ſich in der lutheriſchen Kirche findet. Schon von Jugend an war es keineswegs ſein Ziel und Streben, neue Lehren zu verkünden, ſondern die alte lutheriſche Kirchenlehre zu erneuern und zu verjüngen. Das eigentümliche Licht, das durch ſeine Darſtellung über dieſe fällt, rührt daher auch weit weniger von den einzelnen Abweichungen her, die ſich unleugbar nachweiſen laſſen, als von der ſpekulativen Behandlungsweiſe: es iſt die Totalitätsanſchauung, die überall in Bewegung geſetzt wird, die umfaſſende chriſtliche Wahrheitsidee, aus der alle Einzelheiten als Momente hervorgehen.

Zu dem ſpekulativen Elemente, welches recht eigentlich ſeine Theologie charakteriſiert, kam nach und nach, in ſtets ſteigendem Umfange, ein myſtiſches und ein theoſophiſches. — Am älteſten iſt ſein Verhältnis zur Myſtik. Auf ſeiner Jugendreiſe ſtudierte er eifrig Meiſter Eckart, und ſeine Schrift über dieſen erſchien ſchon 1840 (verdeutſcht 1842). Aber ſeine Studien und Anlagen in dieſer Richtung trugen ihre beſte und reichſte Frucht in ſeiner großen Ethik (Die chriſtliche Ethik, 3 Bände, 1871—78, ins Deutſche überſetzt), wo man von Anfang bis zu Ende eine innige Vertrautheit mit den myſtiſchen Erfahrungen im Gottesverhältniſſe wahrnimmt, beſonders, wie es die Natur der Sache mit ſich bringt, im mittelſten Bande (die individuelle Ethik). Aus der früheren Zeit gehören dahin einzelne Teile der Dogmatik (z. B. die Lehre von der Heilsaneignung und von dem Werke Chriſti) und aus der ſpäteren mehrere Abteilungen in Jakob Böhme. — Das Theoſophiſche iſt dagegen erſt ſpät und allmählich bei ihm zum Durchbruch gekommen, obgleich er ſchon bei Baader unvergeßliche Impulſe in dieſer Richtung empfangen hatte, und obgleich offenbar ein theoſophiſches Element in ſeiner Natur lag. In ſeiner Dogmatik finden ſich vielfach theoſophiſche Elemente, freilich nicht ſo ſehr im Gottesbegriff, wo ſelbſt die Dreieinigkeitsdarſtellung nicht über die Methode und den Ideenkreis der ſpekulativen Theologie hinausführt, als an den Stellen, wo die Teilnahme der Natur und des Univerſums an der Erneuerung und Vollendung des Geiſtes behandelt wird: Jeſus Chriſtus als der neue Adam, deſſen Kommen nicht nur geiſtige und moraliſche, ſondern die tiefſte kosmiſche Bedeutung hat, — das Wunder als eine beginnende, ja fortſchreitende Naturverklärung, — die Sakramente als Naturmyſterien, namentlich das Abendmahl als Nahrung für den zukünftigen Auferſtehungsleib, — endlich ſeine Lehre vom Zwiſchenzuſtande, beſonders ſeine Gedanken über den Zwiſchenkörper und den Aufenthaltsort der Seelen. Eine noch ſtärkere Annäherung an das Theoſophiſche nehmen wir in ſeiner Streitſchrift vom Glauben und Wiſſen (1867; überſetzt in den Jahrbüchern für deutſche Theologie Bd XIV, 1869) wahr. Ohne Zweifel hatte er neue Impulſe in theoſophiſcher Richtung durch Schellings ſpätere Philoſophie erhalten, die inzwiſchen veröffentlicht worden war. In dieſer Schrift entwickelt M. das Verhältnis zwiſchen dem logiſchen, phyſiſchen und ethiſchen Gottesbegriff: während in dem logiſchen Gottesbegriff Gott als die Idee der Ideen, als der reine Gedanke aufgefaßt wird, im phyſiſchen als Macht, als Naturprinzip, iſt das eigentliche Weſen in Gott der Wille, denn Gott iſt ethiſche Perſönlichkeit. In dem ethiſchen Gottesbegriff ſind Wiſſen und Macht als Momente enthalten: Gott iſt ſowohl die Idee der Ideen, wie auch das Naturprinzip. Gott iſt der naturfreie, aber nicht der naturloſe Gott: hier berührt Martenſen zum erſtenmale, daß eine Natur (Phyſis) in Gott ſein müſſe, eine Allfülle von Kräften und Wirkſamkeitspotenzen. Dieſe Auseinanderſetzung enthält eine Reihe neuer Geſichtspunkte für den Gottesbegriff und den ewigen göttlichen Lebensprozeß, über die hinausgehend, welche er in der Dogmatik gegeben hatte. Eine ausführlichere Behandlung widmet er bekanntlich dem Begriff einer Natur, einer Körperlichkeit in Gott in der Ethik (I, § 19). Aber erſt in Jak. Böhme (1881; verdeutſcht 1882) hat Martenſens Gottesbegriff ſeine größte Fülle erreicht. Er billigt ja keineswegs Böhmes Schilderungen des Lebensprozeſſes in Gott (beſonders macht er den Einwand, daß das Innerſte in Gottes Weſen bei Böhme ein dunkler Naturgrund bleibt, woraus die Perſönlichkeit gleichſam nur auftaucht, daß alſo der ethiſche Gottesbegriff gekränkt wird); aber er meint hauptſächlich, daß es zwei Begriffe ſind, die wir von der Theoſophie lernen müſſen, um zur Fülle der Schriftanſchauung zurückzukehren: die Natur in Gott (die wir aus den früheren Schriften kennen) — und Gottes Herrlichkeit oder der unerſchaffene Himmel, das unzugängliche Licht, in dem der dreieinige Gott ewig wohnt, „die glanzvolle Offenbarung von Gottes geſamten Eigenſchaften und Vollkommenheiten“, Gottes eigene Schönheitswelt, Gegenſtand ſeines ewigen Beſchauens und Wirkens. Dies ewige unerſchaffene Licht iſt das Vierte neben der hl. Dreieinigkeit, ewig zu Gottes Exiſtenz gehörend. Hier ſtehen wir an dem wichtigſten und am meiſten ausgeführten Punkte von M.s theoſophiſchen Gedanken; von dieſem geht die Reihe der übrigen aus, welche dieſe Schrift enthält. Es mögen die Meinungen darüber geteilt ſein, welchen Wert und welche Berechtigung theoſophiſche Darſtellungen haben; darüber aber bleibt kein Zweifel, daß er der kirchlichſte aller Theoſophen iſt; und wenn die theoſophiſchen Geiſter ſich ſo leicht vom Inhalt der Schrift und den Erfahrungen des echten einfältigen Glaubenslebens fortverirren, hat es ein hohes Intereſſe, daß dieſe Fragen hier von einem Manne behandelt ſind, der ſo vertraut mit der Schrift und mit den Glaubenserfahrungen war. Mit „Jak. Böhme“ ſchließt ſeine theologiſche Produktion; ſie bildet ein in ſeltenem Grade harmoniſches Ganzes, in welchem ſein Genius zur allſeitigen Entfaltung gelangte.

Dieſe Theologie mit dem weit umfaſſenden Horizonte und dem treuen Feſthalten an dem, was das Centrum des Chriſtentums iſt, ward durch ſeine reichen Darſtellungsgaben doppelt geeignet, in weiten Kreiſen Bedeutung zu gewinnen: ſeine Schriften wurden nicht bloß überall ſtudiert, wo proteſtantiſche Theologie gepflegt wird, ſondern ſogar in Rom und Athen. Das warme und von der Idee durchgeiſtigte Gepräge der Rede, die außerordentliche Vereinigung von theologiſcher und humaner Bildung, von Tiefe und Klarheit, von Einfachheit und Allſeitigkeit ſind Eigenſchaften, die jedem Leſer entgegenleuchten. Ebenſo offenbare Vorzüge ſind ſeine plaſtiſche und reiche Sprache, in der ſich jeder Gedanke ohne Kampf den adäquaten Ausdruck bildet, — die ſeltene Vereinigung vom Logiſchen und Anſchaulichen, von Gedankenklarheit und dichteriſchem Phantaſienreichtum, — eine Vereinigung, die auch in der architektoniſchen Schönheit ſeiner Werke hervortritt, in der Feſtigkeit und Durchſichtigkeit der Syſtematik; beſonders ſeine kleine Ethik (Grundriß zum Syſtem der Moralphiloſophie, 1841, deutſch 1845) iſt neben der Dogmatik in ſyſtematiſcher Beziehung die Perle unter ſeinen Schriften. Die größere Ethik ſteht unleugbar hinter der kleineren zurück in ſyſtematiſcher Abgerundetheit; aber dieſer Mangel hängt mit ihrem größten und bedeutungsvollſten Vorzug zuſammen. Sie enthält einen reichen Schatz von Lebenserfahrungen und geht auf alle konkreten Verhältniſſe und Fragen der Zeit ein, wodurch ſie in ſo großem Umfange eine Lehrerin fürs Leben geworden iſt, wie es ſich nur äußerſt ſelten von einem wiſſenſchaftlichen Werke nachweiſen läßt. Das Feſſelnde an dieſer Arbeit iſt namentlich die pſychologiſche, praktiſche Fülle in der Beſchreibung der Erlebniſſe in der Sünde und Gnade und das kräftige Betonen deſſen, daß das Chriſtentum das Menſchliche in all ſeinen Formen durchdringen ſoll, daß es keinen Winkel im Menſchenleben giebt, mit dem das Chriſtentum nichts zu ſchaffen hätte mit ſeiner Wiedergeburtskraft und ſeinem Vermögen, Alles zu verklären. Während „der Grundriß“ ſich allein an die ethiſche Begriffs- und Gedankenwelt hielt, zieht die Ethik alle, ſelbſt die verſchiedenartigſten Lebensverhältniſſe in den Kreis ihrer Betrachtung.

2. Neben dieſer zuſammenhängenden theologiſchen Verfaſſerthätigkeit hat er bei vielen Gelegenheiten lebhaft an den litterariſchen Streitigkeiten ſeines Vaterlandes teil genommen und Beiträge geliefert, welche außer dem Einfluſſe, den ſie augenblicklich auf den Gang der Verhandlungen ausübten, ihren Wert weit über den vorübergehenden Anlaß hinaus behalten. So widerlegte er den Baptismus in ſeiner Schrift über die chriſtliche Taufe (1843, in demſelben Jahr verdeutſcht), worin er ausführt, daß die Taufe nach ihrem Begriffe immer Kindertaufe iſt, und wo er überhaupt die Grundlage ſeiner ganzen ſpäter in der Dogmatik vorliegenden Lehre von der Taufe giebt. — Seine Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Glauben und Wiſſen, zwiſchen Chriſtentum und Spekulation hatte einen beſtimmten Gegner an S. Kierkegaard, der in den Jahren 1843—51 mit einer hervorragenden dialektiſchen und ſtiliſtiſchen Begabung eine außerordentlich reiche litterariſche Produktion entfaltete, teils in Erbauungsſchriften, teils in fragmentariſcher Behandlung der Grundfragen des äſthetiſchen, ethiſchen und religiöſen Lebens; alles konzentrierte ſich bei ihm in dem Hauptſatze, daß das Chriſtentum und die Spekulation durchaus ungleichartig ſeien; man könne ſich zum Chriſtentum nur in „unendlicher perſönlicher Leidenſchaft für ſeine Seligkeit“ verhalten; das Chriſtentum ſei das Abſurde und Paradoxe, das gegen den Verſtand ge-

glaubt werden müſſe. Als nun M. ſeine Dogmatik herausgab, begann ein Kreis von Kierkegaards Schülern eine heftige Polemik gegen ſeinen dogmatiſchen Standpunkt; Anführer war der Profeſſor der Philoſophie R. Nielſen, urſprünglich Theologe und ein begeiſterter Anhänger M.s, von jetzt an ſein heftigſter Gegner, der unter der Loſung „Scheidung zwiſchen Glauben und Wiſſen“ in dem Intereſſe des Glaubens ſelbſt nicht nur M.s Dogmatik, ſondern alle Theologie als ein Mißverſtändnis des Weſens und der Methode der Wiſſenſchaft bekämpfen zu müſſen meinte; da alle Wiſſenſchaft auf einer objektiven und rationellen Grundlage ruhe, die Theologie aber auf ſubjektive Glaubensvorausſetzungen baue, ſei es ein Mißverſtändnis, eine Wiſſenſchaft auf den Glauben bauen zu wollen. Von dieſem Standpunkte aus fuhr er ein Menſchenalter hindurch fort, M.s Dogmatik zu bekämpfen. M. beantwortete nur ſelten die fortgeſetzten Angriffe, zuerſt in den „dogmatiſchen Erläuterungen“ 1850, ſpäter in dem obgenannten Buche „Glauben und Wiſſen“; in letzterer Schrift verteidigte er doch weniger ſeine eigene Poſition, als er die Schwächen ſeines Gegners bloß ſtellte. Kierkegaard ſelbſt ſchloß 1855 ſein Leben und ſeine Verfaſſerthätigkeit mit einem gewaltſamen Angriff auf die Staatskirche als eine Inſtitution der Heuchelei und Verdrehung des Chriſtentums; aber obgleich der Angriff beſonders gegen Martenſen gerichtet war, der damals eben Biſchof von Seeland geworden, fand M. doch keinen Grund, ſich perſönlich in den außerordentlich heftigen und leidenſchaftlichen Streit einzulaſſen. Er bekam dagegen Anlaß, gegen Grundtvig und deſſen Anhänger aufzutreten. Da ein jüngerer Mann, den er weihen ſollte, Neigung verriet, die Sakramentwirkung von dem Glauben des verwaltenden Geiſtlichen abhängig zu machen, und da Grundtvig ſelbſt den Ordinanden verteidigte, veröffentlichte M. zwei kleine Schriften (1856—57) über dieſe Frage. Später gab er in der Schrift „Zur Verteidigung gegen den ſogenannten Grundtvigianismus“ (1863) eine umfaſſende Kritik, — noch heute der bedeutendſte Beitrag zur Beurteilung der Eigentümlichkeiten dieſer Richtung. Gegen den Katholicismus trat er auf in „Katholicismus und Proteſtantismus“ (1874, daſſelbe Jahr verdeutſcht). Endlich hat er ſich zweimal über die Verfaſſungsfragen der däniſchen Volkskirche geäußert (1851 u. 1867); während die erſte dieſer Schriften verſchiedene Gedanken enthält, die er ſpäter hat fallen laſſen, ſtellt die andere uns die Verfaſſungsgedanken dar, welche er als Biſchof zu verwirklichen ſtrebte.

3. In der Erfüllung ſeiner biſchöflichen Amtspflichten widmete er beſonders der Predigt und der Kirchenviſitation ſeine Kräfte. Seine Thätigkeit als Prediger hatte 1845 ſchon angefangen; im Laufe der Jahre hat er acht Bände Predigten herausgegeben, von denen eine Auswahl zu einer Poſtille zuſammengeſtellt iſt, zudem drei Bände Ordinationsreden (deren zwei erſten unter dem Titel „Hirtenſpiegel“ verdeutſcht ſind 1872) und eine Menge einzelner Gelegenheitsreden, von denen ein großer Teil aus ſeiner Stellung als königlicher Konfeſſionarius hervorging. Welch eine hohe Aufgabe das Predigen ihm war, ſieht man aus ſeiner Ausſage (Aus m. Leben II, 60), daß die Predigt das größte und edelſte Geiſtesprodukt ſei, das ein Menſch hervorbringen könne, größer als das des Dichters, größer als das des Denkers, ſofern die Predigt ein Werk der ganzen Perſönlichkeit ſei, eine That, welcher jede andere geiſtige Thätigkeit und Gabe nur als Mittel diene. Der Mittelpunkt ſeiner Predigten iſt in einer beſonderen Bedeutung die Perſon Chriſti, eine Darſtellung der Chriſtusgeſtalt, ſowohl in ihrer erhabenen Größe als in ihrer anziehenden Kraft. Die Stärke ſeiner Predigten iſt nicht das Erweckende, noch das Gefühl Erregende, ſondern die erbauliche Betrachtung, die Vertiefung in Jeſus Chriſtus voll Gnade und Wahrheit. Die Form iſt edel und einfach mit plaſtiſcher Anſchaulichkeit und durchſichtiger Klarheit. Über das ganze iſt eine Ruhe verbreitet, wie wenn die Gemeinde den Herrn in beſchauender Andacht feiert. Von ſeinen früheren Predigten könnte man vielleicht ſagen, daß ſie etwas kühl und objektiv gehalten ſind, allein in den ſpäteren tritt das individualiſierende und pſychologiſche Moment in größerer Fülle hervor; überall iſt in ſeinen Predigten eine Mannigfaltigkeit von neuen Blicken auf den Text, neuen Beleuchtungen der alten Wahrheit. Bei den Viſitationen war er ein hervorragender Katechet. Es war überraſchend, ihn, der wie wenige den Vollkommenen Weisheit vorzutragen vermochte, mit den Einfältigen innig und einfältig über die Kinderlehre reden zu hören. Was ihn in den letzten Monaten ſeines Lebens beſchäftigte, war denn auch ein Entwurf zu einer Katechismuserklärung für die Jugend, den er doch nicht über die erſten vorbereitenden Aufzeichnungen hinaus brachte. — Als Biſchof von Seeland war er der wichtigſte Ratgeber der Regierung in der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. Namentlich die kirchliche Verfaſſungsfrage lag ihm ſehr am Herzen. Durch das Grundgeſetz von 1849 hatte der König ſeine Macht mit dem bekenntnisloſen Reichstage geteilt, und an die Spitze der Kirchenverwal-

tung trat ein Kultusminiſter, gewöhnlich nach politiſchen Rückſichten gewählt. Sollte denn die Verwaltung der Kirche in den Händen dieſer vielleicht völlig unkirchlichen Inſtanzen ruhen? Ein beſſer gewährleiſteter Zuſtand war in Ausſicht geſtellt durch den verheißenden Paragraphen des Grundgeſetzes: „Die Verfaſſung der Volkskirche wird durch Geſetz geordnet.“ Aber die Jahre vergingen, ohne daß ein Schritt zur Verwirklichung dieſes Paragraphen gethan wurde. Einige wünſchten den gegebenen Zuſtand zu bewahren, weil ſie meinten, daß dieſe weltlichen Inſtanzen ſich auf die Ordnung der äußeren Angelegenheiten der Kirche beſchränken, und daß ſie im Innern den Individuen die größtmögliche Freiheit gewähren würden; andere wollten eine Kirchenverfaſſung, ſahen aber nach einer Synode auf einer demokratiſchen Grundlage als dem Wünſchenswerten hin. M. war ein entſchiedener und energiſcher Gegner des abſtrakten Individualismus, war aber zugleich bedenklich, unmittelbar eine Synode zu erſtreben, weil man dadurch leicht eine Vertretung der Mehrzahl, nicht aber der Gemeinde bekäme. Er meinte, daß nach den Überlieferungen der lutheriſchen Kirche auf dem konſiſtorialen Wege zu beginnen ſei, was unter däniſchen Verhältniſſen heiße mit Hervorhebung des biſchöflichen Amtes, während dann die Vorausſetzungen für eine Synode durch erweiterte Stiftsverſammlungen (Geiſtliche) und Gemeinderäte (Laien) geſchaffen werden könnten. Dieſe beiden letzteren Wege wurden wohl verſucht, aber ohne ſonderlichen Erfolg, und da der Vorſchlag, damit zu beginnen, daß man die Beſchöfe zu einer beratenden Verſammlung vereinige, damals nur bei wenigen Anklang fand, ſchienen ſeine Verfaſſungsgedanken keine Ausſicht auf Verwirklichung zu haben. Dann hatte er auf ſeinem letzten Krankenlager die Freude, zu ſehen, daß die Regierung einen Schritt in der von ihm angedeuteten Richtung that, indem ſie (8. Oktober 1883) einen biſchöflichen Rat einſetzte und zwar mit der ausgeſprochenen Abſicht, daß derſelbe ſpäter zu einer Synode erweitert werden ſolle. Die Hoffnung, daß dies den Ausgangspunkt für die Einführung einer Kirchenverfaſſung bilden werde, iſt doch nicht in Erfüllung gegangen; die jetzige Regierung hat (1901) jene Inſtitution aufgehoben, ohne daß eine Verfaſſung für die däniſche Volkskirche zu ſtande gekommen iſt.

Ein Supplement zu M.s Schriften bilden zwei Sammlungen von Briefen, die nach ſeinem Tode herausgegeben ſind. Der „Briefwechſel zwiſchen H. L. M. und J. A. Dorner“ (I—II. Berlin, 1888) erſtreckt ſich über mehr als 40 Jahre (1839—81) und der zwiſchen M. und dem Biſchof Laub in Viborg (Biskop Otto Laubs Levnet II, 1. Kjóbenhavn 1886) über mehr als 20. In beiden ſpricht er ſich über alle die theologiſchen, kirchlichen, politiſchen und ſozialen Fragen aus, die ſeine Zeit bewegten. Prof. D. **P. Madſen.**

Martianay, Johannes, geſt. 1717. — Litteratur: Taſſin, ſ. unten. — J. B. Vanel, Les Bénédictins de Saint-Maur 1630—1792. Nécrologe des religieux de la congrég. (Par. 1896) p. 112—115.

Joh. Martianay, gelehrter Benediktiner der Kongregation des hl. Maurus, geboren den 30. Dezember 1647 zu Saint-Sever-Cap in der Gascogne, tritt 1668 in den Orden, geſtorben den 16. Juni 1717 in der Abtei Saint-Germain des Prés zu Paris. Seine Studien erſtreckten ſich hauptſächlich auf die griechiſche und hebräiſche Sprache, ſowie auf die Bibel; darauf beziehen ſich auch ſeine zahlreichen Schriften. Gegen Paul Pezrons 1687 anonym erſchienenes Buch L'antiquité des tems rétablie et défenduë contre les juifs et les nouveaux chronologistes verteidigte M. den hebräiſchen Text (Défense du texte hébreu et de la chronologie de la vulgate, Par. 1689, 8°), und antwortete auf Pezrons Replik (Défense de l'antiquité des tems, Par. 1691, 4°) mit der Continuation de la défense du texte hébreu et de la vulgate (Paris 1693), indem er zu erweiſen ſuchte, daß von der Schöpfung der Welt bis Chriſti Geburt nicht über 4000 Jahre verfloſſen ſeien, während Pezron 5967 Jahre anſetzte. Durch den Machtſpruch des Erzbiſchofs von Paris wurde der Streit beigelegt. Von einer neuen Textrezenſion der Werke des hl. Hieronymus gab M. 1690 eine ſehr intereſſante Probe: Divi Hieronymi Prodromus sive . . . epistola . . ad Sunniam et Fretelam, castigata ad mss. codd. optimae notae cum multiplici observationum genere illustrata. Leider erfüllte die 1693—1706 in 5 Foliobänden erſchienene Ausgabe (S. Euseb. Hieronymi opera ad vetustissimos mss. codd. emendata, der 1. Band gemeinſam mit Ant. Pouget, die ſpäteren von M. allein) die daran geknüpften Hoffnungen nicht. Der erſte Teil (Divina Bibliotheca antehac inedita) iſt noch die wichtigſte und verdienſtlichſte Leiſtung, da M. hier approximativ die Faſſung, welche Hieronymus ſeiner Überſetzung des ATs aus dem Grundtext gegeben hatte, nach handſchriftlichen Quellen wieder herſtellte. In den übrigen Bänden überwiegt das Mangelhafte und Tadelnswerte bei weitem. Rich. Simon in ſeinen Lettres critiques (Baſel 1699, 346 S. in 8°) und Joh. Clericus in den Quaestiones Hieronymianae (Amſt. 1700, 517 S. in 8°) übten an der M.ſchen Ausgabe eine bisweilen zu heftige und maßloſe, meiſt aber gerechte Kritik, auf die allerdings M. die Antwort nicht ſchuldig blieb. Denn belehren ließ er ſich von niemanden, und während er im Umgang angenehm und perſönlich liebenswürdig war, tragen ſeine Schriften alleſamt den Charakter großer Eitelkeit und gewaltigen Selbſtbewußtſeins; in litterariſchen Dingen war Streit ſein Element, biſſige Polemik ſein Lebensbedürfnis. Erhebt doch auch Dom. Vallarſi in ſeiner 1734—1742 erſchienenen Hieronymusausgabe lauten Tadel gegen M. mit ausführlicher Darſtellung der vielen Schattenſeiten der Edition desſelben. Gleichzeitig mit der Vollendung der Werke des Hieronymus veröffentlichte M. eine Biographie desſelben (La vie de saint Jerôme, Par. 1706, 4°), ausgezeichnet „durch reichhaltige Mitteilungen aus den Schriften des Kirchenvaters, ſowie durch angenehme Schreibweiſe, aber auch reich an chronologiſchen Irrtümern und voll von deklamatoriſchen Lobeserhebungen auf den großen Doctor ecclesiae und von gehäſſigen Ausfällen auf ſeine neueren Gegner" (O. Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, S. 11).

Über den vorhieronymianiſchen lateiniſchen Bibeltext ſchrieb M. (außer in den Prolegomena zum 1. Bande des Hieronymus, worin er nicht ohne Gelehrſamkeit und Kritik einige bezügliche Fragen behandelt, aber keine erledigt hat (ſ. Corſſen im JBer. üb. d. Fortſchr. der claſſ. Alt.-W. 101 [1899] S. 56. 57. 61. 69) in der Einleitung ſeiner Vulgata antiqua latina et itala versio evangelii sec. Matthaeum, e vetustissimis eruta monumentis (ſamt dem Briefe des Jakobus, Par. 1695, 8°) und in den im nämlichen Jahre publizierten Remarques sur la version italique de l'évangile de s. Matthieu. M.s Verſuch, für die Hermeneutik feſtere Prinzipien aufzuſtellen (Traité méthodique ou manière d'expliquer l'écriture par le secours de trois syntaxes, la propre, la figurée et l'harmonique, Par. 1704) geht auf Auguſtin und Hieronymus zurück. Er ordnet den metaphoriſchen Sinn dem Literalſinn unter, empfiehlt ſtrenge Beobachtung des Zuſammenhanges und ſieht vor allem in der rechten Syntax die Löſung vieler Schwierigkeiten, ohne indes ſonſt die hermeneutiſche Tradition ſeiner Kirche zu verlaſſen. Die Titel der übrigen zahlreichen Schriften M.s, welche ſich meiſt auf die Erklärung oder Überſetzung der Bibel beziehen, finden ſich bei Taſſin, Hist. littér. de la congr. de Saint-Maur, p. 382—397 (deutſche Ausg. I, 596—620). **G. Laubmann.**

Martin I., Papſt 649—653 (655). — Quellen: Die Vita Martini im Liber Pontificalis (ed. L. Ducheſne 1, Par. 1886, 336—340; ed. Th. Mommſen in MG, Gesta Pontif. Roman. 1, Berlin 1898, 181—184); die Briefe des Papſtes bei Mansi, Conce. Coll. 10, 785—853. 1170—1188 und MSL 87, 119—204 (kurze Regeſten bei Ph. Jaffé, Regesta Pont. Rom. 1^2, Leipzig 1885, 230—234); die Commemoratio eorum quae saeviter et sine dei respectu acta sunt . . . in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam bei Mansi 10, 853—864. — Litteratur: R. Baxmann, Die Politik der Päpſte 1, Elberfeld 1868, 175—177; C. J. v. Hefele, Conciliengeſchichte 3^2, Freib. 1877, 212—239; J. Langen, Geſch. d. röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 525—535; F. Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom 2^4, Stuttg. 1889, 619—654; E. Michael, Wann iſt Papſt Martin I. bei ſeiner Exilierung nach Konſtantinopel gekommen? in Zeitſchr. f. kath. Theol. 16, 1892, 375—380; A. Knöpfler in KL.^{2} 8, Freib. 1893, 916—918; F. X. Funk, Ein Papſt- oder Biſchofselogium, in Kirchengeſch. Abhandlungen und Unterſuchungen 1, Paderb. 1897, 391—420 (will in M. den Helden eines von de Roſſi aufgefundenen Elogiums ſehen; vgl. hierzu den Art. Liberius Bd XI, 451,$_5$ ff. und 455,$_{32}$ ff.). Vgl. auch die zum Art. Monotheletismus angeführte Litteratur.

Martin I. war nach dem Papſtbuche aus Tudertinum (Todi) in Umbrien gebürtig und hatte, bevor er als Nachfolger Theodors I. im Jahre 649 — wahrſcheinlich in den erſten Tagen des Juli — den römiſchen Stuhl beſtieg, das Amt eines päpſtlichen Apokriſiarius in Konſtantinopel verſehen. Seine Ordination erfolgte, ohne daß die Beſtätigung der Wahl, wie es Recht und Herkommen erforderten, vom griechiſchen Kaiſer Konſtans II. eingeholt war. Auf einer römiſchen Synode, der erſten Lateranſynode, verdammte er Oktober 649 den Monotheletismus (ſ. d. A. Monotheleten), gleichzeitig aber auch den „Typus", jenes Edikt Konſtans' II., das jedes Streiten über die den Gegenſtand der Kontroverſe bildende Frage unterſagt hatte. Dieſes Eintreten des Papſtes für den orthodoxen Dyotheletismus verdoppelte den Haß des ohnehin durch die Nichtbeachtung ſeines Wahlbeſtätigungsrechtes erregten Kaiſers, er ſandte Olympius, den Exarchen von Ravenna, mit dem Auftrage nach Rom, den Papſt gefangen zu nehmen. Obwohl mit einem Heere in Rom eingerückt, wagte Olympius doch nicht, an M. die Hand zu legen, entweder weil er einen

Aufſtand in Rom fürchtete, oder weil er, was das Wahrſcheinlichere iſt, vom Papſte eine Unterſtützung ſeiner hochverräteriſchen Pläne, die auf die Gründung eines von Byzanz unabhängigen italieniſchen Reiches gingen, hoffte. Das Papſtbuch allerdings führt das Benehmen des Olympius gegen M. auf das Fehlſchlagen eines Mordanſchlags zurück. Als nämlich M. durch ein Wunder dem Dolchſtoße der vom Exarchen gedungenen Mörder entgangen war, ſoll letzterer in dieſer Bewahrung des Papſtes das Walten der göttlichen Vorſehung erkannt, ſofort Buße gethan und ſich mit dem Papſte ausgeſöhnt haben. Dieſe Darſtellung enthält ſo viel Unwahrſcheinliches, daß ſie zur Erklärung der Verhältniſſe nicht verwertet werden kann. Energiſcher als Olympius verfuhr der nach dem Tode desſelben mit dem Amte eines Exarchen betraute Theodor Kalliopa, der M. unter dem Vorwande, daß er ſich, ohne die Beſtätigung des Kaiſers abzuwarten, habe ordinieren laſſen, in der Nacht vom 17. auf den 18. Juni aus der Kirche des Laterans gefangen fortführte und zu Schiff nach Konſtantinopel hinüberſchaffen ließ (653). Wann der Gefangene dieſen Beſtimmungsort erreichte, iſt unſicher. Nach der gewöhnlichen, ſich auf die Angabe in einem Briefe M.s (Mansi 10, 853: in insula Naxia annum fecimus) ſtützenden Anſicht kam M. erſt nach einjährigem Aufenthalt auf der Inſel Naxus am 17. Sept. 654 nach der Reichshauptſtadt. Indeſſen kann jene Angabe, die durch die Commemoratio nicht geſtützt wird, auf einem Fehler beruhen (Michael lieſt ſtatt annum moram) und M. möglicherweiſe ſchon 653 nach Konſtantinopel gelangt ſein. Hier ward er als Hochverräter eingekerkert und erſt nach 93 Tagen einem Verhör unterzogen, das in demſelben Grade ein glänzendes Zeugnis für die Charakterfeſtigkeit und Glaubensſtärke des durch Krankheit und Gefängnis aufgeriebenen Papſtes, wie andererſeits eine entſetzliche Illuſtration der am byzantiniſchen Hofe herrſchenden Brutalität iſt. Die Unterſuchung endigte mit der Verurteilung des Angeklagten; daß die Zerſtückelung, die ihm als Strafe drohte, nicht ausgeführt wurde, war das Verdienſt des auf dem Totenbette liegenden Patriarchen Paulus von Konſtantinopel, der den Kaiſer flehentlich bat, dem Verurteilten das Leben zu ſchenken. Am 26. März 655 (oder 654 ſ. o.) wurde M. nach Cherſon gebracht und ſtarb hier, nachdem er noch ſchwere Qualen ausgeſtanden hatte, am 16. Sept. 655. Die griechiſche Kirche verehrt ihn als Bekenner am 11. April, die römiſche als Märtyrer am 12. November.

R. Zöpffel † (G. Krüger).

Martin II. und III. ſ. Marinus I. und II. oben S. 340 f.

Martin IV., 1281—1285. — Les Registres de Martin IV. (1281—1285): Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. 2e série XVI, premier fascicule, Paris 1901, enthält 276 Nummern bis zum 18. Nov. 1282, es ſollen drei weitere Hefte folgen; J. F. Böhmer, Regesta imperii VI 1. Die Regeſten des Kaiſerreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1273—1313, herausgeg. von O. Redlich, Innsbruck 1898 Nr. 1667, 1758, 1783, 1803, 1873; A. Potthaſt, Regesta pontificum Romanorum, Berlin 1874 S. 1756 bis 1795; J. v. Pflugk-Harttung, Iter italicum, Stuttgart 1883, S. 556 u. a.; Mitteilungen aus dem Vatikaniſchen Archive, herausgeg. v. d. Kaiſerlichen Akademie der Wiſſenſchaften, 1. Bd Aktenſtücke z. Geſchichte d. deutſchen Reichs unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I., mitgeteilt von Fr. Kaltenbrunner, Wien 1889, Nr. 233—271 u. a., 2. Bd herausgeg. von O. Redlich 1894 Nr. 166 u. a.; Martini Oppaviensis chronicon pontificum et imperatorum, Continuatio pontificum Romana ed. L. Weiland, MG SS XX, p. 477 ff.; Vita Martini ex Ms. Bernardi Guidonis: L. A. Muratori, Rerum italicarum scriptores tom. III pars I p. 608—610; Ptolemaei Lucensis historia ecclesiastica lib. XXIV: ib tom. XI p. 1185 ff.; Raynaldus, Annales ecclesiastici ad ann. 1281–1285; A. Duchesne, Histoire de tous les cardinaux français de naissance, Paris 1650, t. I, p. 283 sq.; Fr. Duchesne, Hist. des Chanceliers de France, Paris 1680, p. 234 sq.; Arch. Bower, Unparth. Hiſtorie der röm. Päpſte, überſ. von Rambach, Teil VIII, Magd. u. Leipz. 1770, S. 190 ff.; S. Sugenheim, Geſch. der Entſtehung und Ausbildung des Kirchenſtaates, Leipzig 1854, S. 191 ff.; F. Papencordt, Geſch. der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 322 f.; H. Martin, Histoire de France, t. IV, Paris 1857, S. 373 ff.; A. Pichler, Geſch. der kirchl. Trennung zwiſchen dem Orient und Occident, 1. Bd, München 1864, S. 348 f.; O. Lorenz, Geſch. König Ottokars II. v. Böhmen u. ſeiner Zeit, Wien 1876, S. 752 ff.; C. J. Hefele, Conciliengeſchichte Bd VI, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1890, S. 209 ff.; A. v. Reumont, Geſch. d. Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1890, S. 603 ff.; Kopp, Geſch. von der Wiederherſtellung u. d. Verfalle d. h. röm. Reiches, 2. Bd, 3. Abſchn., bearbeitet von A. Buſſon, Berlin 1871, S. 198 ff.; J. Heller, Deutſchland u. Frankreich in ihren politiſchen Beziehungen vom Ende des Interregnums bis zum Tode Rudolfs von Habsburg (Gött. Diſſ.) Lübeck 1874, S. 28 f.; F. Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom im Mittelalter, V. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 468 ff.; Knöpfler, Kirchenlexikon VIII, 2. Aufl., 1893, S. 919.

Martin IV., Papſt von 1281—1285. Simon de Brion, aus der Touraine gebürtig, hatte kirchliche Stellungen in Rouen, ſpäter in Tours bekleidet, wurde 1260 von Ludwig IX. zum Kanzler Frankreichs ernannt, 1261 von Urban IV. zum Kardinalprieſter vom Titel der heiligen Cäcilia kreiert. Im Auftrage dieſes Papſtes und ſeines Nachfolgers Clemens IV. führte der Kardinal Simon als Legat in Frankreich die Verhandlungen mit Karl v. Anjou wegen Übernahme der ſiziliſchen Krone. Wahrſcheinlich war er es auch, der Philipp III. von Frankreich im Jahre 1273 auf den Gedanken brachte, ſich um die römiſche Kaiſerkrone zu bewerben. Später (1276) finden wir den Kardinal nochmals als Legaten in Frankreich, wohin ihn Gregor X. mit ſehr weitgehenden Vollmachten zur Beſſerung arger Mißſtände der franzöſiſchen Kirche geſandt hatte. Dieſes ſchwierigen Auftrages entledigte er ſich mit anerkennenswerter Entſchiedenheit und Umſicht auf einer Synode zu Bourges. — Das nach dem Tode Nikolaus III. in Viterbo abgehaltene, ſehr ſtürmiſche Konklave ſuchte der am Orte gegenwärtige Karl von Anjou, der Beherrſcher Siziliens, zur Wahl eines ſeinen Intereſſen ergebenen und dem franzöſiſchen Königshauſe befreundeten Mannes zu beſtimmen. Nach gewaltſamer Beſeitigung der Führer der entgegenſtehenden italieniſchen Partei wurde Kardinal Simon einſtimmig am 22. Februar 1281 gewählt und damit der Wunſch Karls von Anjou erfüllt. Zu Ehren des heiligen Martinus von Tours nahm der Neugewählte den Namen Martinus an; mit Unrecht wird er aber als Martin IV. aufgeführt, da es nur einen Papſt Martin und zwar im 7. Jahrhundert gegeben hat, die zwei andern angeblichen Träger dieſes Namens nicht Martinus, ſondern Marinus (I. u. II.) heißen (ſiehe dieſe Artikel oben S. 340). Nachdem die Krönung des Papſtes am 23. März 1281 in Orvieto — die Römer wollten ihn nicht in ihren Mauern empfangen — vollzogen war, empfing Karl von Anjou den Lohn für die bei der Papſtwahl geleiſteten Dienſte, indem ihm Martin das einflußreiche Amt eines römiſchen Senators übertrug; mit Hilfe des Königs von Sizilien ſuchte ſich der Papſt der vom römiſchen Könige Rudolf abgetretenen, aber der Kurie widerſtrebenden Romagna zu bemächtigen. Die völlige Abhängigkeit Martins von Karl v. Anjou wurde aller Welt offenbar, als er auf Wunſch des nach der Herrſchaft über Griechenland ſtrebenden Königs den Bannſtrahl gegen den ſich derartigen Plänen widerſetzenden Kaiſer Michael Palaeologus ſchleuderte; daß dieſer Akt den völligen Abbruch der noch von Nikolaus III. eifrig betriebenen Verhandlungen über die Vereinigung der morgenländiſchen mit der abendländiſchen Kirche zur Folge haben mußte und in der That dieſelbe herbeiführte, kümmerte Martin IV. wenig. In dem zwiſchen dem griechiſchen Kaiſer und dem Könige von Sizilien entbrennenden Kampfe leiſtete er dem letzteren durch Verleihung der aus Sardinien einzuziehenden Kirchenzehnten auf ſechs Jahre eine viel verheißende Unterſtützung. Kaum aber hatte er dieſen Schritt gethan, als die ſizilianiſche Veſper am 31. März 1282, durch welche die geknechtete Inſel der Herrſchaft Karls von Anjou ein Ende machte, dem gegen das griechiſche Reich gerichteten Unternehmen ein unüberſteigbares Hindernis in den Weg legte. Weder der auf das Haupt des von den Sizilianern zu ihrem Könige erwählten Peter III. von Aragonien niederfallende Bannſtrahl des Papſtes, noch die Hilfe, die dieſer dem Karl von Anjou im Kampfe um die Krone gewährte, waren im ſtande, dem letzteren das entriſſene Reich wiederzugeben. Den in Rom infolge der ſizilianiſchen Veſper ausbrechenden Aufſtand, der zur Abſetzung Karls von Anjou als Senator und zur Wahl eines Tribunen der Republik führte, mußte der in Orvieto weilende Martin ſich glücklich ſchätzen, durch rechtzeitige Anerkennung der von den Römern gefaßten Beſchlüſſe beſchwichtigen zu können. Ohne das Ziel, nach welchem er ſeit der Zeit, da er zum erſtenmal Legat in Frankreich geweſen war, geſtrebt, die dauernde Verbindung der ſizilianiſchen Krone mit Frankreich erreicht zu haben, verſchied er am 28. März 1285. **R. Zöpffel † (Carl Mirbt).**

Martin V., Papſt von 1417—1431. — Quellen: Die Lebensbeſchreibungen Martins V. bei Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, pars II, p. 857—868 und ed. Papebroch in propylaeo ad AA. SS. Boll. Mai, II, p. 61; Infessura, Diario della citta di Roma ap. Muratori, Rer. Ital. Scr. t. III, pars. II, p. 1121 sq.; Historia Platinae de vitis pontif. rom. Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agripp. Anno 1626, p. 272 sq. Die Aktenſtücke und Bullen Martins V. bei Mansi, Conciliorum nova et ampliss. collect. t. XXVIII; Raynaldus, Ann. eccles. ad. ann. 1417 sq.; Theiner, Cod. diplom. dominii tempor. S. Sedis, t. III., etc. Dazu vergleiche noch die Quellen-Nachweiſe bei Paſtor (ſ. u.)

Litteratur: Cirocco, Vita di Martino V., Foligno 1638; Cantelori, Vita di Martino V., Roma 1641; Ciaconii vitae et res gestae Pontif. Rom. ab Oldoino recognitae, tom. II, Romae 1677, p. 811 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entw. einer vollſt. Hiſtorie der röm.

Päpſte, Göttingen 1758, S. 341 ff.; Arch. Bower, Unparth. Hiſt. d. röm. Päpſte, 9. Tl., überſ. von Rambach, Magd. und Leipzig 1772, S. 188 ff.; Voigt, Stimmen aus Rom über den päpſtl. Hof im 15. Jahrhundert in Raumers hiſt. Taſchenbuch, 4. Jahrg. 1833, S. 47 ff.; Papencordt, Geſch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 468 ff.; Christophe, Hist. de la Papauté pendant le XV siècle vol. I, Lyon et Paris 1863; Reumont, Geſch. der Stadt Rom, 2. Bd, Berl. 1867, S. 1162 ff., 3. Bd, S. 56 ff.; Lorenz, Papſtwahl und Kaiſertum, Berlin 1874, S. 224 ff.; E. Müntz, Les arts à la cour des papes pendant le XVe et XVIe siècle, Paris 1878; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom, 3. Aufl., 6. Bd, Stuttg. 1879, S. 619 ff., 7. Bd, S. 3 ff.; M. Creighton, A History of the papacy during the period of the reformation, vol. I und II, London 1882; Ottenthal, Die Bullenregiſter Martin V. und Eugen IV. in Mt d. Inſt. f. öſterr. Geſchichtsf. IV, 401 ff. 1885; L. Paſtor, Geſchichte der Päpſte ſeit dem Ausgang des Mittelalters, 1. Bd, Freiburg 1886, 3./4. Aufl., 1901 (hierin die vollſtändigſte Bibliographie); Jungmann, Dissertationes selectae in histor. eccles., t. VI, Ratisb. 1886; Z. Volta, Papa Martino V. a Milano in Arch. stor. Lomb. XIII, 837—865, 1886; E. Müntz u. P. Fabre, La bibliothèque du Vatican au XVe siècle d'après des documents inédits in Bibliothèque des écoles franç. d' Athènes et de Rome, Paris 1887; Funk, Martin V. und das Konzil zu Konſtanz in ThQS LXX, 451—465, 1888; A. Gottlob, Aus der camera apostolica des 15. Jahrh., Innsbruck 1889; A. Chrouſt, Zu den Konſtanzer Konkordaten in Deutſche Zeitſchr. für Geſchichtsw. IV, 1—14, 1890; F. Vernet, Martin V. et Bernardin de Sienne in Université cathol. 1890, p. 563—594; Knöpfler, Art. „Martin V.“ in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon VIII, 920—922, 1892; M. Tangl, Das Taxweſen der päpſtl. Kanzlei vom 13. bis zur Mitte des 15. Jahrh. in Mt d. Inſt. f. öſterr. Geſchichtsforſch. XIII, 1—106. 1892; F. Vernet, Le pape Martin et les juifs in Rev. des quest. hist. LI, 373—423, 1892; G. Voigt, Die Wiederbelebung des klaſſ. Altertums, 1. Bd, 3. Aufl., Berlin 1893; M. Tangl, Die päpſtl. Kanzleiordnungen v. 1200 bis 1500, Innsbr. 1894; Lager, Bulle Martins V. betr. die Abhaltung von Provinzialkapiteln der Benediktiner ꝛc. in Studien u. Mt aus d. Bened. und Ciſt. Orden XV, 95 bis 111, 1894; F. Miltenberger, Das Itinerarium Martins V. von Konſtanz bis Rom in Mt d. Inſt. f. öſterr. Geſchichtsf. XV, 661—664, 1894; J. Guiraud, L'état pontifical après le grand schisme in Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome fasc. 73, 1896; R. Lanciani, Patrimonio della famiglia Colonna al tempo di Martino V. in Arch d. R. Soc. Rom. di storia patria XX, 369—449, 1897; Chr. Borgeaud, Charte universitaire octroyée par le pape Martin V. à Jean de Roche-taillée etc. (1418—1422) in Bull. de la Soc. d'hist. et d'arch. de Génève II, 11—18, 1898. — Außerdem ſiehe die bei den Art. „Benedikt XIII.“, „Hus“ und „Konſtanzer Konzil“ angegebene Litteratur. Die beſte Würdigung bei Creighton, a. a. O. II, 30 f. Danach iſt das Urteil von G. Voigt, welches im Art. „Konſtanz“, Bd XI, S. 34, Z. 29 ſtehen geblieben iſt, zu modifizieren.

Martin V. ging am 11. November 1417 aus der gemeinſamen Wahl der Kardinäle und der Vertreter der fünf Nationen des Konſtanzer Konzils als Papſt hervor. Nach 40jährigem Schisma war in ſeiner Perſon die Einheit der Kirche wiederhergeſtellt. Da ſeine Erhebung auf das Feſt des hl. Martin von Tours fiel, legte er ſich als Papſt dieſen Namen bei. Aber in der Reihe der Päpſte dieſes Namens iſt er thatſächlich erſt der dritte, denn die als Martin II. und Martin III. gezählten Päpſte heißen richtiger Marinus I. und Marinus II.

Martin V. iſt der erſte und einzige Papſt aus dem uralten Ghibellinenhaus der Colonna. Wahrſcheinlich in Genazzano 1368 geboren, auf der Univerſität Perugia gebildet, war er unter Urban VI. Protonotar geworden. Innocenz VII. kreierte ihn 1405 zum Kardinaldiakon von S. Georg in Velabro. Unter Gregor XIII. verließ er die römiſche Obedienz, nahm teil an dem Konzil zu Piſa und wurde ein treuer Anhänger Johannes' XXIII., in dem auch ſeine Familie einen eifrigen Förderer fand. Im Konzil zu Konſtanz war er wenig hervorgetreten; um ſo eher vermochten alle Parteien auf ihn ſich zu einigen. Aber der, welcher von ihm am meiſten gehofft hatte, Sigmund, ſah ſich am meiſten betrogen. Denn nichts lag dieſem ſtolzen Römer ferner, als von den Rechten des Papſttums auch nur ein Titelchen zu vergeben. Auch den Ghibellinen erfüllte ganz die Idee einer päpſtlichen Autokratie. Er hat in einer Rede an die Auguſtiner-Eremiten in Rom (Paſtor a. a. O. 230) die Entbehrlichkeit der Antike gegenüber dem Beſitz Auguſtins betont. Jene Idee war indeſſen bei ihm weniger durch die theologiſche Spekulation, als durch den patriotiſchen Gedanken einer Wiedergeburt des alten Cäſarentums vermittelt. Denn zu ihrer Verwirklichung hat er ſich durchaus der Mittel der neuen Zeit bedient, jener von den kleinen italieniſchen Tyrannen ausgebildeten Staatskunſt. Daß er ſie auf das Papſttum zum erſtenmal ſo konſequent angewendet hat, darin beruht wohl vor allem ſeine hiſtoriſche Bedeutung.

Dieſe Realpolitik mußte zunächſt Familienpolitik ſein, denn in der völligen Anarchie des Kirchenſtaates, die er vorfand, bot ihm der Beſitz ſeiner Familie die einzige Unterlage (vgl. Paſtor a. a. O. 225). Aber das Verhängnis des neuen Papſttums hat ſich ſchon an ihm offenbart: die Sorgen des italieniſchen Kleinfürſten und Familienhauptes erſtickten die idealen Forderungen ſeines univerſalen Amtes. So hat ihn, der dieſe Art überhaupt erſt aufgebracht hat, der Vorwurf des Nepotismus am ſchärfſten getroffen.

Zwiſchen jenem autokratiſchen Ideal und dem, was die Reformer des Konzils wollten, gab es keine Vermittelung. Aber Martin beſaß die Klugheit und Mäßigung, um es nicht zu einem offenen Konflikt kommen zu laſſen. Den Plan einer einheitlichen Reform der Kirche an Haupt und Gliedern durchkreuzte er durch das Novum der nationalen Konkordate. Was er darüber hinaus an Reformdekreten veröffentlicht hat, war teils gänzlich belanglos, teils geradezu den Beſtimmungen des Konzils entgegen. Niemals hat er ſich zu den dogmatiſchen Dekreten des Konzils bekannt, und ſeine vielumſtrittene Erklärung an die Polen (vgl. Funk a. a. O.) war, trotzdem ſie unvorbereitet während eines erregten Auftrittes erging, doch ſo wohl überlegt, daß ſie ihn in keiner Weiſe band, den Anhängern des Konzils aber Sand in die Augen ſtreute. Er verließ Konſtanz am 16. Mai 1418; erſt am 28. September 1420 konnte er in Rom ſeinen Einzug halten. In Florenz, wo er am längſten verweilen mußte, hatten ihn die Gaſſenjungen als einen Herrn ohne Land verſpottet; das Rom, in das er einzog, ſah einem Trümmerhaufen ähnlicher als einer Stadt; und von dem Kirchenſtaat war eigentlich nichts mehr vorhanden, er war zerfallen in eine Anzahl kleiner Herrſchaften. Räuber trieben am hellen Tag ihr Handwerk in den Straßen der ewigen Stadt. Hier hat Martin von Schritt zu Schritt Wandel geſchaffen mit einer Zähigkeit, wie ſie nur der Liebe zu dem angeſtammten Boden entſpringen kann. Durch kluge Verhandlungen und geſchickte Benutzung der vorhandenen Parteiungen hat er den Kirchenſtaat in ſeinem früheren Umfang wieder hergeſtellt, über die öffentliche Sicherheit und Ordnung hat er mit unerbittlicher Strenge gewacht. Vor allem — zu dem Rom der Renaiſſance hat er den Grund gelegt durch Heranziehung der toskaniſchen Künſtler, die er trotz der Not der Zeit fürſtlich bezahlte. Daß er zu dieſen Werken viel Geld brauchte und daß er es nahm wo und wie es ſich ihm bot, iſt ſelbſtverſtändlich. Der Bürgerſchaft von Rom ließ er freie Selbſtverwaltung. Aber nach außen führte er ein ſelbſtherrliches Regiment; auch in der Kirche ſuchte er ein ſolches durchzuführen und namentlich die Selbſtſtändigkeitsgelüſte des Kardinalkollegs, die in den Zeiten des Schismas gewaltig zugenommen hatten, hat er kräftig unterdrückt. In Frankreich gelang es ihm die antipäpſtlichen Kirchengeſetze zu beſeitigen, nicht ſo in England. Mit Alfons, König von Arragonien und Sizilien, überwarf er ſich durch ſeine neapolitaniſche Politik, und dieſer ließ nach dem Tode Benedikts XIII. (1424) noch einmal einen Gegenpapſt wählen in Gil Sanduz de Munoz, der ſich Clemens VIII. nannte. Aber 1429 kam es zu einem Ausgleich zwiſchen Rom und Arragonien, und nun legte der Gegenpapſt ſeine Würde nieder. Die deutſche Kirche wurde durch die Huſſitenzüge arg zerwühlt. Der Papſt rief mehrere Male auf zum Kreuzzug; aber ſeinem Ruf wurde, abgeſehen von den unmittelbar betroffenen deutſchen Landen, nur ſchwache Folge geleiſtet und die Taboriten erwieſen ſich als unüberwindlich.

Dieſe offene Wunde an dem Leib der Kirche aber führte der noch nicht ausgeſtorbenen Partei der Reformfreunde neue Nahrung zu. Der Papſt hatte der Beſtimmung des Konſtanzer Konzils entſprechend ſchon nach fünf Jahren (1423) eine neue Synode nach Pavia berufen. Eine dort ausbrechende Peſt machte die ſofortige Verlegung nach Siena notwendig. Und als nun hier wiederum wie in Konſtanz eine antipäpſtliche Strömung um ſich zu greifen drohte, da benutzte Martin den geringen Beſuch und die Uneinigkeit der Mächte als Vorwand, um die Verſammlung aufzulöſen. Mit der Bulle vom 16. Mai 1425 (vgl. Paſtor a. a. O. 238 f.) dachte er wohl die Reformer zu befriedigen. Aber der Ruf nach einem Konzil wurde gerade von dieſem Jahr an immer dringender (engliſche und franzöſiſche Geſandtſchaft). Als Ort des künftigen Konzils war Baſel bereits in Siena feſtgeſtellt worden, aber nun wollte man die ſiebenjährige Friſt noch abkürzen. Schon wurde auch die Drohung der Obedienzentziehung wieder laut. Der Papſt zeigte keinerlei Nachgiebigkeit, und als er ſchließlich dem als reformfreundlich bekannten Kardinal Ceſarini die Leitung des künftigen Konzils übertrug, da gab er ihm zugleich in Erwartung der dort drohenden papſtfeindlichen Richtung die Vollmacht es im Notfall ſofort wieder aufzulöſen oder zu verlegen. Martin war kein aufreizender, aber ein um ſo entſchiedener Gegner des Konziliarismus. Ob er ihm Konzeſſionen gemacht hätte, wenn die reale Machtgrundlage des römiſchen Stuhls eine beſſere geweſen wäre als damals, iſt ſchwer zu ſagen. Wie die Dinge lagen, konnte ihm wohl die zähe Behauptung aller alten Rechte als das Richtige erſcheinen. Ein plötzlicher Tod am 20. Februar 1431 hat ihn dem unausbleiblichen

Konflikt enthoben. „Temporum suorum felicitas“ nennt ihn die Inſchrift auf ſeinem Grabmahl im Lateran, und das entſprach durchaus der Stimmung derjenigen, die ihm wirklich viel verdankten, der Bürgerſchaft von Rom. B. Beß.

Martin von Bracara (Braga) oder Dumio, geſt. 580, hervorragender ſpaniſcher Biſchof des 6. Jahrhunderts. — Ueber ſein Leben und Wirken ſ. vor allem C. P. Caſpari, Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum, Chriſtiania 1883. Ferner Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., 1901, S. 579 ff.; Gams, Kirchengeſchichte Spaniens II, 1, 471 ff.; Hefele, Conciliengeſch. III², 15. 29; Fr. Maaßen, Geſchichte der Quellen und der Litteratur des kanoniſchen Rechts I, Graz 1870, S. 802 ff. — Eine Geſamtausgabe der Schriften Martins fehlt bisher. Einiges ſ. bei Gallandi, Bibl. vet. patr. XII, 275—288, wieder abgedruckt MSL 72, dazu die Verba seniorum (ib. 73, 1025 ff.), Aegyptior. patr. sent. (ib. 74, 381 ff.), Capitula Martini (ib. 84, 574 ff.; 130, 575 ff.). Die Schrift de trina mersione iſt gedruckt in der Collectio maxima conciliorum Hispaniae, Rom 1693, II, 506 ſowie in der España sagrada XV, 422 ff., die Predigt de correctione rusticorum gab Caſpari zuerſt vollſtändig in der an erſter Stelle genannten Schrift heraus. Weiteres ſ. unten.

1. Über das Leben Martins beſitzen wir nur wenige zerſtreute Nachrichten, teils in ſeinen eigenen Schriften, teils bei zweien ſeiner Zeitgenoſſen, Gregor von Tours (Hist. Franc. V, 38 und de miraculis S. Martini I, 11) und Venantius Fortunatus (Miscell. V, 1. 2). Ferner kommt in Betracht Iſidor von Sevilla (de viris illustr. 22; Chronic. 116; Hist. de regibus Gothorum, Vandal. et Suevor. 91). — Martin ſtammte aus Pannonien; er mag ca. 510—515 geboren ſein. Er wurde Mönch, erwarb ſich eine für ſeine Zeit ſeltene Gelehrſamkeit (nulli in literis secundus suis temporibus habitus), insbeſondere auch Kenntnis der griechiſchen Sprache, machte Reiſen nach dem Orient und beſuchte die heiligen Stätten Paläſtinas. Auf ſeiner Pilgerfahrt ſoll er mit ſpaniſchen Pilgern zuſammengetroffen ſein, deren Erzählungen in ihm den Entſchluß wach riefen, nach Galäcien (Galizien) in Nordſpanien zu reiſen und dort an der Bekehrung der teils arianiſchen, teils noch halbheidniſchen Sueven zu arbeiten. Um das Jahr 550 kam er zu Schiff in Spanien an, gleichzeitig mit Reliquien des hl. Martinus von Tours. Dieſes Jahr läßt ſich vom Todesjahr Martins her erſchließen. Nach Greg. Hist. Franc. V, 34 ſtarb er im 5. Jahr Childeberts, d. h. 580; nach Hist. Fr. V, 38 ſoll er alsbald nach ſeiner Ankunft zum Biſchof geweiht ſein: in quo sacerdotio impletis plus minus triginta annis . . . migravit. Von einem Aufenthalt Martins in Frankreich wiſſen die Quellen nichts (ſ. Caſpari a. a. O. S. III Anm. 2). Die Reliquien des hl. Martin bewirkten die Geneſung des an einer verderblichen Seuche tödlich erkrankten Königsſohnes Theudemir und veranlaßten den Suevenkönig Chararich (550—559) zur Annahme des katholiſchen Glaubens, zu deſſen weiterer Verbreitung und Befeſtigung unter dem Suevenvolk nun Martin weſentlich beitrug. Zu dieſem Zweck gründete er mehrere Klöſter, beſonders das Kloſter Dumio, auch Dumia, Dumium, Duma genannt (Caſpari S. XI, Anm. 1) dem er als Abt und Presbyter, ſpäter als Biſchof vorſtand. Als ſolcher erſcheint er noch auf der Synode zu Braga oder Bracara im Mai 561 (nach Florez, Gams und Caſpari, 563 irrig Hefele und Wagenmann), wo er als Martinus episcopus unterſchreibt. Unter Chararichs Sohn und Nachfolger, König Theudemir, oder auch Ariamir genannt (559—570), oder dem Sohn des letzteren, Miro (570—583), wurde er zum Erzbiſchof von Bracara erhoben und führte als ſolcher (Bracarensis metropolitanae ecclesiae episcopus) den Vorſitz auf dem ſog. dritten (rectius zweiten) bracarenſiſchen Konzil vom Jahre 572. Sein Todesjahr iſt, wie geſagt, das Jahr 580. Als ſein Todestag gilt nach den AA SS der 20. März (cf. Florez España sagrada XV, 131 f.). Er hat für ſich ſelbſt ein Epitaphium verfaßt, das für die von Chararich erbaute Baſilika des hl. Martin beſtimmt war. Es lautet (Gallandi XII, 288): Pannoniis genitus, transcendens aequora vasta, — Galliciae in gremium divinis nutibus actus, — Confessor Martine, tua hac dicatus in aula — Antistes, cultum instituit ritumque sacrorum. — Teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem — Nomine non merito, hic in Christi pace quiesco. — Martin iſt — wenn auch nicht wie Gams ihn nennt: „einer der ſeltenſten Männer der Weltgeſchichte“ — doch einer „der bedeutendſten, einflußreichſten und merkwürdigſten Männer der abendländiſchen Kirche aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts“ (Caſpari S. I), als Miſſionar, kirchlicher Organiſator, chriſtlicher Kulturvermittler zwiſchen Morgen- und Abendland. So zeigt er ſich in ſeiner kirchlichen Wirkſamkeit, namentlich auf den beiden Synoden zu Braga (ſ. Hefele, CG. III² 15. 29); das bezeugen auch die häufigen Bitten König Miros an ihn, ihm brieflich Worte der Mahnung und des Troſtes zugehen zu laſſen, ſowie die Geſuche inländiſcher wie auch ausländiſcher Bi-

ſchöfe um Belehrung über verſchiedene Fragen. Er ſtand in Beziehung zu den Kreiſen Martins von Tours. Die Verehrung, die ihm hier gezollt wurde, bezeugen ein Brief und ein Gedicht, das Venantius Fortunatus an ihn richtete. Seiner Gelehrſamkeit und ſeiner Tugend hat auch Gregor von Tours rühmlichſt Erwähnung gethan (Hist. Franc. V, 38: in tantum se litteris inbuit, ut nulli secundus suis temporibus haberetur, — plenus virtutibus).

2. Wir wenden uns ſeinen Schriften zu. Dieſe ſind einzuteilen in Schriften, die kirchenrechtlichen oder kultiſchen Fragen gewidmet ſind, in ethiſche und asketiſche Traktate. Dazu kommen Briefe und Gedichte, ſowie eine überaus merkwürdige Predigt. 1. Die wichtigſte ſeiner Schriften iſt wohl ſeine Sammlung von Kirchengeſetzen, Collectio orientalium canonum s. Capitula Martini, eine nach 561 verfaßte, aus 84 Kapiteln beſtehende, mit einer Vorrede in Form eines Briefes an den Biſchof Nitigis von Luco verſehene, ſyſtematiſch geordnete Sammlung von Kanones meiſt griechiſcher, zum teil auch abendländiſcher Synoden, abgefaßt zu dem Zweck, um das, was von den Überſetzern griechiſcher Kanones ungenau und unklar wiedergegeben ſei, zu verbeſſern und zu erläutern, und ſo das Material der altkirchlichen Geſetzgebung ſeinen Zeit- und Volksgenoſſen in überſichtlicher Ordnung zu bequemer Orientierung darzubieten. Die Sammlung beſteht aus zwei Teilen: der erſte Kap. 1—68 handelt von der Ordination und den Pflichten der Kleriker, der zweite Kap. 69—84 von den Pflichten und Verfehlungen der Laien. Gedruckt ſind die Capitula Martini in verſchiedenen Konzilien- und Rechtsſammlungen, z. B. bei Aguirre, Conc. Hisp. II, 327; bei Mansi IX, 845 sq.; in der Biblioth. juris can. vet. T. I, App. beſorgt von Doujat; in Bruns, Can. apost. II, 43 sq. Weiteres über Handſchriften, Ausgaben, Entſtehung, Verbreitung, Inhalt dieſer Sammlung ſ. bei Maaßen, a. a. O., I, 802 ff.; dieſe Enc., 3. Aufl., X, 5. — Hier ſind dann die beiden dem Kultus gewidmeten Schriften anzuführen. Die epistola ad Bonifatium de trina mersione (die Drucke ſ. oben in der Litteratur) beantwortet das Schreiben eines ſpaniſchen Biſchofs, der gehört hatte, daß in dem Suevenreich die Taufe non in uno trinitatis nomine, sed in nominibus ageretur, d. h. daß bei der Taufe dreimal beſprengt und dreimal das „in nomine patris et filii et spiritus sancti“ rezitiert werde, und der dies für arianiſch anſah. Martin erklärt dieſen Bericht für falſch. Eine Verfügung der cathedra Petri (hierüber ſ. Caſpari S. XLIII Anm. 1) beſage, ut in uno trinitatis nomine is, qui baptizandus est, aut tertio perfundatur aut mergatur. Die dreifache Beſprengung ſei aber nicht arianiſch, ſondern, wie eingehend bewieſen wird, orthodox. Das Gegenteil ſei ſabellianiſch. — Die kleine Schrift de pascha (bei Gallandi XII, 287 f.) begründet die Sitte der maiores Oſtern an wechſelnden Terminen zwiſchen XI Kal. April. und XI Kal. Mai. zu feiern. Der Eingang der Schrift bezeugt es als alte Sitte der gallikaniſchen Kirche, ut semper VIII Kal. April. diem Paschae celebrarent, in quo facta Christi resurrectio traditur (vgl. den Art. Zeitrechnung in der 1. Aufl. dieſes Werkes XVIII, 476 ff.). Die Echtheit der Schrift iſt angefochten worden (Gams II, 1, 473), aber die Berührung mit der echten Schrift de correct. rust., ſowie die Tradition ſprechen für die Echtheit (ſ. Caſpari S. XLVII f.) — 2. Von ethiſchen Traktaten Martins beſitzen wir die Formula vitae honestae, auch de differentiis quatuor virtutum genannt, die Schrift de ira; dazu kommen drei Abhandlungen: pro repellenda iactantia, de superbia, exhortatio humilitatis (dieſe Schriften bei Gallandi XII und MSL 72). Die Echtheit dieſer drei letzten Traktate iſt bezweifelt worden, aber kaum mit Recht (vgl. Caſpari p. XXXI f.). Während dieſe drei Schriften Fragen der chriſtlichen Ethik behandeln, bewegen ſich die beiden erſten auf dem Gebiete der philoſophiſchen Moral. Das Vorbild Martins ſind hierfür die Schriften Senecas. Daraus begreift es ſich, daß ſie früher für Werke Senecas gehalten und deshalb viel geleſen und mehrfach abgedruckt wurden (vgl. Haaſe in ſeiner Ausgabe des Seneca, Leipzig, Teubner, 1852, III, 468 ff.). Es hängt dies zuſammen mit der bekannten Thatſache, daß man damals überhaupt Berührungen zwiſchen der Moral Senecas und dem Chriſtentume wahrnahm und daher Exzerpte aus Seneca für chriſtliche Zwecke veranſtaltete (vgl. Teuffel, Geſch. der röm. Litt. 273). Verkehrt aber iſt es, wenn Gams (a. a. O. S. 473) unſeren Martin zum „Verfaſſer des ſog. Briefwechſels zwiſchen Seneca und Paulus“ machen will, der ja ſchon von Hieronymus (vir. ill. 12) erwähnt wird. Die wichtigſte der ethiſchen Schriften iſt die Formula honestae vitae s. de differentiis quatuor virtutum in 8 Kapiteln, mit einer Dedikation an den Suevenkönig Miro, der von ihm saepius aliquid aut consolationis aut exhortationis verlangt hatte. Den Inhalt bildet eine Darſtellung des chriſtlichen Lebens beſonders für Laien unter dem Geſichtspunkt

der vier Kardinaltugenden prudentia, magnanimitas, continentia, iustitia; denn nicht das geiſtliche Leben der Vollkommenen will er darſtellen: non illa ardua et perfecta, quae a paucis et peregregiis deicolis patrantur, sed ea magis commonet, quae et sine div. scripturarum praeceptis naturali intelligentiae lege etiam a laicis valeant recte honesteque viventibus adimpleri (vgl. A. Weidner, Martini D. Formula, Magdeb. 1872, 4°). Die Schrift de ira iſt kaum mehr als ein Auszug aus Senecas drei Büchern de ira. Sie iſt an Biſchof Vitimir von Auria in dem Sprengel von Luco gerichtet. Hieraus ergiebt ſich, daß ihre Echtheit mit Unrecht bezweifelt worden iſt. Als unecht wird dagegen der Liber de moribus zu bezeichnen ſein (bei Gallandi XII, 278 f.), denn das Buch wird erſt im 16. Jahrhundert Martin zugeſchrieben; es iſt aber ſehr wahrſcheinlich, daß es bereits 567 als Werk Senecas citiert wurde (vgl. Haaſe, Senec. opp. III, praef. p. XX und Caſpari p. XXXV). Ebenſo wird die Schrift de paupertate (gedruckt bei Haaſe l. c. III, 458—461), die ſich aus Excerpten aus Senecas Briefen zuſammenſetzt und von den Handſchriften Seneca beigelegt wird, kaum Martin angehören, wenigſtens ſpricht kein poſitiver Grund dafür. — 3. Asketiſchen Inhalts iſt eine Sammlung von Sententiae patrum Aegyptiorum, auctore Graeco incerto, Martino Dumiensi ep. interprete, gedruckt Esp. sagr. XV, 433; bei Rosweyde, Vitae patrum, Antwerpen 1615, S. 1005 ff., PSL 74, 381 ff., beſtehend aus 109 längeren und kürzeren Abſchnitten. Die Schrift enthält erbauliche Erzählungen aus dem ägyptiſchen Kloſterleben, ſowie Ausſprüche alter ägyptiſcher Äbte. Nach dem Zeugnis der Handſchriften hat Martin dies Werk ins Lateiniſche überſetzt (ſ. Caſpari p. XXII f. Anm. 2). Zu dieſem Buch kommen die Verba seniorum auch interrogationes et responsiones plurimae sanctorum Aegyptiorum patrum genannt (gedruckt in Rosweydes Vitae patrum und PSL 73, 1025 ff.). Das Werk iſt dem zuerſt genannten ähnlich. Es wurde auf Martins Wunſch und Veranlaſſung von einem Diakonus Paſchaſius von Dumio aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche übertragen. — 4. Iſidor (de vir. ill. 22) ſchreibt: cuius quidem ipse legi librum de differentiis virtutum et aliud volumen epistolarum, in quibus hortatur vitae emendationem et conversationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem et super omnia cultum virtutum omnium et pietatem. Von Briefen Martins ſind uns erhalten a) die epistula ad Bonifatium (ſ. oben sub 1), b) der Brief an Vitigis von Luco als Vorrede zur Kanonenſammlung (oben sub 1), c) an König Miro als Vorrede zu der Formul. vit. hon. (oben sub 2), d) an Vitimir von Auria als Einleitung zu de ira (sub 2), e) der Brief an Polemius von Aſturica, der die Schrift de correct. rust. einführt (ſ. unten sub 6); f) dazu kommt ein verlorener Brief an Venantius Fortunatus, den der Brief des Fortunatus an Martin anzunehmen nötigt. Ob dieſe Briefe im Briefbuch geſtanden haben, muß fraglich bleiben. Der Brief an Miro fehlt in vielen Handſchriften der Formul. vit. hon. (Caſpari p. XXVII Anm. 2) und auch Iſidor ſcheint ihn dort nicht geleſen zu haben, vielleicht hat man ihn ausgelaſſen, weil er etwa im Briefbuch ſtand? Jedenfalls würden die genannten Briefe nicht ausreichen, auch wenn ſie beſonders geſammelt waren, um die Charakteriſtik Iſidors vom volumen epistolarum zu rechtfertigen. Danach wird dies als verloren gegangen zu bezeichnen ſein. — 5. Iſidor a. a. O. ſagt: conversis ab Ariana impietate ad fidem catholicam Suevorum populis regulam fidei et sanctae religionis constituit. Die Worte ſcheinen auf ein antiarianiſches Bekenntnis zu weiſen, von dem wir ſonſt nichts wiſſen. — 6. Von größtem kirchengeſchichtlichen Intereſſe iſt endlich die Predigt de correctione rusticorum. Das Vorwort iſt an Biſchof Polemius von Aſturica in dem Sprengel von Luco gerichtet. Dieſer hatte Martin gebeten, zur castigatio rusticorum etwas de origine idolorum et sceleribus ipsorum zu ſchreiben. Martin entſpricht dieſem Wunſch, indem er eine sermone rustico verfaßte Muſterpredigt für das Volk dem Polemius zuſchickt. Die Hauptgedanken der Rede ſind folgende. Die Götter ſind Dämonen, die ſich die Namen laſterhafter Menſchen beilegten. Es giebt eine Anzahl ſolcher Dämonen in Quellen, Strömen, Wäldern. Martin bedient ſich dabei immer der Geſtalten der griechiſch-römiſchen Mythologie, die ignorantes rustici verehren dieſe Dämonen, allerhand Aberglaube, wie Augurien und Zauberei, kommt hinzu. Gott ſandte ſeinen Sohn oder ſeine sapientia, ut illos ad cultum veri dei de diaboli errore reduceret. Postquam docuit, voluit pro humano genere mori (13). Weiter wird von Chriſti Werk nichts geſagt. Der Chriſt ſoll bene agendo das Reich Gottes erlangen, oder er wird male agendo der Pein verfallen. Der Chriſt hat in der Taufe dem Teufel entſagt und den Glauben an Gott verſprochen. Der Aberglaube bedeutet alſo: fidem vestram transistis et pactum, quod fecistis cum deo, disrupistis (16). Kein signum außer dem Kreuz, keine incantatio außer dem Symbol und dem Vaterunſer iſt dem Chriſten geſtattet. Doch ſoll niemand an der misericordia dei verzweifeln. Er thue Buße. Poenitentia autem ista vera est, ut iam amplius homo non faciat mala quae fecit, sed de praeteritis peccatis indulgentiam petat (17). Im übrigen ſiehe die intereſſanten Bemerkungen über die Taufe und das Taufſymbol c. 15, ſowie die Bemerkungen über die Sonntagsfeier (18). — Die Schrift iſt in mehreren Handſchriften erhalten (vollſtändig nur in einem Cod. Bernens. 289, ſ. Caſpari p. LV f.), der größte Teil wurde herausgegeben zuerſt von Florez (Esp. sagr. XV, 425—433), dann von Angelo Mai (Classici auctores ex vatican. cod. editi III, 379—384); erſt Caſpari war in der Lage, die ganze Schrift in kritiſch revidiertem Text herauszugeben (ſ. oben die Litteratur). — 7. Verſe von Martin auf den hl. Martin von Tours erwähnt Gregor., Hist. Franc. V, 38. Drei kurze poetiſche Inſchriften von ihm (in basilico, in refectorio, epitaphium) hat Sirmond mitgeteilt in Opp. ed. Venet. t. II, 653; daraus abgedruckt bei Florez, Gallandi, Migne, auch bei Peiper MG Auct. VI, 2, 194 ff. Die zweite dieſer Inſchriften iſt für das Refektorium beſtimmt: zwar fehlen die feinen Speiſen und Weine, aber die gratia plena möge es erſetzen. Die erſte Inſchrift preiſt den hl. Martin von Tours als den Führer zahlreicher germaniſcher und ſlaviſcher Völker zum Chriſtentum (Alamannus, Saxo, Toringus, Pannonius, Rugus, Sclavus, Nara, Sarmata, Datus, Ostrogothus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus Te duce nosse deum gaudent; tua signa Suevus admirans didicit etc.); die dritte aber bezeichnet den Verfaſſer ſelbſt als den Diener und Nachfolger ſeines größeren Namensheiligen (ſ. oben den Text). Beide zuſammen enthalten ſomit einen beachtenswerten Beitrag zur mittelalterlichen Miſſionsgeſchichte und einen Hinweis auf die eigentümliche Rolle, welche der Name des hl. Martin bei der erſten Bekehrung der Germanen wie bei ihrer Überführung vom arianiſchen zum katholiſchen Chriſtentum ſpielt.

R. Seeberg (Wagenmann †).

Martin, David, geſt. 1721. — Litteratur: La France protestante; La Version d'Ostervald et les sociétés bibliques, Paris 1862, in 8°; Pétavel, La Bible en France, Paris 1864, in 8°; O. Douen, Histoire de la Société biblique protestante de Paris, Paris 1868, in 8°; Lichtenberger, Encyclopédie des Sciences religieuses, Paris 1880, Art. Martin u. Art. Versions modernes de la Bible.

D. Martin, gelehrter franzöſiſcher Pfarrer, wurde zu Revel in Languedoc i. J. 1639 geboren; er machte ſeine humaniſtiſchen Studien in Montauban und Nîmes, und ſtudierte ſodann Theologie an der proteſtantiſchen Akademie zu Puy-Laurens. Schon hier zog er die Aufmerkſamkeit auf ſich durch den Eifer, mit dem er das Studium der Kirchenväter, der Exegeſe und des Hebräiſchen betrieb. Nachdem er i. J. 1663 ordiniert worden war, wurde er zum Pfarrer in Eſpéranſſes im Gard ernannt; er bewies ſchon hier den verſöhnlichen Geiſt, der ihn auszeichnete. Von da ging er nach Lacaune über. Die Zeit war ſchwierig: der Klerus und das Königtum bereiteten durch immer drückendere Maßregeln gegen die Proteſtanten den verhängnisvollen Widerruf des Edikts von Nantes vor. Martin wußte die verfolgten Kirchen zu verteidigen, ihre Rechte zu vertreten und dabei ſelbſt den Katholiken die Anerkennung ſeiner tiefgegründeten Duldſamkeit abzunötigen. Nach der Aufhebung des Edikts war ſeines Bleibens in Frankreich nicht. Er und die Seinen wurden durch katholiſche Freunde gerettet. Er wurde nun Pfarrer in Utrecht und blieb in dieſer Stellung bis an ſeinen Tod i. J. 1721, obgleich er mehrmals ehrenvolle Berufungen nach auswärts erhielt.

D. Martin ließ i. J. 1713 einen Traité de la religion naturelle in Amſterdam erſcheinen, der ins Niederländiſche, Engliſche und Deutſche überſetzt wurde. Doch waren es beſonders ſeine bibliſchen Arbeiten, die ſeinen Namen bekannt machten. Es ſind folgende: Le Nouveau testament expliqué par des notes courtes et claires, Utrecht 1696, in 4°; Histoire du Vieux et du Nouveau Testament, geſchmückt mit 424 ausgezeichneten Kupferſtichen, Amſterdam 1700, 2 Bde Fol., endlich und hauptſächlich die Reviſion der alten Genfer Bibelüberſetzung unter dem Titel: La sainte Bible expliquée, 2 Bde Fol., Amſterdam 1707. Dieſe Reviſion war eine wertvolle Arbeit, unternommen auf Grund der Urtexte. Sie wurde durch Roques 1736 und durch Oſterwald 1744 von neuem durchgeſehen und ſo ſtetig erneuert bis zu den Reviſionen der letzten Jahre, deren Abſicht war, ſie zur offiziellen und anerkannten Überſetzung der franzöſiſchen Kirchen zu machen. Doch erhob ſich dagegen Widerſpruch und augenblicklich ſind die neuen Überſetzungen, beſonders die von Eduard Stapfer für das NT in den Kirchen am verbreitetſten.

John Viénot.

Martin von Tours, geſt. 400. — Quellen und Litteratur: Kurz vor dem Jahr 400 ſchrieb Sulpicius Severus die Vita Martini, eine leidenſchaftliche Tendenzſchrift, die ihrer Kraft und Einſeitigkeit wegen heftiges Aufſehen dafür und dawider erregte. Dadurch wurde Sulpicius bewogen, den Reſt ſeiner Kenntniſſe über Martin nachträglich noch durch die „Briefe“ und die „Dialogen“ zu ergänzen. Seine auf dieſe Weiſe uns überlieferten perſönlichen Erinnerungen an ſeinen Meiſter ſind trotz der unvermeidlichen pietätvollen Befangenheit unſchätzbare Hilfsmittel, um die Geſtalt Martins hiſtoriſch zu rekonſtruieren. (Sulpicius Severus, Vita Martini, Epistolae, Dialogi, ed. Halm in dem Wiener Corpus script. eccles. latin. Tom. I). Nach Martins Lebzeiten erhielt ſich das litterariſche Andenken an ihn zunächſt auf dem Wege des Heldengedichtes, aber nur als hiſtoriſch belangloſe Verſifizierung der Severusſchen Martinsmemorie. (Paulinus von Périgeux, Paulinus Petricor. † 475. Corp. script. eccl. Tom. 16 ed. M. Petſchenig. Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV, 1, 1881, p. 293—370.) Erſt der Geſchichtſchreiber des fränkiſchen Volkes, Gregor von Tours hat über Severus hinaus durch ſelbſtſtändige Erkundigungen und Nachforſchungen ſich um Martins hiſtoriſche Perſon gekümmert, namentlich indem er eine chronologiſche Auffaſſung der Martinsgeſtalt anſtrebte; außerdem hat er, zum größten Teil aus eigener Beobachtung, kulturhiſtoriſch wertvolle Schilderungen des ſehr verbreiteten Martinskultus bis c. 590 nach dem Tode des Heiligen hinterlaſſen (Liber I—IV de virtutibus S. Martini in: Monum. German. hist., Script. Rer. Meroving. Tom. I, ed. Br. Kruſch, p. 584—661). Außer Sulpicius Severus und Gregor von Tours verfügen wir über keinerlei litterariſche Quellen von Belang zur Biographie Martins. Ueber ſpätere hiſtoriſch wertloſe Martinsſchriften: A. Potthaſt, Biblioth. Histor. medii aevi Bd 2, S. 1459. — Die ſehr zahlreiche Litteratur verzeichnet A. Potthaſt ebenda 1460/61. Seitdem ſind an größeren Monographien über den merovingiſchen Heiligenkult hinzugekommen: A. Marignan, Etudes sur la Civilisation française, Paris 1899, Tom. 1^{er}. Le culte des saints sous les Merovingiens und C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, Tübingen 1900 (woſelbſt über Martin zu vergl. S. 6—35, die Martinsſchriften des Severus, S. 75 f., die Martinsepen des Paulin von Périgueux und des Fortunat, S. 88 f., die Martinschronologie des Gregor von Tours, S. 203—209, die Martinslegende bei den Franzoſen und den Deutſchen, S. 222 ff., Martinsgrab und -kirche in Tours, S. 227 ff., die galliſchen Martinskirchen und die fränkiſche Martinsmiſſion unter den heidniſchen Germanen, S. 254—261, Sankt Martin Patron der Gefangenen und das Aſylrecht, S. 274, M. als Wetterheiliger). — Für die beſten Martinsbiographien haben gegenwärtig zu gelten: Seb. Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Paris 1705, Tom. X, p. 5—85; John Gibſon Cazenove Art. Martin of Tours in Smith and Wace, Dictonary of Christian Biography, Vol. III 838—845, und — kürzer — H. Weingarten, Art. Martin von Tours in der 2. Aufl. dieſer RE^2 1881 IX. Neue Geſichtspunkte für die Beurteilung Ms gab Alb. Hauck in ſeiner Kirchengeſchichte Deutſchlands I 1887, 2. Aufl. 1898, S. 52—56.

Martins Geburtsſtadt iſt Sabaria in Pannonien, vielleicht heute Sarwar oder Zombathel, beide in Ungarn (vgl. aber J. Dankó, Die Erzabtei St. Martinsberg [Sabaria], der Geburtsort des hl. Martin Turonnenſis, Öſterreich. Vierteljahrsſchr. f. kath. Theologie, 1868, 1—38). Er wurde nach unverbürgter Schätzung geboren im 11. Regierungsjahre Konſtantins d. Gr. (316 oder 317). Der ſpätere Heilige entſtammt einer römiſchen und heidniſchen Offiziersfamilie; ſein Vater hatte von der Pike auf gedient und war Tribun. Erzogen wurde M. in Pavia. Schon als Knabe kam er mit dem Chriſtentum in Berührung; mit zehn Jahren war er Katechumen und wollte bereits mit zwölf Jahren Klausner werden; doch wurde er wider Willen zum Militärdienſt eingezogen und war Soldat von ſeinem 15. bis zu ſeinem 20. Jahre; im 18. ließ er ſich taufen. Das Kontingent, dem Martin angehörte — er war bei den „alae scolares“ eingeteilt — lag in Gallien, und am Stadtthor von Amiens ſoll es geſchehen ſein, daß der junge Krieger ſeinen halben Mantel einem Armen gab. Nach ſeiner Taufe blieb er doch noch zwei Jahre beim Heere, ſchied dann jedoch anläßlich einer großen Truppenſchau, die der kaiſerliche Prinz Julian vor Worms vornahm, aus dem Kriegsdienſt aus. Einige Jahre mögen hierauf verſtrichen ſein, ehe ſich M. zu Hilarius von Poitiers begab. Dieſer wollte ihn ſeinem Klerus einverleiben, aber M. lehnte die Weihe zum Diakonen ab und ließ ſich nur eben zum Exorciſten machen. Bald darauf trieb es ihn nach der Heimat, um für die Bekehrung ſeiner Familie zu wirken; doch nahm nur die Mutter den Glauben des Sohnes an. Das arianiſche Chriſtentum der Heimat gab ihm Gelegenheit, ſich für ſein orthodoxes Bekenntnis geißeln zu laſſen: daher er dann auch in der kirchlichen Nachwelt das Prädikat Confessor führt. Aus demſelben Grunde wurde er 356 durch Biſchof Auxentius aus

Mailand verjagt; er lebte eine Zeit lang als Anachoret auf der ſog. Hühnerinſel an der genueſiſchen Küſte, folgte dann aber dem Hilarius, der ebenfalls verbannt geweſen war und aus dem Orient zurückkehrte, wieder nach Gallien zurück. Bei Poitiers gründete er gegen das Jahr 370 einen Mönchsverband, vielleicht die erſte klöſterliche Organiſation des Abendlandes; höchſtens Euſebius von Vercelli iſt ihm bereits 355 mit ähnlichen Beſtrebungen vorangegangen. Dort, in Ligugé, glückte ihm auch ſein erſtes Wunder, eine Totenauferweckung. Im Jahre 371 oder 372 wählte ihn die Stadt Tours durch öffentliche Volksabſtimmung zu ihrem Biſchof, unter Mithilfe benachbarter Städte, jedoch unter ſtarkem Widerſpruch der Biſchöfe. Die ihm widerfahrene Ehre war völlig gegen ſeinen Sinn. Es bedurfte der Liſt, um ihn dem Kloſter zu entführen. Das Feſt ſeiner Weihe zum Biſchof wird am 4. Juli gefeiert. Kaum Biſchof geworden gründete Martin ein zweites Kloſter auf dem anderen Ufer der Loire: das heutige Marmoutiers. Er baute daſelbſt eine Kirche zu Ehren von Peter und Paul und ſammelte etwa achtzig Mönche um ſich, von denen mehrere Biſchöfe der umliegenden Städte wurden. Sie lebten aus den Einkünften der Kirche, ohne als eigene Körperſchaft irgend welchen Beſitz zu haben; nicht einmal Almoſen in Naturalien durften angenommen werden. Um 374 begab ſich Martin in dienſtlicher Angelegenheit an den Hof Kaiſers Valentinian I. nach Trier und ſetzte trotz der Intriguen der arianiſchen Kaiſerin Juſtina eine erfolgreiche Audienz durch. In ſeiner biſchöflichen Thätigkeit erwuchs Martin zum volkstümlichen Wundermann. Er trieb ſeine Miſſion unter den Landleuten der umliegenden Gebiete hauptſächlich mit dem Anſpruch des Aufklärers und ermöglichte durch ſeine rückſichtsloſe und doch wohl überlegte Bekehrungsthätigkeit die Ausbreitung des Chriſtentums von den Städten, bis dahin deſſen ausſchließlichem Sitz in Gallien, auf die Landbevölkerung. Ins Jahr 383/84 fällt ein zweiter Beſuch bei dem Kaiſer — diesmal vor Maximus — in Trier, woſelbſt ſich Martin im Gegenſatz zu den anderen anweſenden Biſchöfen außerordentlich ſelbſtſtändig benahm und ſich dennoch großer Rückſichten, beſonders ſeitens der Kaiſerin zu erfreuen hatte. Damals iſt Martin, nicht etwa nur für die Begnadigung politiſch Verurteilter, ſondern was für einen Mann katholiſchen Glaubens nicht unbedenklich war, auch für die Priscillianiſten eingetreten. Wohl hat er ihre Hinrichtung nicht hindern können; doch wollte er wenigſtens eine übereilte und ungerechte Entſcheidung ihres Prozeſſes verhüten. Nicht Sympathie für die ihm ſelbſt keineswegs genehmen Anſichten der ſpaniſchen Sektierer, ſondern ſeine unbeſtechliche Gerechtigkeit ließen ihn gegen den vorſchnellen Eifer des Ithacius und deſſen Genoſſen Einſprache erheben; auch jetzt wie ſchon früher in ſeiner gegenüber Kaiſer Maximus an den Tag gelegten Zurückhaltung ging er mit ſeinem mächtigen Freunde Ambroſius von Mailand einig und überdies mit Siricius dem heiligen Vater ſelbſt. Doch vermochte er der fanatiſchen Gegnerſchaft auf die Dauer nicht völlig Stand zu halten und machte ſchließlich ſchweren Herzens dem Kaiſer um des lieben Friedens willen einige äußerſte Zugeſtändniſſe. Er iſt aber die Gewiſſensbiſſe über dieſe, wie ihm war, ſündhafte Nachgiebigkeit nie ganz los geworden und ſagte, er ſei von da an innerlich gebrochen, obſchon ihm noch zehn Jahre in voller Kraft in Tours zu wirken beſchieden war. An theologiſcher Dogmatik hat M. ſein Leben lang nie ſchwer getragen und hat auch keine Zeile geſchriftſtellert. Er war mit einſeitiger Abſichtlichkeit Mann des praktiſchen Lebens und deshalb ſetzte ſich ſein Chriſtentum auch höchſt einfach aus dem trinitariſchen Symbolglauben, aus Reliquienkult und den Viſionen guter und böſer Geiſter zuſammen. Auch verblendete ihn ſeine Vorliebe für mönchiſche Askeſe gegenüber den Anforderungen der bürgerlichen Ethik und dem ſittlichen Empfinden der Eheleute. Aber im ſchroffen Gegenſatz zu der geruhſamen Kontemplation orientaliſcher Einſiedler kannte er für ſich und andere nur That und Arbeit. Ein kräftiger, geſunder Erdinſtinkt, ein friſcher energiſcher Bethätigungstrieb verſchafften ſeiner vielſeitigen Wirkſamkeit als Mönchsvater, als Heidenmiſſionar und als Volksarzt unbeſchreibliche Erfolge. Bis ins Greiſenalter von unermüdlichem Eifer ſchied er — eines Sonntags um Mitternacht — ab und wurde an einem 11. November ums Jahr 400 (397—401) beigeſetzt. Eine nicht zu überſehende Kritik ſeiner biſchöflichen Amtsführung bildet die Thatſache, daß zu ſeinem Nachfolger ſein bitterſter Feind Briccius als Vertreter der antimönchiſchen Weltgeiſtlichkeit gewählt wurde. Über ſeinem Grabe erhob ſich als Schöpfung des fränkiſchen Volksglaubens, den ſein Lebenswerk vorbereitet und einzig ermöglicht hatte, ſeine Geſtalt als merowingiſcher Nationalheiliger und machte Tours zu einem Wallfahrtsort ohnegleichen. Sein Andenken nahm in der abendländiſchen Heiligenverehrung des Mittelalters einen allererſten Rang ein und wurde von epiſchen und mythiſchen Anwandlungen mit betroffen, die ſich in franzöſiſcher und in deutſcher Ausprägung charakteriſtiſch gegenüberſtehen. Vgl. zu den ſprichwörtlichen Redensarten faire la Saint

Martin für ein Zechgelage, Martiner für ſich Betrinken, le mal de St. Martin für Rauſch A. Lecoy de la Marche, Saint Martin, Tours 1881, S. 633—654 und zu den volkstümlichen deutſchen Martinsbegriffen, als da ſind Martinspferd, -mantel, -minne, -feuer, -gerſte, -hammer, -vogel, -gans, -horn, -wein, -luſt, -faſten, -männchen, ſowie Junker Märten, Pelzmartle u. ſ. w. Karl Simrock, Mythologie S. 507—594; Martinslieder, herausgeg. von Simrock, Bonn 1846, S. XXI; E. H. Meyer, Germaniſche Mythologie 1891, S. 254—257; H. Pfannenſchmid, Germaniſche Erntefeſte, Hannover 1878, S. 193—243; Art. „Feſte“ in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Bd IV, 2. Aufl. 1424—1427; H. Weingarten a. a. O., der überdies auf die faſt ſchonende Ausnahmerückſicht Luthers für ſeinen Namenspatron aufmerkſam macht. **Carl Albr. Bernoulli.**

Martin von Vargas ſ. Bd IV S. 124, 22—40.

Martineau, J., ſ. Unitarier.

Martinius, Matthias, geſt. 1630. — Vgl. die Vita in der Utrechter Ausgabe des Lexikon; desgl. Meieri Orationes de Schola Brem. 1684; C. Itenii, Oratio de Illustri Bremensium Schola 1741; Jöchers Allg. Gelehrten-Lexikon 1756; Rotermunds Bremer Gelehrtenlexikon 1813; Iken, Das Bremer Gymnaſium illuſtre im 17. Jahrh. (Brem. Jahrb. XII, 11 ff.), ſowie die unten erwähnten Schriften.

Matthias Martinius (Martini), hervorragender reformierter Theologe und Philologe, iſt geboren 1572 zu Freienhagen, Grafſchaft Waldeck. Seine Bedeutung zeigt ſich ſchon in früher Beförderung. Nachdem er in Herborn, beſonders unter Piscator, ſtudiert, finden wir ihn mit 22 Jahren als Hofprediger bei der Herrſchaft Naſſau-Dillenburg, im folgenden als Profeſſor in Herborn, wo er auch die Koſtgänger zu beaufſichtigen und abwechſelnd am Sonntag zu predigen hat, und nach 10 Jahren als Stadtpfarrer in Emden (1607). Von hier aus erfolgt 1610 die Berufung des inzwiſchen durch ſeine Schriften bekannt gewordenen Mannes in ſeine eigentliche Lebensſtellung, als Profeſſor der Theologie und Rektor des „Gymnaſiums illuſtre“ in Bremen. Dieſe Anſtalt, eine Schöpfung der Reformation (1528), war, mit der Wendung der Stadt zum Philippismus und in der Folge zur reformierten Konfeſſion, insbeſondere durch Chriſtoph Pezel bedeutend gehoben und, nach anderer Städte Vorgang, nebſt dem Pädagogium zu einer Univerſität zweiten Ranges mit vier Fakultäten erweitert worden (1584). Aber erſt durch Martinius ſollte ſie wirklich eine „berühmte“ werden. Denn der Ruf ſeiner theologiſchen und philologiſchen Kenntniſſe, ſowie ſeiner Lehrgaben verbreitete ſich ſo ſehr, daß Schüler aus nah und fern herzuſtrömten. Wir hören von ſolchen nicht bloß ſeitens der reformierten Gegenden Deutſchlands, ſondern auch aus der Schweiz, Ungarn, Dänemark, Norwegen, Schottland, Frankreich, Spanien (ein Schüler von ihm ſtarb 1633 zu Toledo den Märtyrertod), insbeſondere auch aus den adeligen Kreiſen von Böhmen und Mähren, wo die Gegenreformation noch nicht ihr Werk gethan. War doch Martinius, wie in den alten, ſo auch in den meiſten neueren Sprachen wohlbewandert, ſo daß er auch den Fremden viel ſein konnte. Die Anſtalt hat damals eine Blüte erlangt, wie infolge der bald eintretenden ſchweren Kriegsjahre und ſpäterhin niemals wieder.

Eine wohl ebenſo weitreichende Bedeutung ſollte der Mann durch ſeine Teilnahme an der Dordrechter Synode (1618 und 1619) gewinnen. Hierhin mit zwei anderen Bremern, den Predigern und Profeſſoren Ludwig Crocius (Sohn vom Verfaſſer des Märtyrerbuches Paul Crocius) und Heinrich Iſſelburg, deputiert, vertrat er, als Prädeſtinatianer der milderen Obſervanz, innerhalb der ſiegreichen antiarminianiſchen Partei den entſchiedenſten Gegenſatz zu Franz Gomar mit Erfolg, von den Engländern und teilweiſe den Heſſen unterſtützt. So kam, ganz beſonders durch ſeine Wirkſamkeit, nicht der Supralapſarismus, ſondern der Infralapſarismus zum Siege, obwohl erſterer nicht, wie Martinius gewünſcht, verworfen ward und darum in den Niederlanden weiter beſtand. Die entſcheidende Bedeutung des Mannes auf der Synode geht aus den Quellen klar hervor, und es iſt daher eine grundfalſche Meinung, die Kohlmann aufgebracht (Welche Bekenntnisſchriften hatten in der Bremiſchen Kirche Geltung? 1852, S. 27 f.) und andere, wie Heppe (Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus I, S. 195), nachſchreiben, daß er den philippiſtiſchen Standpunkt vertreten, unterlegen ſei und nur aus feiger Nachgiebigkeit die Akten mit unterſchrieben habe. Seine dafür angeführte briefliche Äußerung: „O Dordrecht, Dordrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie geſehen!“ iſt aus einem zweifelhaften Anekdotenbuch genommen (Graf, Beiträge zur Geſchichte der Synode zu Dordrecht, Baſel 1825,

S. 126 f.) und kann, wenn überhaupt hiſtoriſch, nur aus augenblicklicher Mißſtimmung über die Parteiungen gefloſſen ſein. War doch gerade ſeine Meinung zum Siege gekommen (Iken, Die Bremer und die Synode zu Dortrecht, Brem. Jahrb. X, S. 11 ff.). — Nach ſeiner Rückkehr wirkte er unter den bei den Kriegszeiten ſchwieriger gewordenen Verhältniſſen mit gleicher Kraft am Bremer Gymnaſium weiter. Am 21. Juni 1630 erreichte den 58jährigen plötzlich, bei einem Ferienaufenthalt in dem einige Meilen von Bremen gelegenen Dorfe Kirchtimke bei einem Schüler, der dort Prediger war, der Tod am Schlagfluß. Die Leiche wurde nach Bremen gebracht und unter großen Ehrenbezeugungen in der U. L. Frauenkirche beſtattet.

Martinius hat eine große Reihe von Schriften hinterlaſſen, theologiſchen wie philologiſchen, alle bis auf zwei deutſche Erbauungstraktate in lateiniſcher Sprache und von gelehrter Art. Früh bekannt wurde er durch ſein 1603 erſchienenes Buch Christianae doctrinae summa capita; item methodus. Hochgeſchätzt wurde hernach ſein *Κειμήλιον* (1612), eine Erklärung der fünf Hauptſtücke. Daneben erſchienen viele dogmatiſche und exegetiſche Monographien, auch Streitſchriften gegen die Lutheraner Philipp Nikolai und Balthaſar Mentzer u. a. Sein berühmteſtes Werk aber wurde das noch heute von manchen hochgeſchätzte Lexicon philologico-etymologicum, in Folio 4138 Seiten, das mehrfach in neuen Auflagen erſchien: 1623 Bremen, 1665 Frankfurt, 1697 Utrecht, 1711 in Amſterdam und Utrecht. Bei aller Gelehrſamkeit und Anerkennung blieb der Mann von milder und frommer Geſinnung, nur aus Notwehr zum Streit greifend; doch ſtand er, unter ſteter Hochachtung Luthers („Optimus praeceptor D. Lutherus"), feſt auf ſeiten der Reformierten. Er war von kleiner Geſtalt, beim Arbeiten pflegte er auf dem Boden zu ſitzen oder zu liegen zwiſchen einem Labyrinth von Büchern. Ein Sohn von ihm wurde Prediger in dem zu Bremen gehörigen Orte Flögeln. **Iken.**

Martyrarius hieß der Kleriker, dem die Obhut eines Martyriums, d. h. einer Kirche mit Märtyrergrab, anvertraut war. Diakonen, Presbyter, ſelbſt Äbte bekleideten dies ehrenvolle Amt. Es läßt ſich in verſchiedenen Gegenden der Kirche des Mittelalters nachweiſen (in Syrakus durch die Vita Zosimi AS März III¹, 839 n. 6; in Rom unter dem Titel custos martyrum durch den Liber pontif. Sylvester I. ed Duchesne I, 171, 17; vgl. 190 f.); der Titel M. iſt bis jetzt nur aus dem Frankenreich bekannt. Vgl. die oben Bd I, 201, 1 ff. angeführten Stellen aus Gregor von Tours; dazu c. 13 Orléans 533; Formula Andecavensis 49 (MG Leges V, 21). **H. Achelis.**

Martyrologium ſ. Acta martyrum Bd I S. 143, 12 ff.

Maruthas, Biſchof von Maipherkat, geſt. um 420. — Litteratur: Socr. 6, 15; 7, 8; Soz. 8, 16; Barhebraeus, Chron. eccl. II, 45; Assemani, BO 1, 174—179; 181—194; Wright, Syr. Lit. 44—46; Duval, Litt. Syr.² 132 f., 428.

Maruthas (מָרוּתָא = *κυριότης*), hervorragender Kirchenmann von Maipherkat in Meſopotamien (griechiſch Martyropolis, ſyriſch Medhînat sähde, arabiſch Majjāfāriqīn), von Theodoſius II. zweimal als Geſandter an Jezdegerd I. geſchickt. Ebedjeſu nennt von ihm ein Buch der Martyrien, kirchliche Dichtungen, insbeſondere über die Märtyrer und eine Überſetzung der Kanones von Nicäa mit einer Geſchichte des Konzils, führt auch ſeinen Namen unter den Teilnehmern dieſer Verſammlung auf (IX, 83, S. 127 in der Liſte von Gelzer, Hilgenfeld, Cuntz). Vgl. dazu jetzt Oskar Braun, De sancta Nicaena Synodo. Syriſche Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handſchrift der Propaganda zu Rom überſetzt (Kirchengeſchichtliche Studien IV, 3) München 1898 (ſ. A. Harnack, ThLZ 99, 2). „The Martyrs' Anthem" iſt überſetzt in Macleans East Syrian Daily Offices (London 1894) S. 12—23. Am wichtigſten iſt ſeine Geſchichte der perſiſchen Märtyrer unter Sapor II., Jezdegerd I. (und Bahnam V.) 341—379; hrsg. von St. Evodius Aſſemani 1748, vermehrt und verbeſſert von P. Bedjan in Acta Martyrum et Sanctorum, Tomus secundus (Parisiis 1891), 57—396. Ins Deutſche überſetzt von P. Zingerle, Echte Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes, Zwei Teile, Innsbruck 1836. Unter ſeinem Namen laufen die Akten des Konzils von Seleucia 410; vgl. Lamy, Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410. Textum syriacum edidit, latine vertit notisque instruxit T. J. L., Lovanii 1868, 4⁰. Nach dem ſyr. Kalendarium der Berliner Bibliothek (Sachau 304, Verzeichnis S. 30) iſt der 6. Moſes-Freitag der Gedenktag der Väter Maruthas, Selibha-Zekhā, Gabriel, Simon u. ſ. w., der Biſchöfe von Amid und Maipherkat. Nach demſelben Verzeichnis

S. 559 umgab Julian, der Bruder des M. von Maipherkat, das Kloſter des hl. Bäbhai auf dem Berg Izla, das 1000 Mönche zählte und groß wie eine Stadt war, mit einer Mauer. **Eb. Neſtle.**

Maruthas von Takrit, geſt. 649. — Litteratur: S. oben S. 392, 36; Wright S. 137; Duval S. 374.

Nicht zu verwechſeln mit Maruthas von Maipherkat (wie auch noch in der 2. Aufl. geſchah) iſt M., Biſchof von Takrit, der erſte jakobitiſche Maphrian (ſ. Bd VIII S. 569), geb. in der perſiſchen Diöceſe Beth Nuhadre, eine Zeit lang in Edeſſa ſtudierend, ſein Leben beſchrieben von ſeinem Nachfolger Dencha, Verf. einer Liturgie (im Missale der Maroniten von 1594, S. 172, bei Renaudot II, 261), eines Kommentars über die Evangelien (zwei Scholien daraus zu Ex 16, 1 und Mt 26, 6—14 in Möſingers Monumenta syriaca 2, 32), von Predigten z. B. über die Waſſerweihe an Epiphanien und kirchlicher Hymnen. **Eb. Neſtle.**

Maſora. — I. Litteratur: Zur Einführung: J. Buxtorf, Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, Baſel 1620, beſte Ausgabe, daſ. 1665, 4° (430 S.) || Joann. Frid. Cotta, Exercitatio historico-critica de origine masorae punctorumque Vet. Testamenti Hebraicorum, Tübingen 1726, 4° (93 S.). || Jo. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea, Hamburg 4°, Bd II (1721) 460—544, ältere Litteratur S. 534 ff., und Bd IV (1733), 206—227. || Abr. Geiger, Zur Geſchichte der Maſſorah, in: Jüdiſche Ztſchr. f. Wiſſenſchaft und Leben III (1864/65), 78—118. || E. le Savoureux, Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament, Paris 1887. 191—224. || Is. Harris, The rise and development of the Massorah, in: Jewish Quarterly Review 1889 (I), 128—142; 223—257. || W. Bacher, Die Maſſora, in: Winter und Wünſche, Die jüd. Litteratur ſeit Abſchluß des Kanons II (Trier 1894, 121 bis 132; A contribution to the history of the term Massorah, in: JQR 1891 (III), 785—790. || Chr. D. Ginsburg, .Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible, London 1897, beſonders S. 1—468.

Elias Levita, ספר מסורת המסורת, Venedig 1536, 4°; Baſel 1539, 8°; deutſch unter Aufſicht und mit Anmerkungen J. S. Semler's, Halle 1772. || Chr. D. Ginsburg, The Massoreth ha-massoreth of Elias Levita . . in Hebrew, with an English translation, and critical and explanatory notes, London 1867. || Sal. Frensdorff, Maſſoretiſches Wörterbuch, Hann. und Leipzig 1876, 4° (20 und 387 S.). Unentbehrlich für jeden Forſcher auf dem Gebiete der M., vgl. meine ausführliche Anzeige in ThStK 1878, 354—370.

Anleitung zum Gebrauch der M. beſonders in den Schriften von Buxtorf, Joſeph ben David Heilbronn, A. Worms und Frensdorff (auch in Ochlah W'ochlah).

Chr. D. Ginsburg, The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged, London 1880—85 (758, 830 und 383 S.) 3 Bde groß Folio. Ueberaus fleißiges Sammelwerk. (Inhaltreiche, aber nicht ganz gerechte Anzeige von S. Bär in ZdmG 1886, 743—758.) Der Schlußband mit Quellenangaben und Erläuterungen iſt jetzt (Herbſt 1902) im Druck. || Salomo Jedidjah Minnorzi, gewöhnlich kurz Norzi genannt, Kritiſcher Kommentar zur Bibel, 1626 druckfertig, aber erſt 1742—1744 unter dem Titel Minchath Schaj von Raphael Chajjim in der Mantuaner Bibelausgabe (4°) ediert; beſonders gedruckt Wien 1813, 4°. — || Abraham ben R^{e}uben aus Ochrida, ס׳ בית אברהם, Konſtantinopel 1742, Fol. (86 Blatt), maſor. Lexikon zum Pentateuch (Verba und Nomina; Partikeln; Eigennamen). || (David Viterbi), ס׳ אם למסורת, Mantua 1748, 4° (42 Bl.), ohne den Namen des Verf. gedruckt von dem eben genannten Raphael Chajjim. || Abraham (Abbele) ben Jirmejah aus Kalvary, ס׳ סדר אברהם, Frankfurt a. O. 1752, 4° (49 Bl.), M. zum Pent. in alphabet. Ordnung. || Aſcher Anſchel Worms, סייג לתורה, Frankf. a. M. 1766, 4° (49 Blatt und latein. Einleitung von Megerlin. || Joſeph ben David (Heilbronn) aus Eſchwe[ge], ס׳ מבין חידות, Amſterdam 1765, 4° (11 und 93 Bl.). Erklärung der maſor. Abbreviaturen und Termini, ſowie der Maſorah zum Pent.; praktiſch, aber Plagiat aus dem damals noch nicht gedruckten Buche des A. Worms. || Joſeph ben Mord^{e}khaj aus Berditſchew, מסורה ברורה, Berditſchew um 1820, 4°, alphabet. M. zum Pent. und (anhangsweiſe) zu Eſth.

Die myſtiſchen Deutungen maſoretiſcher Angaben von Meir Angel (מסורת הברית, Krakau 1619, 4°), Jakob Zausmer ben Iſaak (טעמי המסורה, Amſterdam 1651, 4°), David Teble ben Benjamin (מסורת הברית, Hamburg 1715, 4°) u. ſ. w. entbehren des wiſſenſchaftlichen Wertes. Sie werden hier nur deswegen erwähnt, weil man aus ihnen erſieht, in wie hohem Anſehen die M. bei den Juden ſtand (und noch ſteht).

Punktation bei den Syrern. Litteratur ſ. ZlThK 1875, 623. 624. Dazu vgl. noch: J. P. Martin, Histoire de la Ponctuation ou de la Massore chez les Syriens, Paris 1875; Eb. Neſtle in ZdmG 1876, 525—533; Ad. Merx, Historia artis grammaticae apud Syros, Leipz. 1889, 62 ff.; G. Diettrich, Die Maſſorah der öſtlichen und weſtlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jeſaia, London 1899.

Zur Geſchichte der hebr. Punktation vgl. ZlThK 1875, 619—623. || H. Grätz, Die Anfänge der Vokalzeichen im Hebräiſchen, in: Mtsſchr. f. Geſch. u. Wiſſenſch. des Judth. 1881, 348—367. 395—405; Die mannigfache Anwendung und Bedeutung des Dageſch, daſ. 1882, 425—451. 473—497. || Franz Praetorius, Paſeq, in: ZdmG 1899, 683—692. || M. Schwab, Des points-voyelles dans les langues sémitiques, Paris 1879; J. Derenbourg in Revue Critique 1879, 21. Juni.

Die Litteratur über die ſupralineare (gewöhnlich ſagt man jetzt „babyloniſche“) Punktation iſt zuſammengeſtellt in meiner Ausgabe des Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg u. Leipzig 1876, S. VII; vgl. noch ZlThK 1877, 17—52; Fr. Praetorius in ZdmG 1899, 181—196; G. Margoliouth in Proceedings of the Society for Biblical Archaeology 1893, 164—205 (der das vereinfachte Zeichenſyſtem unrichtig als das ältere anſieht).

Ueber ein drittes Punktationsſyſtem ſ. M. Friedländer in Jew. Quart. Review 1895, 564—568; C. Levias in American Journal for Semit. Lang. and Lit. XV (1898/9), 157 bis 164 und beſ. P. Kahle in ZatW 1901, 273—317.

Accentuation: H. Grätz, Urſprung der Accentzeichen im Hebr., in: Mtsſchr. f. Geſch. und Wiſſenſch. des Judth. 1882, 385—409. || Ad. Büchler, Unterſuchung zur Entſtehung u. Entwickelung der hebr. Accente. I: Der Urſprung der vertikalen Beſtandteile, Wien 1891 (182 S.) || Franz Praetorius, Ueber die Herkunft der hebr. Accente, Berlin 1901 (54 S.); Die Uebernahme der früh-mittelgriechiſchen Neumen durch die Juden, Berl. 1901 (22 S.) || Paul Kahle in ZdmG 1901, 167—194.

Ueber die Genealogie des Ahron ben Moſcheh ben Aſcher und die älteſten bis jetzt bekannten Punktatoren und Maſorethen ſ. meinen Aufſatz „Ein Beitrag zur Geſchichte des hebr. Bibeltextes“ in ThStK 1875, 736—746 (vgl. 1876, 554) und Ad. Merx, Die Tſchufutkaleſchen Fragmente, in: Verhandlungen des 5. Internation. Orientaliſten-Kongreſſes II, 1, S. 188—225 (Berlin 1882). || W. Bacher, Die Anfänge der hebr. Grammatik, in: ZdmM 1895, 1—62; 335—392, beſ. 1—38. || S. Bär und H. L. Strack, Die Dikduke ha-ṭᵉamim des Ahron ben Moſcheh ben Aſcher und andere alte grammatiſch-maſſorethiſche Lehrſtücke . . . mit Benutzung zahlreicher alter Handſchriften, Leipzig 1879 (XLII, 95 S.); vgl. Bacher, ZdmG 1895, 23—38, und P. Kahle, ZdmG 1901, 167 ff. H. L. Strack, Prolegomena critica in Vetus Test. Hebr., Leipzig 1873 (Neubearbeitung geplant); Die bibliſchen und maſſoret. Handſchriften zu Tſchufut-Kale in der Krim, in: ZlThK 1875, 585—624.

II. Die älteſt bezeugte Ausſprache des Wortes M. iſt מָסֹרֶת, Mem mit Qamez wie in dem Ez 20, 37 vorkommenden Worte, welches der Thargum und Theodotion (*παράδοσις*) „Überlieferung“ gedeutet haben. In Thargumhandſchriften mit ſupralinearer Punktation findet man מָסָרְתָּא und מְסֹרְתָּא. An den bibliſchen Ortsnamen Dt 10, 6; Nu 33, 30 lehnen ſich die Namensformen מֹסֵרָה und מֹסֵרוֹת an. Die Schreibung מסורה (ō vor r) ſcheint aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts zu ſtammen. Die Ausſprache מַסֹּרֶת (Mem mit Pathach und folgendem Dageſch) folgt der Analogie von כַּפֹּרֶת, בַּצֹּרֶת und hat keinen alten Zeugen für ſich.

M. bedeutet zunächſt allgemein: „Überlieferung“ traditio; das Verbum מָסַר, מְסַר im Thargumiſchen und Nachbibliſch-Hebräiſchen: übergeben, überliefern. Miſchna Aboth 1, 1: „Moſe empfing die Lehre vom Sinai und überlieferte ſie וּמְסָרָהּ dem Joſua“; Schekalim 6, 1: „Die Familie des Rabban Gamaliel und die des R. Chananja verbeugten ſich vor der Holzkammer im Heiligtume; denn ſie hatten als Maſora von ihren Vorfahren (מסורת בידם מאבותיהם), daß dort die Bundeslade verborgen ſei.“ Das Objekt der M. ſind geſchichtliche oder ſonſtige Kenntniſſe, während Überlieferungen religionsgeſetzlichen Inhalts durch הֲלָכָה, Halakha, bezeichnet werden. Inſonderheit ſteht M. von der ſorgfältigen Ueberlieferung des Bibeltextes und zwar zunächſt von der des Pentateuchtextes. So ſchon in dem Satze des R. Akiba Aboth 3, 13: מ׳ סְיָג לַתּוֹרָה „die ſorgfältige Überlieferung des Textes iſt ein ſchützender Zaun für das Geſetz“, d. h. durch die Erhaltung des geſchriebenen Textes der Thora in allen Einzelheiten wird auch das thatſächliche Halten des Geſetzes ſicher geſtellt. — Die im babylon. Thalmud häufige Formel יֵשׁ־אֵם לַמְּסוֹרֶת (die Ueberlieferung hat eine feſte Grundlage) bezieht ſich auf den überlieferten Konſonantentext, bei deſſen Beibehaltung eine andere als die mündlich überlieferte gewöhnliche Leſung יֵשׁ־אֵם לַמִּקְרָא die Leſung, Vokaliſierung hat eine feſte Grundlage) zuläſſig ſei. Über dieſe Formeln vgl. Joh. Buxtorf, De punctorum antiquitate S. 96. 103—110; Hupfeld in ThStKr 1830, 556—563; Journal Asiatique 1861, Bd 18, 447 f. (wo אם nach Saʿadja und Thanchum אום base, racine erklärt wird); Abr. Geiger in Jüd. Ztſchr. 1862, 290 f.; Strack, Prolegg. S. 66—70. 122.

Hiernach verſteht man unter M. ſeit lange faſt ausſchließlich ſpeziell die Überlieferung bezüglich des Bibeltextes; diejenigen, welche ſich mit dieſer Überlieferung erhaltend, ausbauend, bearbeitend beſchäftigten, nennt man בַּעֲלֵי הַמָּסוֹרֶת Maſorethen.

III. Der Königsherrſchaft folgte in Iſrael nach der Rückkehr aus dem babyloniſchen

Exil die Zeit des Nomismus. In dieſer Zeit war das Geſetz Moſes der Schwerpunkt des geſamten Lebens; daher mußte der Erhaltung dieſes Geſetzes große Sorgfalt gewidmet werden. Schon Esra wird wiederholt הַסֹּפֵר genannt und Einmal geradezu als סופר מהיר בתורת משה bezeichnet Esr 7, 6. Der Unterricht in der Thora begann ſchon in zarter Jugend, ſ. Aboth 5, 21; bab. Sukka 42^{a} (nach Lv Rabba 7 bot das Buch Leviticus den erſten Leſe- und Unterrichtsſtoff). Das öffentliche Vorleſen des Geſetzes in den Synagogen nennt Jakobus AG 15, 21 *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων* beſtehend. Ueber die durch dieſe Maßregeln bewirkte Allgemeinheit und Gründlichkeit der Geſetzeskenntnis ſiehe Joſephus, Gegen Apion I, 8; II, 17. 18, und Philo bei Euſebius, Praep. Evang. VIII, 7, 14. Auch aus den Propheten wurden ſchon früh Abſchnitte öffentlich verleſen AG 13, 15, und auch die Hagiographen gewannen bald ähnliches hohes Anſehen (vgl. A. Büchler, The reading of the Law and Prophets in a triennial cycle in Jew. Quart. Rev. 1893, 420—468, und 1894, 1—73).

Wie bewirkte man nun, daß die heiligen Texte in der Geſtalt, in welcher man ſie von den Vätern überkommen hatte, erhalten und den Nachkommen überliefert wurden? Erſtens durch genaue Beſtimmungen über das Schreiben von Bibelcodices, ſpeziell Synagogenrollen, vgl.: ספר תורה in Raph. Kirchheim, Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankf. a. M. 1851; Alphaſi, Moſes Maimonides und Jakob ben Aſcher (בַּעַל הַטּוּרִים) in den bezüglichen Abſchnitten ihrer Ritualwerke; Leop. Löw, Graphiſche Requiſiten und Erzeugniſſe bei den Juden, Leipz. 1870. 71; A. G. Wähner, Antiquitates Ebraeorum I, 181—208; Salomo ben Joſeph Ganzfried ס׳ קסת הסופר, Ungvar 1871, 4°; Abraham Chajjim aus Minsk, ס׳ כתוב לחיים, Wilna 1858; Bamberger, מלאכת שמים על הלכות ספר תורה כו׳, Hannover 1860; Strack, Prolegg. 13.

Zweitens traf man Vorkehrungen, um beſtändige Kontrollierung der Handſchriften zu ermöglichen. Aus der Zeit der Thalmude und der älteren Midraſche kommt hier folgendes in Betracht. a) Man zählte, wie viele Verſe, Wörter, Buchſtaben in der ganzen Bibel oder einzelnen Teilen der Bibel enthalten ſeien, z. B. Qidduſchin 30^{a}; man zählte auch, wie oft einzelne Wörter in der Bibel, in der Thora u. ſ. w. vorkommen, z. B. Schabbath 49^{b}: מלאכה 39mal im Pentateuch. Vgl. Prolegg. 10—12. 79. 122, dazu noch S. Rapoport in Polaks Halikhoth Qedem (Ooſterſche Wandelingen, Amſterdam 1846), S. 9 ff.; Jul. Coßmann in Frankels Mtsſchr. für die relig. Intereſſen des Judenthums 1846, 312—317. Die Überlieferung, daß die Summe aller Verſe der Bibel gleich 23203 ſei, wird zurückgeführt bis auf den in der Zeit der hadrianiſchen Verfolgung aus Paläſtina nach Babylonien gewanderten Bibelſchreiber oder Schulmeiſter (סָפְרָא hat beide Bedeutungen) Naqqai נקאי, ſ. W. Bacher, Mg. f. die Wiſſ. des Judenth. 1890, 169—172, und 1891, 58 f. — b) Man achtete auf alles Auffällige in den als korrekt geltenden Bibelhandſchriften und erhielt es teils α, durch Zuſammenſtellung zu Gruppen, teils β, durch Deutung. Beiſpiele ſolcher Gruppen ſind: Verzeichnis der Wörter, die beim Leſen durch ſolche, die für anſtändiger galten, erſetzt wurden, bab. Megilla 25^{b}, z. B. ישגלנה Dt 28, 30 wird יִשְׁכָּבֶנָּה geleſen; Qᵉrê wᵉlo Kᵉthîb, Kᵉthîb wᵉlo Qᵉrê, bab. Nᵉdarim 37^{b}, z. B. 2 Sa 8, 3 wird פְּרָת zwar geleſen, ſteht aber nicht im Texte; ʿJttur Sophᵉrim, d. h. die Anordnung, daß Waw kopulativum an einigen Stellen, wo es von vielen geſchrieben wurde, nicht geleſen werden ſolle, Nedarim 37^{b}, z. B. Gen 18, 5 vor אַחַר; Thiqqun Sophᵉrim (Korrektur) in den Midraſchen Mᵉkhiltha und Thanchuma zu Ex 15, 7, z. B. Gen 18, 22 „und Abraham ſtand noch vor Jahve" (ſo die gedruckten Bibeln) für urſprüngliches „und Jahve ſtand noch vor Jahve". Vgl. Prolegg. 82. 85—88; Ginsburg, Introduction 308—318 und 345—361.

Beiſpiele der Deutung: Der außerordentliche Punkt über dem letzten Buchſtaben des Wortes רחקה Nu 9, 10 in Miſchna Pᵉsachim 9, 2 (in Wirklichkeit ſind dieſe Punkte eigentlich Tilgungszeichen); das Zeichen (umgekehrtes Nun?) vor Nu 10, 35 und nach Nu 10, 36, ſ. Baraitha Schabbath 116^{a} Anfang und Siphre zur Stelle, vgl. S. Krauß, Der Obelos im maſoret. Texte, in ZatW 1902, 57—64; das ſchwebende Nun in מנשה Ri 18, 30, ſ. pal. Bᵉrakhoth IX, 13^{d} Z. 14 ed. Krakau, und bab. Baba bathra 109^{b}; die volle und die defektive Schreibung und beſonders die ſogenannten Qᵉrê ukhᵉthîb, d. h. die Stellen, an welchen die recipierte Leſung eines Wortes von dem Konſonantentexte, welchen man nicht zu ändern wagte, abwich. Vgl. Prolegg. 88 ff.; 70 ff.; 81 f.; Ginsburg, Introd. 318—345; 183—186. Die Art dieſer Deutungen wollen wir durch vollſtändige Mitteilung zweier Beiſpiele anſchaulich machen. Gen 23, 16 iſt der Name ʿEphron erſt mit Waw עפרון, dann defektiv geſchrieben. In Bezug darauf bemerkt der Midraſch Gn Rabba Sektion 58: „Im Spruchbuch 28, 22 heißt es: »Nach Reichtum überſtürzt ſich der Mann ſchelen Auges und erkennt nicht, daß Mangel ihn überkommen wird.« Das iſt ʿEphron, der das Vermögen des Gerechten an ſich bringen wollte, den aber hernach Mangel traf" [חסר ist auch maſorethiſche Bezeichnung der defektiven Schreibung]. Hag 1, 8 wird אֶכָּבְדָה geleſen, iſt aber nur אכבד geſchrieben. Samuel bar Jnja fragt bab. Joma 21ᵇ, warum das He in der Schrift fehle; die Antwort lautet: „Fünf [ה Zahlzeichen für 5] Dinge, die im erſten Tempel waren, fehlten dem zweiten, nämlich die Bundeslade mit Deckel und Cherubim, das heilige Feuer, die göttliche Gnadengegenwart, der heilige Geiſt und die Urim und Thummim".

IV. Nirgends wird in den Thalmuden oder älteren Midraſchen berichtet, daß Materialien dieſer Art ſchriftlich fixiert geweſen ſeien; wir werden alſo anzunehmen haben, daß ſie gleich den halakhiſchen Diskuſſionen der Miſchnalehrer (Thannaʾim), dann der Thalmudlehrer (Amoraʾim) nur mündlich fortgepflanzt wurden. Lediglich mündlich wurde wenigſtens bis zum Schluſſe der Amoräerzeit, wahrſcheinlich noch in das 7. Jahrhundert hinein auch die geſamte Tradition über die Ausſprache (Vokale, Sinnabteilung, Vortrag) des Bibeltextes erhalten. Die Einteilung der Thora in Sabbathperikopen (in Paläſtina für einen dreijährigen Cyklus, in Babylonien für einen einjährigen, ſ. bab. Mᵉgilla 29ᵇ) und in Verſe war bekannt; äußerlich erkennbar aber, nämlich durch verſchiedene Einrichtung der Zwiſchenräume, waren nur die (290) offenen und (379) geſchloſſenen kleinen Paraſchen oder Abſchnitte. — Es ſcheint, daß man erſt, nachdem durch Einführung der Punktation die Schriftlichmachung der die Ausſprache und den Vortrag betreffenden Tradition ermöglicht worden war, nachdem alſo nicht mehr der bloße Konſonantentext niedergeſchrieben wurde, begonnen hat, auch Bemerkungen der vorher (Nr. III) erwähnten Art teils an den Rändern des Bibeltextes, teils am Schluſſe der Bibel oder einzelner Bücher, teils (dies ſelten) in beſonderen Heften aufzuzeichnen. Auf die Einführung der Punktation und das Aufſchreiben maſorethiſcher Bemerkungen haben die gleichartigen Arbeiten der Araber und Syrer erheblichen Einfluß ausgeübt. Doch iſt leider die Geſchichte der hebräiſchen Punktation noch ſehr in Dunkel gehüllt.

Die Entwickelung war nicht eine innerhalb des ganzen Judentums einheitliche, ſondern, wie die oſtländiſchen oder babyloniſchen Juden von den weſtländiſchen oder paläſtiniſchen hinſichtlich der Ausgeſtaltung der Lehre (babylon. und paläſtin. Thalmud) und der Art der Geſetzesvorleſung (oben Zeile 16) voneinander abwichen, ſo gab es Verſchiedenheiten auch zwiſchen den Bibelhandſchriften der einen und der anderen. Überhaupt bieten die Bibelkodices, in je ältere Zeiten wir zurückgehen, um ſo verſchiedeneren Text. Auch die maſorethiſchen Sätze und Angaben ſtehen vielfach miteinander in Widerſpruch; ganz natürlich, da ſie nicht alle auf dieſelbe Autorität (Lehrer, Muſterkodex u. ſ. w.) zurückgehen. Leider hat S. Bär dies verkannt und infolgedeſſen oft von zwei nicht miteinander übereinſtimmenden maſorethiſchen Angaben die eine ohne weiteres für „verderbt" erklärt und nach der anderen „berichtigt". — Die weitgehende Übereinſtimmung faſt aller gut erhaltenen Bibelmanuſkripte iſt Folge des nivellierenden Einfluſſes, den die Autorität der Maſorethen von Tiberias, inſonderheit des Ahron ben Moſcheh ben Aſcher ausübte. Aus dieſem Grunde habe ich der von J. G. Sommer (Bibl. Abhandlungen, Bonn 1846, S. 49), J. Olshauſen, P. de Lagarde und nach dieſem von vielen vorgetragenen Anſicht, daß alle unſere Bibelhandſchriften auf ein einziges als Norm aufgeſtelltes Manuſkript zurückgehen, ſtets widerſprochen. — In welchen Kreiſen die drei bis jetzt bekannten Punktationsſyſteme entſtanden ſind, wiſſen wir nicht. Die Anſicht, daß das meiſt verbreitete, das ſog. tiberienſiſche (das der gewöhnlichen Bibeldrucke) in Tiberias oder überhaupt in Paläſtina erfunden ſei, hat beachtenswerte Gründe wider ſich; ebenſo wenig kann man Babylonien als Urſprungsland des ſupralinearen Syſtems erweiſen.

V. *Die abendländiſche Maſora.* Das maſorethiſche Studium hat lange beſonders in Tiberias geblüht (über die ältere Geſchichte dieſer Stadt ſ. die gründliche Arbeit von H. T. de Graaf, De Joodſche wetgeleerden in T. von 70—400 n. Chr., Groningen 1902. Über den zweiten Namen מעזיה ſ. Dikduke 79—81). Daher werden in den Randnoten mancher Bibelkodices Lesarten der Männer von Tiberias (אנשי טבריה oder bloß טבריה) erwähnt. Hier war namentlich auch die Familie des Ahron ben Moſcheh ben Aſcher (gewöhnlich kurzweg Ben Aſcher) zu Hauſe, deſſen Genealogie wir jetzt durch ſechs Geſchlechter kennen: Aſcher der Alte (der Große), Nehemia, Moſcheh, Aſcher, Moſcheh, Ahron. Da Ahron in der erſten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebte, wird ſein erſter uns genannter Ahnherr gegen Ende des 8. Jahrhunderts gewirkt haben; damals alſo war die Maſora bereits Gegenſtand eingehender Studien und muß unſer Punktationsſyſtem in allem Weſentlichen abgeſchloſſen geweſen ſein. Wahrſcheinlich noch früher lebten die in den maſoret. Kodices Tſchufutk. 9 und 14 genannten Autoritäten: Pinchas das Schulhaupt, Abraham ben Phurâth, Riqât, Abraham ben Riqât, Moſcheh Mocheh מוֹחֶה (ſo, mit Segol) einerſeits und Achijjahu aus Tiberias, Chabib ben Piphijjim, Zemach mit den Beinamen Ben Zawwara und Abu Selutum, Zemach ben Abi ſchaiba, Abu'l ʿUmaitar andererſeits (ſo Merx, Zur Geſchichte der M. 208). Hiermit iſt aber die Zahl der alten Maſorethen noch nicht vollſtändig: ein ſonſt unbekannter R. Jonathan wird von S. Pinsker, Lickute Kadmoniot, Wien 1860, S. כ״ב und כ״א neben Moſcheh ben Mocheh erwähnt; einen R. Moſcheh Gimzuz גמזוז fand ich in den Randnoten zweier Bibelkodices genannt. Ahrons Zeitgenoſſe war Moſcheh ben David ben Naphthali (meiſt einfach Ben Naphthali). Noch vor dieſen beiden wurde der zu hohem Anſehen gelangte Kodex מַחֲזוֹרָא רַבָּה gegeſchrieben.

Von der Mehrzahl der genannten Autoritäten kennen wir nur den Namen, von etlichen auch einzelne Lesarten. Etwas mehr wiſſen wir (aus den Rand- oder Schlußbemerkungen in Bibelhandſchriften) von Moſcheh Mocheh, R. Pinchas (über ihn ſ. Ginsburg, Maſſorah I, 612; III, 23ª. 26ᵇ; Introd. 465 f.) und Machazora rabba. Dieſer Kodex wird ſchon von Ben Naphthali citiert, ſ. Derenbourg, Manuel du lecteur, Paris 1871, 122; Pinsker, Lickute S. כ״ב, כ״א, ל״ב, Sal. Norzi zu Gen 22, 8; Nu 21, 4; 2 Kg 19, 25; Pſ 62, 4; 2 Chr 32, 30; Jakob Sappir in אבן ספיר I, Bl. 15ᵇ; Ginsburg, Maſſorah I, S. 611; III, 25. 26. 28. 36 und Introd. 435 ff. — Über andere Muſterkodices vgl. Prolegg. 14 ff. 112 ff. und Ginsburg, Introd. 410—421 (Thorarolle der Severus-Synagoge in Rom). 429—442. Kodex Hilleli ſ. Ginsb. Maſſ. I, 22—36. 604 f. 608, und III, 106—134; Kodex זנבוקי I, 22 ff.; ספר עזרא I, 611 und III, 25. 26; ספר יריחו III, 135. Dies Material kann gewiß noch bedeutend vermehrt werden. Die Abweichungen des Ben Naphthali von Ben Aſcher ſind in ausführlichen Liſten (z. B. Ginsburg, Maſſorah I, S. 571—591 und III, 175—190. 348) und zahlreichen Randnoten überliefert, ſ. das von mir ſchon in Dikduke S. XI—XIII Zuſammengeſtellte (dort auch ein Autoepigraph des Ben N. und der Beweis, daß Ben N. nicht nur in Bezug auf die Punktation, ſondern auch hinſichtlich der Konſonanten von Ben Aſcher abwich); Ginsburg, Introd. 241—286.

Der berühmteſte von allen Maſorethen iſt Ahron ben Moſcheh ben Aſcher (Dikduke S. X—XVII), welcher in der erſten Hälfte des 10. Jahrhunderts in Tiberias blühte; denn er gilt ſeit dem Beginn unſeres Jahrtauſends, inſonderheit aber ſeit Moſcheh ben Maimon und David Kimchi für die Feſtſtellung des überlieferten Bibeltextes als maßgebende Autorität (Dikduke IX). Daß ein in Aleppo befindlicher Bibelkodex wirklich von ihm ſelbſt, wie ein Epigraph ausſagt, mit Punktation und Maſora ausgeſtattet worden iſt, haben W. Wickes (Treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the Old Test., Oxford 1887, S. VII—IX) und andere beſtritten. Jedenfalls iſt er zur Zeit für die Wiſſenſchaft nicht vorhanden. Daher beſteht die nächſte Aufgabe der ſog. niederen Kritik gegenwärtig darin, daß man verſucht den hebräiſchen Bibeltext nach den möglichſt genau (die Liſten und Randnoten ſind teilweiſe durch Fehler entſtellt) ermittelten Anſichten des Ahron ben Aſcher zu rekonſtruieren.

Die nach Ben Aſcher lebenden mit dem Bibeltext ſich beſchäftigenden Gelehrten heißen Naqdanim, Punktatoren. Über ſie vgl. Zunz, Zur Geſchichte und Litteratur, Berlin 1845, S. 105—122. Aus ihrer Zahl ſeien genannt: Moſcheh-Naqdan (Zunz S. 111. Seine דרכי הנקוד והנגינות hat Sal. Frensdorff, Hannover 1847 herausgegeben. In dem deutſchen Titel „Fragmente aus der Punctation's- und Accentlehre der hebräiſchen Sprache angeblich von R. Moſes Punctator" iſt das Wort „angeblich" zu tilgen, ſ. M. Steinſchneider, Verzeichnis der hebr. Handſchriften der kgl. Bibliothek zu Berlin I, S. 54), Simſon Naqdan (Zunz 113) und Jequthi'el ben Jᵉhuda ha-kohen (Verfaſſer des עֵין הַקּוֹרֵא Zunz 115, Ginsburg, Introd. 616. 620. 621). Auf ſie und die von ihnen geſchriebenen Muſterkodices berufen ſich ſpätere Kopiſten und Grammatiker häufig (Prolegg. 14; Ginsb. Introd. 602 Anm.).

Von den alten maſorethiſchen Handbüchern iſt das wichtigſte das nach ſeinen Anfangsworten אָכְלָה וְאָכְלָה 1 Sa 1,9; Gen 27, 19 benannte und unter dieſem Namen ſeit der Mitte des 12. Jahrhunderts citierte, nach einer Pariſer Handſchrift herausgegeben von S. Frensdorff: Das Buch Ochlah W'ochlah (Maſſora), Hannover 1864, 4°. Ueber eine viel reichhaltigere Recenſion desſelben Werkes, die ſich in Halle befindet, berichtete H. Hupfeld in ZdmG 1867, 201 ff.; vgl. auch Ginsburgs Jakob ben Chajjim S. 25 ff. (Aelter, aber für unſeren Zweck weniger wichtig iſt der wahrſcheinlich im 9. Jahrhundert redigierte Traktat Soph^e^rim, den Joel Müller herausgegeben und mit deutſchen Anmerkungen verſehen hat, Leipzig 1878). Erwähnung verdient auch die vor mehreren aus Jemen nach Europa gebrachten Bibelkodices ſich findende Kombination von Grammatik und Maſorabuch: J. Derenbourg, Manuel du lecteur, d'un auteur inconnu, publié d'après un manuscript venu du Yémen et accompagné de notes, Paris 1871 [Sonderausgabe aus Journal Asiatique 1870]; ein anderes Manuſkript gehört der kgl. Bibliothek in Berlin (Ms. Orient. Qu. 578). — Beſonders ſorgſamer Beachtung erfreute ſich natürlich der Text des am höchſten geſchätzten bibliſchen Buches, des Pentateuchs: Me'ir (Abulafia) ha=Levi ben Todros aus Toledo, † 1244, verfaßte eine nach den Wortſtämmen geordnete, beſonders auf die volle, bezw. defektive Schreibung Rückſicht nehmende Zuſammenſtellung der maſorethiſchen Bemerkungen zum Pentateuch mit dem Titel ס׳ מסורת סייג לתורה, Florenz 1750, Fol. (minder genau Berlin 1761, Fol.).

VI. Jakob ben Chajjim ibn Adonijja unternahm es, das umfangreiche maſorethiſche Material, welches in den ihm zugänglichen Handſchriften zerſtreut war, zu ſammeln und zu ordnen, vgl. Chr. D. Ginsburg, Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English; with explanatory notes, 2. Aufl., London 1867. Von der Mühſeligkeit dieſes Unternehmens kann nur der ſich eine klare Vorſtellung machen, welcher weiß, in wie kunſtvollen Formen (Tierbildern, Kreiſen und Figuren aller Art) und mit welchen Kürzungen die maſorethiſchen Angaben in vielen Kodices aus kalligraphiſchen Rückſichten geſchrieben ſind. Das Ergebnis der dankenswerten Arbeit Jakobs liegt vor in der zweiten von Daniel Bomberg gedruckten rabbiniſchen Bibel (Venedig 1524. 1525, 4 Bde, Fol.). Der in dieſer gedruckte Maſoratext, der in den ſpäteren rabbiniſchen Bibeln im weſentlichen einfach wiederholt iſt, muß trotz ſeiner Unvollſtändigkeit und manchen Fehlern als der textus receptus der Maſora angeſehen werden. Wer von ihm abweicht, hat dies, ſoll anders nicht grenzenloſe Verwirrung entſtehen, ſtets und zwar unter Mitteilung der Gründe anzugeben. Leider hat S. Bär dies in ſeinen (meiſt von Franz Delitzſch bevorworteten) Ausgaben der einzelnen Bücher des AT zu thun unterlaſſen. Wertvolle Berichtigungen der gedruckten M. publizierten Joh. Buxtorf (Castigationes in Masoram in Tiberias 303—430) und S. Frensdorff (Maſſoretiſches Wörterbuch). — Wir legen daher den folgenden Darlegungen über Form und Inhalt der M. die Ausgabe des Jakob ben Chajjim zu Grunde.

VII. Nach dem Umfange der maſorethiſchen Bemerkungen unterſcheidet man Masora magna und Masora parva. In den Rabbiniſchen Bibeln ſind Text und Thargum in zwei nebeneinander ſtehenden Kolumnen abgedruckt. Auf dem leeren Raum zwiſchen beiden ſteht die Maſora parva. Sie enthält die Q^e^rê (Plural: Qarjân); außerdem giebt ſie namentlich an, wie oft ein Wort oder eine Form in der Bibel ſich findet, z. B. ל̇ = לֵית ſonſt nicht, ב̇ zweimal, ג̇ מל׳ dreimal plene, ד̇ חס׳ viermal defektiv, יב̇ zwölfmal mit Pathach. Bei nur zweimal vorkommenden Wörtern oder Formen iſt nicht ſelten gleich die zweite Stelle bezeichnet; ſo wird zu לָחֳלִי Jeſ 1, 5 bemerkt: ב̇ בספר וי׳ בנביא׳, d. h. zweimal, nämlich noch 2 Chr 21, 18. Über und unter dem Texte ſteht die Maſora magna. In ihr ſtehen a) erläuternde Ausführungen zur M. parva, z. B. zu Pr 7, 22 die Angabe der 12 Stellen, an denen מוּסַר mit Pathach vorkommt; b) allgemeine Sätze, inſonderheit Verzeichniſſe von Verſen oder Wörtern (dieſe oft in alphabetiſcher Ordnung), die eine genannte Eigentümlichkeit gemeinſam haben, z. B. zu 1 Kg 1, 1: achtzehn Wörter, an deren Ende Waw nicht geſchrieben, aber geleſen wird; zu Eſth 5, 1: fünf Wörter, denen nur Einmal בֵּית und nur Einmal בְּבֵית vorhergeht. — Den Schluß des vierten Bandes bildet auf 66 Folioblättern die Masora finalis (ſo genannt zur Unterſcheidung von der eben beſprochenen Masora marginalis), eine Art maſorethiſchen Wörterbuches. Sie enthält in alphabetiſcher Ordnung außer zahlreichen ausführlichen Stellenangaben und allgemeinen Sätzen auch Verweiſungen auf das in der Masora magna marginalis Mitgeteilte. Unter סר (יסר) z. B. findet man die Angabe, daß die 12 Stellen, an denen מוּסַר Pathach hat, in der Maſora zu Jer 30 und Pr 7 aufgezählt ſind. Gegen Ende der M. finalis ſtehen die Differenzen zwiſchen Ben Aſcher und Ben Naphthali und die zwiſchen den weſtländiſchen und den oſtländiſchen Juden. — Weſentlich ebenſo in den Handſchriften. Nur iſt die M. finalis in ihnen natürlich nicht alphabetiſch geordnet; auch hat ſie eines ſehr verſchiedenen Umfang und Inhalt. Zwei Beiſpiele ſ. Dikd. XXIV ff.; ein dritten bei Ad. Merx, Die Schlußmaſſora aus dem Cairiner Codex [Hagiographen] vom Jahre 1028, in: Ztſchr. f. Aſſyriologie 1899, 293—330.

VIII. Die oſtländiſche Maſora. Vgl. S. Pinsker, Einleitung in das Babyloniſch-Hebräiſche Punktationsſyſtem, Wien 1863; Prolegg. 36—41. 121 und meinen Aufſatz „Über verloren gegangene Handſchriften des AT.s“ in G. A. Kohut, Semitic Studies in memory of Al. Kohut, Berlin 1897, 560—572; Ginsburg, Introd. 197—240). Daß die oſtländiſchen, babyloniſchen Juden מַדְּנְחָאֵי, מְדִינְחָאֵי (מַדְנַח, מְדִינְחָא Oſten) auch in Bezug auf den Bibeltext ſich von den weſtländiſchen, paläſtiniſchen מַעַרְבָאֵי unterſchieden, wußte man früher nur aus dem von Jakob ben Chajjim in der Maſora finalis veröffentlichten Verzeichniſſe von 216 ſolcher Varianten; daher war das Urteil über dieſe Verſchiedenheit lange ein unrichtiges. Jetzt weiß man, hauptſächlich durch das, was ich aus den von Abr. Firkowitſch geſammelten Handſchriften mitgeteilt habe, und durch Ginsburg, Maſſorah I, 591—599 und III, 22 ff., vgl. auch die bezüglichen Anhänge in den Bärſchen Ausgaben bibliſcher Bücher: a) daß dieſe Varianten auch auf den Pentateuch und auch auf die Vokale und Accente ſich erſtreckten; b) daß die Madincha'e auch in Bezug auf maſorethiſche Traditionen abwichen, ſ. Anmerkungen zum Koder Babylonicus S. 037ᵃ Anfang; c) daß die Orientalen unter ſich nicht ganz einig waren: Differenzen namentlich zwiſchen den Gelehrten von Sura סוּרָא einerſeits und denen von Neharde'a נְהַרְדְּעָא andererſeits (ſ. beſ. Sem. Studies 566 ff.). — Der von Ginsburg, Mass. III, 205—268 nach meinen Abſchriften eines Koder Tſchufutkale, jetzt Petersburg, herausgegebene maſorethiſche Kommentar zum Pentateuch (ſ. ZlThK 1875, 615 f.; Stücke aus allen 5 Büchern) folgt wahrſcheinlich einer oſtländiſchen Tradition; vgl. die im Druck befindliche Arbeit von P. Kahle, Der maſoretiſche Text des ATs nach der Überlieferung der babyloniſchen Juden, Leipzig 1902 (J. C. Hinrichs). **Herm. L. Strack.**

Maſſa ſ. Negeb.

Maße und Gewichte bei den Hebräern. — Litteratur: Des Epiphanius Buch über Maße und Gewichte zum erſtenmal vollſtändig. In Symmikta von Paul de Lagarde II, Göttingen 1880. 149—216; Eiſenſchmid, De ponderibus et mensuris veterum Romanorum, Graecorum, Hebraeorum. Arg. 1708. 1737 (auch in Ugolini thes. t. XXVIII); Bernard, De mensuris et ponderibus antiquis, Oxon. 1688; Waſer, De antiquis mensuris Hebr., Zürich 1600, 1605 in Crit. Sacr. T. VI; Beverini, Syntagma de ponderibus et mensuris, Lips. 1724 (Ugolini thes. XXVIII); Wideburg, Mathesis biblica, Jen. 1730; Paucton, Métrologie, Paris 1789; Romé de l'Isle, Métrologie, Paris 1789, deutſch von Groſſe, Braunſchweig 1792; Idelers Abhandlungen über die Längen- und Flächenmaße der Alten, ABA 1812, 1813, 1825, 1826. 1827; Wurm, De ponderum, nummorum, mensurarum rationibus etc., Stuttgart; Huſſey, Essay on the ancient weights etc., Oxford 1836; Böckh, Metrologiſche Unterſuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums, Berlin 1838; Bertheau, Zur Geſchichte der Iſraeliten, 2 Abh., I. Gewichte und Maße der Hebräer, Göttingen 1842; Thenius, Die althebräiſchen Längen- und Hohlmaße, Bibl.-archäol. Studien in ThStK 1846, 1, 2; Fenner v. Fenneberg, Unterſuchungen über die Längen-, Feld- und Wegmaße des Alterthums, Berlin 1859; Queipo, Vasq. essay sur les Systèmes métr. & monet. des anciens peuples 3 v., Paris 1859; Herzfeld, Metrol. Vorunterſuch. zu einer Geſchichte des isr. Handels, 2. H, 1863, 1865; derſ., Handelsgeſch. der Juden des Alterth., Braunſchw. 1879, S. 171 f.; Zuckermann, Das jüdiſche Maßſyſtem und ſeine Beziehungen zum griech. und römiſchen, Breslau 1867; Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtweſen in Vorderaſien, Berlin 1864; Hultſch, Griech. und röm. Metrologie, Berlin 1862; 2. Aufl. Berlin 1882; Oppert, l'Étalon des mensures assyriennes, Paris 1875, u. Expéd. en Mésopot. I. II.; Lepſius, Die babyl.-aſſyr. Längenmaße nach der Tafel von Senkereh in ABA 1877; vgl. Mt der Berl. Akad. 1882, Nr. 39, 45; derſ., Längenmaße der Alten 1884; L. Borchardt, Ein babylon. Grundrißfragment, SBA 1888, 129—137; Lehmann, Altbabyloniſches Maß und Gewicht und deren Wanderung: Verhandl. d. Berliner anthropol. Geſellſchaft 1889, 245—328; derſ., Das altbabylon. Maß- und Gewichtsſyſtem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- u. Maßſyſteme: Actes du 8ème congr. intern. des Orient. Leyden (1889) Sect. IB, S. 165 ff.; derſ., Ueber das babyloniſche metriſche Syſtem und deſſen Verbreitung: Verh. d. Phyſikal. Geſellſchaft, Berlin 1889; derſ., Ueber den Beſtand und über das Alter der babylon. gemeinen Norm: Verh. der Berl. Anthropol. Geſellſchaft 1893, S. 25 ff.; derſ., Beiträge zur Geſchichte der Mine von (ſchwer) 787 (780) beziehungsweiſe (leicht) 392 (390) gr.: Verh. Berl. Anthropol. Geſellſchaft 1898, S. 216 ff.; derſ., Erklärung zur Frage der babylon. Gewichtsnorm, ebdaſ. S. 420 ff.; derſ., Metrolog. Studien im britiſchen Muſeum, ebdaſ. 1891, S. 515 ff.; Niſſen, Griechiſche und römiſche Metrologie: Handbuch der klaſſiſchen Altertumswiſſenſchaft I², 833—890; Mauß, L'église de St. Jérémie à Abu Gosch; Rev. Archéol. 1892, 1893 (mit genaueren Ausführungen über die alten Längenmaße). Die Artt. Elle, Geld, Gewicht, Maße ꝛc. in Riehms HwB (von Schrader), in Winers Bibl. RWB, in

Guthes Bibelwörterbuch. Der Art. Weight and Meaures in Cheynes Encycl. Biblica, Bd IV. Die betreffenden Abſchnitte in den Archäologien von De Wette, Zahn, Saalſchütz, Keil, Schultz-Strack, de Viſſer, Benzinger, Nowack.

I. Längen- und Flächenmaße (מִדּוֹת Ex 26, 2. 8). Wie in dem modernen Maßſyſtem, ſo liegt auch in dem alten das Längenmaß allen anderen Maßen zu Grunde. Die urſprünglichſten Maßſtäbe ſind hier dem Menſchen von der Natur an ſeinem Körper ſelbſt gegeben: Fingerbreite, Handbreite, Spanne, Arm, Fuß, Schritt. Dieſe Maßſtäbe finden wir bei allen Völkern wieder. Allein es ſind relative Maße; die natürliche Elle, der natürliche Fuß ſind bei den Individuen verſchieden. Es bedarf erſt einer künſtlichen Normierung, damit aus dem relativen Maß ein abſolutes, feſtes, allgemein anwendbares werde. Und dieſe Normierung iſt naturgemäß bei den verſchiedenen Völkern eine verſchiedene, ſoweit ſie dieſelbe nicht etwa voneinander übernommen haben. Letzteres iſt allerdings in ſehr ausgedehntem Maße der Fall geweſen. Die verſchiedenen uns bekannten antiken Maß-, Gewichts- und Münzſyſteme ſcheinen auf- ein und dasſelbe Grundſyſtem zurückzugehen. Ob dasſelbe in Ägypten oder in Babylonien ſeinen Urſprung habe, iſt eine neuerdings wieder ſehr lebhaft umſtrittene Frage. Aber dieſe ganze Frageſtellung, ob babyloniſch oder ägyptiſch, dürfte nicht richtig ſein, da ſchließlich die ägyptiſche Kultur ebenfalls bis zu einem gewiſſen Grade von der babyloniſchen beeinflußt iſt. Darüber, daß die Grundlagen des ganzen vorderaſiatiſchen Maß- und Gewichtſyſtems aus Babylonien ſtammen, kann kein Zweifel ſein. Das ſchließt aber gar nicht aus, daß bei Einzelheiten, z. B. bei dieſem oder jenem Längenmaß, was die abſolute Größe anlangt, oder in betreff der Einteilung die hebräiſche Norm mit der ägyptiſchen mehr übereinſtimmt, als mit der babyloniſchen. Im übrigen kann die Frage nach dem Urſprung des Syſtems nicht für die hebräiſchen Längenmaße allein erörtert, ſondern nur im Zuſammenhang mit den verſchiedenen Maßſyſtemen Vorderaſiens unterſucht werden, was im Rahmen dieſes Artikels nicht möglich iſt.

Als Meßinſtrumente werden im AT erwähnt: die Meßrute (קְנֵה הַמִּדָּה *κάλαμος, κανών*, pertica mensoria, auch שֵׁבֶט genannt; Ez 40, 3. 5; 42, 16 ff.; Apk 11, 1; 21, 15 f.; Jer 10, 16; 51, 19; Pſ. 74, 2) und die Meßſchnur (קָו, פְּתִיל פִּשְׁתִּים, חֶבֶל מִדָּה; LXX *μέτρον, σχοινίον, σπάρτιον*; 2 Kg 21, 13; Ez 40, 3; 47, 3; 2 Sa 8, 2; Am 7, 17; Sach 2, 1 u. a.). Ueber die relative Größe dieſer Meßinſtrumente erfahren wir gar nichts; ſie waren natürlich nach der Grundeinheit normiert. Nach M. Kel. 17, 9 war im zweiten Tempel wie in Athen und Rom ein Normalmaßſtab, 1 Elle groß, niedergelegt.

Dieſe Grundeinheit der Längenmaße bei den Hebräern wie in ganz Vorderaſien iſt die Elle. Die hebräiſche Bezeichnung derſelben iſt אַמָּה. Ob dieſer Ausdruck urſprünglich den Unterarm bezeichnet, iſt nicht mit Sicherheit zu behaupten. Es findet ſich auch in der Siloahinſchrift, und entſpricht dem aſſyriſchen ammatu. Der neuteſtamentliche Ausdruck dafür iſt *πῆχυς* (Mt 6, 27; Lc 12, 25; Jo 21, 8; Apk 21, 17). Nach Ellen werden die Maße angegeben bei Bauten (z. B. bei der Stiftshütte, beim Tempel, beim Libanonwaldhaus ꝛc. Ex 26, 15 ff.; 1 Kg 6, 2 ff.; 7, 2 ff.), bei Geräten (z. B. bei den Tempelgeräten 2 Kg 7, 23 ff.), bei Stoffen (z. B. bei den Teppichen der Stiftshütte Ex 26, 1 ff.), bei Grundſtücken (Ez 48, 1 ff.); ſie wird überhaupt als das gewöhnliche Maß bezeichnet (Dt 3, 11 אַמַּת אִישׁ die „gewöhnliche Elle“ ſ. u.), und nach ihr werden andere Maßeinheiten gemeſſen (Ez 40, 5 אַמּוֹת בָּאַמָּה וָטֹפַח „eine Handbreit länger als die gewöhnliche Elle“; ſ. u.; Ez 41, 8: eine Ruthe = 6 Ellen).

Die Elle zerfällt in Spannen (זֶרֶת Ex 28, 16; 39, 9; 1 Sa 17, 4; Ez 43, 13). Die Spanne wiederum teilt ſich in Handbreiten (טֶפַח 1 Kg 7, 26; 2 Chr 4, 5; Pſ 39, 6; oder טֹפַח Ex 25, 25; 37, 12; Ez 40, 5. 43; 43, 13; LXX *παλαιστή*). Das kleinſte Maß iſt die Fingerbreite (אֶצְבַּע *δάκτυλος*, Jer 52, 21). In aufſteigender Linie als mehrfaches der Elle wird nur die Ruthe genannt (קָנֶה *κάλαμος*; aſſyr. qanu, Ez 40, 5 ff.; 41, 8; 42, 16); ſie hat die Größe von 6 Ellen (Ez 41, 8). Eine weitere Maßbezeichnung, die uns nur einmal im AT begegnet, iſt גֹּמֶד (Ri 3, 16). Das Verhältnis dieſes Maßes zur Elle iſt für uns ganz unbeſtimmbar. LXX identifiziert es mit der Spanne, Syr. und Arab. mit der Elle. Über das gegenſeitige Verhältnis dieſer Maße (abgeſehen von der Ruthe) erfahren wir im AT nichts Genaueres. Allein wir haben die rabbiniſchen Angaben und, was noch wichtiger iſt, die Analogie des ganzen vorderen Orients, die mit jenen Angaben übereinſtimmt, und ſo können wir mit aller wünſchenswerten Sicherheit feſtſtellen, daß die hebräiſche, wie überhaupt die alte Elle 6 Handbreiten (vgl. Herod. II 149 *ἑξαπάλαιστος*) oder 24 Fingerbreiten hatte. Wir erhalten alſo für die hebräiſchen Längenmaße folgendes Schema:

Ruthe	1			
Elle	6	1		
Spanne	12	2	1	
Handbreite	36	6	3	1
Fingerbreite	144	24	12	4

Das Syſtem iſt alſo rein duodezimal.

Nun begegnen uns im AT ſelbſt zweierlei Ellen. Zwar aus dem Ausdruck אַמַּת אִישׁ Dt 3, 11, wie man mehrfach verſucht, auf den Unterſchied einer „heiligen“ und einer „gemeinen“ Elle zu ſchließen, iſt nicht berechtigt. Von einer ſolchen „heiligen“ Elle, welche neben der profanen beſtanden, erfahren wir ſonſt nirgends etwas, und der Ausdruck ſelbſt beſagt nichts anderes als „die gewöhnliche Elle“ vgl. Jeſ 8, 1. Dagegen erfahren wir aus Ezechiel mit aller Beſtimmtheit, daß zu ſeiner Zeit eine andere Elle im Gebrauch war, als in alter Zeit. Er giebt (40, 5; 43, 13) die Maße ſeines Tempels an nach einer Elle, welche „eine Elle und eine Handbreite lang“ iſt, alſo nach einer größeren Elle, als die zur Zeit Ezechiels gewöhnliche. Dieſe letztere iſt natürlich allgemein ſeinen Leſern bekannt; die Länge der großen Elle dagegen wird nach der im Gebrauch befindlichen genauer beſtimmt, denn ſie iſt entweder ganz aus dem Gebrauch verſchwunden, oder doch weniger allgemein bekannt. Es läßt ſich aber noch mehr aus der Stelle erſchließen: wenn Ezechiel die Maße ſeines Tempels nach der großen Elle beſtimmt, ſo ſetzt das voraus, daß er dieſe große Elle als das Maß anſieht, nach welchem der ſalomoniſche Tempel gebaut war. Auch der Chroniſt weiß das noch, daß Salomos Tempel nach „Ellen nach altem Maß“ gebaut war (2 Chr 3, 3). Es iſt alſo eine ältere größere Elle bei den Hebräern durch eine kleinere verdrängt worden. Leider wiſſen wir gar nichts ſicheres darüber, wann und wie dies geſchah, d. h. ſeit wann die kleine Elle neben der großen in Anerkennung beſtand, und wann ſie die Alleinherrſchaft bekam. Man hält die kleine Elle vielfach für ſchon frühe im Gebrauch und beruft ſich dafür auf den Siloahkanal (Nowack u. a.). Dieſer iſt nach der Angabe der Siloahinſchrift 1200 Ellen lang, nach der Meſſung Conders 537,60 m. Das würde für die Elle eine Länge von ca. 448 mm ergeben, was zu der kleinen ägyptiſchen Elle von 450 mm ſtimmen würde (ſ. u.). Allein die 1200 Ellen ſind doch ganz ſicher eine runde Zahl. Und wer den Siloahkanal kennt, wird weder die eine noch die andere Meſſung als eine ſo abſolut genaue anſehen, daß man danach die Frage wird entſcheiden wollen, ob die hebräiſchen Ellen große oder kleine waren, zumal man deren Maß mit Sicherheit nicht auf den Millimeter oder auch nur Centimeter beſtimmen kann (ſ. u.). Nimmt man auch nur einen kleinen Meßfehler von ein paar Prozent und Aufrundung nach oben beim hebräiſchen Maß an, giebt ein paar Meter bei Conders Maß zu (bei den vielen Krümmungen des Kanales etwas ganz leicht mögliches), ſo ändert ſich das Reſultat ſofort gänzlich. Man muß mit ſolchen Beſtimmungen der abſoluten Größe alter Maße ſehr vorſichtig ſein (ſ. u.). Damit ſoll natürlich nicht behauptet ſein, daß die Ezechieliſche kleine Elle nicht recht gut ſchon in früherer Zeit könnte im Gebrauch geweſen ſein. Doch weiß der Verfaſſer des Bauberichts über die ſalomoniſchen Bauten, der geraume Zeit nachher ſchrieb, noch nichts davon, wie überhaupt nichts von zweierlei Ellen; er läßt Tempel und Profanbauten nach einer Elle erbaut ſein. Wichtiger iſt, daß wir zur Beſtimmung des gegenſeitigen Verhältniſſes der beiden Ellen einen Anhalt haben. Da die Elle zu Ezechiels Zeit bei den Hebräern wie in der ganzen vorderaſiatiſchen Welt in 6 Palmen eingeteilt war und die alte Elle eine Handbreit größer war, ſo war das Verhältnis beider wie 6:7. Freilich iſt auch das nicht abſolut ſicher. Der Ezechieliſche Ausdruck könnte nämlich auch ein ungenauer Ausdruck dafür ſein, daß die jüngere Elle eine (alte) Handbreite kleiner war als die alte Elle, d. h. alſo $^{5}/_{6}$ der alten Elle betrug. Damit ließen ſich die rabbiniſchen Angaben über eine „Geräteelle“ von fünf Handbreiten, nach welcher die Tempelgeräte verfertigt waren, und eine „Gebäudeelle“ von 6 Handbreiten, nach welcher der Tempel gebaut war, zuſammenſtellen (vgl. Hultſch a. a. O. 441).

Dieſe Fragen ſind deshalb von Intereſſe, weil wir für die Beſtimmung der abſoluten Größe der hebräiſchen Elle ganz auf die Gleichſetzung derſelben mit der ägyptiſchen oder babyloniſchen Elle angewieſen ſind. Aus den Angaben im AT läßt ſich dafür gar nichts entnehmen. So wenig der Verſuch, die Elle aus dem Maße des Siloahkanals zu berechnen, gelingen kann, ſo wenig Wert hat der andere (von Thenius), aus dem ehernen Meer, deſſen Umfang ꝛc. angegeben wird und das 2000 Bath faßte, die Elle zu berechnen. Auf gleicher Linie ſtehen die rabbiniſchen Beſtimmungen, wonach die geſetzliche Elle nach der Tradition zu 144 der Breite nach nebeneinander gelegten Gerſtenkörnern gerechnet werden ſoll. Zu dieſen verſchiedenen Berechnungsmethoden vgl. Hultſch a. a. O. 434 ff.

Dagegen wiſſen wir die Größe der babyloniſchen und ägyptiſchen Elle. Die erſtere, die babyloniſche, iſt uns bekannt durch den Fund von Telloh in Südbabylonien. Dort hat man eine Statue des Königs Gudea (Anfang des dritten Jahrtauſends vor Chr.) gefunden, welche auf ihren Knien einen Maßſtab trägt (Abb. ſ. bei Riehm, HwB 173, 388; vgl. E. de Sarzec, Découvertes en Chaldée pl. 14, 15). Dieſer Maßſtab zeigt als kleine Einheit ein Längenmaß von 16,5—16,6 mm. Dieſe Einheit iſt 16 mal auf dem Stein angebracht und ſelbſt wieder in Unterabteilungen zerlegt, die uns hier weiter nicht berühren. Ohne Zweifel dürfen wir ſie der „Fingerbreite“ gleichſetzen, die uns im ganzen Altertum als Einheit begegnet. Nun iſt im ganzen babyloniſchen Maß- und Gewichtſyſtem ſonſt die Sexageſimalrechnung herrſchend; nach dieſer wäre als höhere Einheit — Elle, wenn wir ſo wollen — ein Maß von 60 × 16,5 (16,6) mm anzunehmen, alſo von 990—996 mm. Man bemerke, daß bei dieſem doch ſicher als eine Art Normalmaß gemeinten und ſorgfältig gearbeiteten Maßſtab die Unſicherheit 6 mm, faſt 0,6 % beträgt! Mit dieſem hier gefundenen Maß ſtimmt das Ergebnis einer anderen Berechnung überein. Die babyloniſchen Backſteine, welche einen Quadratfuß darſtellen, meſſen im Durchſchnitt 330 mm; eher noch etwas mehr. Da nun in allen bekannten Maßſyſtemen des vorderen Orients wie in den klaſſiſchen Syſtemen 1 Fuß = $^2/_3$ Elle iſt, ſo dürfen wir aus dieſem Maß auf eine Elle von mindeſtens 495 mm ſchließen. Das iſt genau die Hälfte der oben erwähnten Elle des Gudea. Da wir beim Gewichtſyſtem finden (ſ. u.), daß es bei den Babyloniern zwei Syſteme gab, welche ſich wie 1:2 verhielten, ſo hat das für die Längenmaße nichts Auffallendes. Überdies zeigt auch die Tafel von Senkerch das Vorhandenſein zweier ſolcher Syſteme. Sie giebt eine Überſicht der babyloniſchen Längenmaße, wobei die Elle, die Ruthe ꝛc. in dem einen Syſtem ſtehen, während in dem anderen nur das Doppelte dieſer Maße Platz hat.

Die Einteilung der Elle des Gudea iſt, wie erwähnt, nach dem Sexageſimalſyſteme vorauszuſetzen. Es iſt jedoch für die Frage nach dem Verhältnis zu den hebräiſchen Maßen nicht unwichtig, zu beachten, daß ſich doch auch Spuren finden, die auf das Duodezimalſyſtem hinweiſen, alſo auf eine der hebräiſchen entſprechende Teilung. So namentlich wird die Ruthe (ḳanu) wie bei den Hebräern im Unterſchied von den Ägyptern (ſ. u.) von ſechs Ellen gebildet. Der Fuß von $^2/_3$ Ellen findet ſich allgemein bei dem metriſchen Syſteme mit Duodezimaleinteilung. Und wenn Herodot mit ſeiner Bemerkung über das Verhältnis der „königlichen“ und „gemeinen“ babyloniſchen Elle Recht hat, ſo ſetzt dies direkt eine Einteilung der Elle in 24 Fingerbreiten voraus (ſ. u.). Eine ſolche Fingerbreite hätte alſo 495:24 = ca. 20,6 mm Länge.

Es iſt ſoeben erwähnt worden, daß Herodot neben der gewöhnlichen babyloniſchen Elle eine „königliche“ Elle kennt, welche, wie er ſagt, 3 Fingerbreiten länger war, als die gemeine Elle. Zu dieſer königlichen Elle verhielt ſich der Fuß wie 3:5; wie Oppert (a. a. O.) nachgewieſen, tritt uns dieſer Maßſtab regelmäßig bei den aſſyriſchen und babyloniſchen Bauten entgegen. Dieſe königliche Elle mißt danach mindeſtens 550 mm. Weiterhin zeigt ein bei Uſhak in Phrygien gefundener Maßſtab eine Elle von 555 mm. Endlich ſtimmt zu einer ſolchen Größe und der Vorausſetzung einer Einteilung der gemeinen Elle zu 24 Fingerbreiten, die Angabe Herodots, wonach die königliche Elle 24 + 3 Fingerbreiten der gemeinen Elle maß, was auf ca. 556,4—557 mm führt. Dieſe Differenzen von dem oben angegebenen Maß von 550 mm halten ſich durchaus im Rahmen des Spielraums, den man bei ſolchen Berechnungen immer laſſen muß.

Die ägyptiſche Elle entfernt ſich nicht ſehr weit von der großen babyloniſchen und iſt deswegen vielfach früher mit derſelben gleichgeſetzt worden. Nach den vorhandenen Maßſtäben mit Inſchriften und genauer Einteilung zeigt ſich, daß auch die Ägypter eine doppelte Elle gehabt haben: eine große „königliche“ Elle und eine kleine Elle. Letztere war in 6 Handbreiten zu 4 Fingerbreiten (= 24 Fingerbreiten) eingeteilt. Die große war 1 Handbreite länger, hatte alſo 7 Handbreiten beziehungsweiſe 28 Fingerbreiten. Sie mißt 525—528 mm, die kleine Elle mißt 450 mm, die Fingerbreite 75 mm.

Auf den erſten Blick könnte man nun ſehr geneigt ſein, die hebräiſche Elle einfach mit der ägyptiſchen zu identifizieren. Das Verhältnis der großen und kleinen Elle iſt bei beiden Syſtemen das gleiche, ebenſo die Einteilung in 6 Handbreiten und 24 Fingerbreiten. Auf der anderen Seite dagegen findet ſich die bei den Hebräern vorhandene Ruthe von 6 Ellen nur bei den Babyloniern; die Ägypter haben nur ein Klafter von 4 Ellen, das dem hebräiſchen Syſtem fremd iſt. Und wie oben erwähnt, iſt das Duodezimalſyſtem doch auch im babyloniſchen Maßſyſtem wenigſtens in Spuren zu finden. Man wird unter dieſen Umſtänden bei dem jetzt vorhandenen Material gut thun, nicht allzuviel Gewicht auf ein ſolches Zuſammentreffen der hebräiſchen und ägyptiſchen Maße in einem verhältnismäßig untergeordneten Punkt zu legen. Von viel größerer Bedeutung iſt dem gegenüber die Thatſache, daß ſchon im 15. vorchriſtlichen Jahrhundert die babyloniſche Kultur in Vorderaſien herrſchend war, und vor allem der Umſtand, daß alle ſonſtigen hebräiſchen Maße aus Babylonien ſtammen. Wenn aber demnach auch mit größter Wahrſcheinlichkeit die hebräiſche Elle aus Babylonien abzuleiten und der babyloniſchen Elle gleichzuſetzen iſt, ſo wird dadurch natürlich nicht ausgeſchloſſen, daß unter dem Einfluß des lebhaften Handelsverkehrs mit Ägypten dieſelbe von dorther gewiſſen Modifikationen unterlag; ſo ſtammt vielleicht die Einteilung in 6 Handbreiten dorther.

Nach alledem dürfen wir die alte hebräiſche Elle der Elle des Gudea von 495 mm gleichſetzen. Nach einer ſolchen Elle ſcheinen auch die phöniziſchen Rheder den Laderaum ihrer Schiffe berechnet zu haben: ihre Kubikelle faßte 10 Sata = 240 Minen à 0,505 l = 121,2 l (ſ. u.). Eine Elle von 495 mm im Kubus faßt genau 121,28 Kubikdezimeter d. h. Liter. Das iſt doch wohl kein zufälliges Zuſammentreffen.

Dieſer großen Elle würde eine kleine Elle ($^6/_7$ der großen) von 424—425 mm entſprechen. Eine ſolche Elle allerdings iſt ſonſt nirgends nachzuweiſen. Darf man annehmen (ſ. o.), daß Ezechiels Ausdruck ungenau iſt und die kleine Elle $^5/_6$ der großen betrug, ſo würde man eine kleine Elle von 412,5 mm bekommen. Dies iſt die Größe der altitaliſchen Elle, und auch dieſes Maß iſt vom babyloniſchen abhängig. Eine Analogie zu dieſer Elle wäre alſo vorhanden. Aber das iſt noch kein genügender Beweis, und man wird von unſerer heutigen Kenntnis der verſchiedenen Maße aus die Frage nicht entſcheiden können. Man muß ſich überhaupt hüten, auf das Zuſammentreffen oder eine Differenz der abſoluten Maße zu viel Gewicht zu legen. Man vergegenwärtige ſich, wie ſogar bei uns, wo die Maße mit aller wünſchenswerten wiſſenſchaftlichen Genauigkeit beſtimmt werden, die im gewöhnlichen Leben gebrauchten Maßſtäbe oft voneinander abweichen. Das iſt im Altertum auch nicht beſſer geweſen. Die königliche Elle in Babylonien mag ja ein ganz genau beſtimmtes Maß geweſen ſein, deswegen werden doch faktiſch die Maßſtäbe, die in den einzelnen Provinzen des großen Reiches in Gebrauch waren, im Lauf der Zeit nicht unbedeutend voneinander abgewichen ſein.

Aufwärts von der Elle kommt bei den Hebräern nur die Ruthe (קָנֶה) zu 6 Ellen vor; wie ſchon erwähnt, entſtammt ſie mitſamt dem Namen aus Babylonien. Alle weiteren Bezeichnungen für größere Strecken, die Wegemaße, ſind keine Maße im ſtrengen Sinn des Wortes, d. h. Bezeichnungen für gewiſſe genau abgemeſſene Entfernungen, ſondern ungefähre Maße wie unſere Wegſtunde u. a. Das gilt von der „Feldſtrecke“ nicht minder als von der „Tagereiſe“. Die „Feldſtrecke“ (כִּבְרַת הָאָרֶץ, Gen 35, 16; 48, 7; 2 Kg 5, 19) wird von LXX durch *ἱππόδρομος*, Pferdeſtation, im ſyr. durch Paraſange erklärt. Deshalb wird ſie von manchen der perſiſchen Paraſange (5,67 km) gleichgeſetzt; andere (Hultſch a. a. O.) ſtellen ſie mit dem ägyptiſchen *σχοῖνος* zuſammen, welcher = 4 milia = 6,3 km iſt. Allein wir haben keinen zwingenden Grund, an ein beſtimmtes Maß zu denken. Ebenſowenig natürlich bei dem Ausdruck „Tagereiſe“ (מַהֲלַךְ יוֹם, דֶּרֶךְ יוֹם, *ἡμέρας ὁδός* Gen 30, 36; 31, 23; Ex 3, 18; 5, 3 f.; 8, 27; 17, 1; Nu 10, 33; 11, 31; Dt 1, 2; 1 Kg 19, 4; 2 Kg 3, 9; Jon 3, 3 f.; To 6, 1; 1 Mak 5, 24; 7, 45; Lc 2, 44). Der mittlere Tageweg einer Karawane beträgt heute 6—8 Wegſtunden (Hultſch a. a. O. 44; Sprenger, Poſt- und Reiſerouten des Orients S. XXVI). Herodot rechnet den Tagmarſch bei den Perſern zu 150 Stadien (V 53) oder 200 Stadien (IV 201), d. h. ca. 8 reſp. 10 Stunden, bei den Römern zu 160 Stadien.

Anders liegt die Sache bei dem ſogenannten Sabbathweg (*σαββάτου ὁδός* AG 1, 12; im AT nicht erwähnt, bei den Rabbinen תְּחוּם הַשַּׁבָּת, vgl. Lightfoot zu Lc 24, 13). Aus dem Verbot am Sabbath, um Manna zu ſammeln, aus dem Lager zu gehen (Ex 16, 26), und aus der Beſtimmung der Markung der Freiſtädte auf 2000 Ellen rings um die Stadt (Nu 35, 5) folgerten die Rabbinen, daß man am Sabbath nur ſo weit gehen dürfe (vgl. auch Joſ. 3, 4). Überdies war es Tradition, daß die Entfernung der Stiftshütte vom Umkreis des Lagers in der Wüſte 2000 Ellen betragen habe. Der nicht in die 2000 Ellen eingerechnete Ausgangspunkt ſei ein Flächenraum von 4 Quadratellen, was in שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו (2 Moſ. 16, 20) liege, da der Menſch zum Liegen ſo viel Raum brauche. Bei Städten iſt der Ausgangspunkt die Stadtmauer. Innerhalb einer Stadt, ſie ſei ſo groß wie Ninive, darf man überall herumgehen (Sabb. Gem. bab. 4). Erub. C. 3. 4 giebt Anweiſung, durch den עירוב תחומין, wie man auch die rabbiniſche Satzung umgehen und die Sabbathgrenze um 2000 Ellen hinausrücken kann: man legt am Vorabend noch innerhalb der Grenze Speiſe nieder, ißt davon und bezeichnet ebendamit den Ort als ſeinen Wohnort; das Übrige vergräbt man mit den Worten: Gelobt ſeiſt du, Jehova, daß du uns den עֵירוּב befohlen haſt. Hiernach ſei nun erlaubt, von hier aus nach allen Himmelsgegenden 2000 Ellen zu gehen. Doch ſoll ſolches nicht aus Mutwillen, ſondern לִדְבַר־מִצְוָה geſchehen, z. B. ſich einer Lebensgefahr zu entziehen, einen Lehrer zu beſuchen, zu einer Leiche, Hochzeit zu gehen, ſich an der ſchönen Natur zu ergötzen. Bei dieſer Ceremonie iſt auch Stellvertretung erlaubt. Auch darf ein Jude, wenn ihn der Sabbath auf einer Reiſe, fern von einer Wohnſtätte, überraſcht, noch über 2000 Ellen nach der nächſten Herberge gehen u. ſ. w. (vgl. Buxtorf, Syn. jud. 323; derſ. lexicon talm. s. v. תְּחוּם; Selden, De jure nat. et gent. III, 9; Friſchmuth und Walther, Diss. de itinere sabbathi im Thesaur. nov. philol., Lugd. Bat. 1732, p. 417. 423). Es iſt nicht unmöglich, daß dieſe Entfernung einem alten gebräuchlichen Maß entſpricht. Man kann daher an das ägyptiſche Maß von 1000 Doppelſchritt denken; auch im Talmud iſt eine Tradition erhalten, wonach der Sabbathweg = 2000 Schritt iſt (vgl. Zuckermann a. a. O. 28), und gewöhnlich werden im Talmud Schritt und Elle gleichgeſetzt (vgl. Zuckermann a. a. O. 27 f.).

Mit dem Eindringen der griechiſchen Kultur ſeit Alexander d. Gr. kam auch das griechiſche Wegmaß, das Stadion, nach dem Orient (vgl. 2 Mak 11, 5; 12, 9. 16 f.; Lc 24, 23; Jo 6, 19; 11, 18; Apk 14, 20; 21, 16). Das Stadion hat eine Länge von 600 Fuß; das olympiſche Stadion mißt 192,27 m; das attiſche 177,6 oder 197,3 m, je nachdem man den attiſchen Fuß berechnet. — Die Römer brachten dann ihre Meile (mille passuum, *μίλιον* Mat 5, 41, im Talmud מִיל) mit, deren Länge 1478,7 m beträgt.

Als Flächenmaß kommt in der Bibel nur das Joch vor (צֶמֶד 1 Sa 14, 14; Jeſ 5, 10), d. h. ein Stück Land, das man mit einem Joch Ochſen (צֶמֶד) in einem Tag umpflügen kann = jugerum. Man hat es ſchon mit dem ägyptiſchen Flächenmaß der *ἀρουρά* (Herod. II 168) zuſammengeſtellt, welches 100 königliche Ellen im Quadrat maß, d. i. = 27 a 56,25 qm (Hultſch a. a. O. 356). Aber dieſe und andere Zuſammenſtellungen mit babyloniſchen Flächenmaßen ſind bloße Vermutungen. Die gleiche Sitte, das Land zu meſſen, findet ſich noch heute bei den Fellachen Syriens und Paläſtinas (vgl. ZdPV 10, 79).

II. Hohlmaße. Die Maße für Flüſſigkeiten (Waſſer, Wein, Öl) und für trockene Dinge (Mehl, Getreide ꝛc.) ſind bei den Hebräern nicht alle dieſelben, aber ſie gehören demſelben Syſtem an, und um dieſes als ganzes darzuſtellen, empfiehlt es ſich zunächſt ſie zuſammenzunehmen.

Die kleinſte Einheit, deren Vielfaches jedes andere Maß bildet, iſt das Log (לֹג Le 14, 10. 12. 15. 21. 24; LXX *κοτύλη*). Nach den Rabbinen entſpricht es dem Raumgehalt von ſechs mittleren Hühnereiern. Von den helleniſtiſchen Schriftſtellern wird es gewöhnlich dem griechiſch-römiſchen Sextar gleichgeſetzt. Für den abſoluten Rauminhalt desſelben iſt damit noch nichts bewieſen, wohl aber ſind wir danach in die Lage geſetzt, die Angaben dieſer Schriftſteller über das Verhältnis anderer Maße zum Sextar einfach auf ihr Verhältnis zum Log übertragen zu können. In der einzigen Stelle im AT, wo das Log genannt iſt, erſcheint dasſelbe als Maß für Flüſſigkeiten; damit iſt natürlich noch nicht bewieſen, daß es nicht auch für Trockenes im Gebrauch war.

Vom Log aufſteigend finden wir zunächſt das Kab (קַב, LXX *κάβος*). Es wird im AT nur einmal (2 Kg 6, 25) erwähnt und zwar iſt dort von einem Viertel-Kab Moſt die Rede (vgl. Winckler, Krit. Schriften II 34). Nach ſpäteren Angaben war es ein Maß ſowohl für Trockenes, als für Flüſſigkeiten; Photius bezeichnet es als *μέτρον σιτικόν*, Heſychius als *μέτρον σιτικὸν καὶ οἰνικόν* (vgl. Hultſch a. a. O. 451). Joſephus giebt das Viertel-Kab in der Erzählung von 2 Kg 7, 25 mit *ξέστης* wieder, ſetzt alſo 1 Kab = 4 Log. Dazu ſtimmt die Angabe des Talmud, daß 1 Kab = $^{1}/_{6}$ Seah und $^{1}/_{3}$ Hin ſei (vgl. Zuckermann a. a. O. 37. 40). Die anderweitig bei helleniſtiſchen Metrologen ſich findende Gleichſetzung des Kab mit den ptolemäiſchen *χοῦς* = 6 Sextaren beruht demnach auf einem Irrtum. Der Talmud kennt als Teile des Kab, die im Gebrauch ſind, die Hälfte, das Viertel und das Achtel. Daraus (wie aus 2 Kg 6, 25) ergiebt ſich, daß die Bezeichnung Log verhältnismäßig ſeltener im Gebrauch war, ſonſt würde man Log und halbes Log für Viertel- bezw. Achtel-Kab ſagen.

Das Omer (עֹמֶר LXX *γόμορ* Ex 16, 16 ff. u. ö.) erſcheint als Maß für Getreide. Es wird in einer redaktionellen Gloſſe (Ex 16, 36) als der zehnte Teil des Epha erklärt.

Demnach iſt es ſeinem Inhalt nach identiſch mit dem Iſſaron (עִשָּׂרוֹן Ex 29, 40; Le 14, 10; 23, 13. 17; Nu 15, 5; Dt 15, 4 u. a.; LXX *δέκατον*, Joſephus *ἀσσαϱών*), das ſchon durch ſeinen Namen als „Zehntel“ bezeichnet wird und anderweitig geradezu „Zehntel-Epha“ (עֲשִׂירִית הָאֵיפָה) heißt (Le 5, 11; Nu 5, 15; 28, 5 vgl. Nu 15, 4 LXX). Joſephus überſetzt geradezu Omer mit *ἀσσαϱών*. Wenn Epiphanius das *γόμοϱ* auf $7^1/_5$ Sextare berechnet, ſo ſtimmt das ganz genau (ſ. u. die Tabelle). Joſephus dagegen hat die Sache irgendwie verwechſelt, wenn er die Größe der Omer auf 7 attiſche Kotylen angiebt (Ant. III 6, 6 = III 142). Das entſprechende Maß für die Flüſſigkeiten begegnet uns als „Zehntel-Bath“ bei Ezechiel (45, 14; ſ. unten); ein beſonderer Name dafür wird uns nicht genannt.

Das Hin (הִין, LXX *ἴν, εἴν*) iſt für Flüſſigkeiten das gewöhnlichſte Hauptmaß, wie das Epha für Trockenes (vgl. Le 19, 36). Deshalb werden auch ſehr häufig Bruchteile derſelben ($^1/_2$ $^1/_3$ $^1/_4$ $^1/_6$ Hin) erwähnt (Ex 29, 40; Le 23, 13; Nu 15, 4; Ez 4, 11 u. a.). Joſephus (Ant. III 8, 3 = III 197) und Hieronymus (zu Ez 4, 11) beſtimmen das Hin auf 2 attiſche Choen, d. i. auf ein Sechstel Metretes = 12 Sextare. Demnach erhalten wir die Gleichung 1 Hin = 12 Log = $^1/_2$ Seah = $^1/_6$ Bath. So wird auch im Talmud das Hin öfter beſtimmt (vgl. Zuckermann a. a. O. 49). Die entſprechende Menge von Trockenem wird von Ezechiel (45, 13; 46, 14) als Sechstel-Epha bezeichnet; es ſcheint alſo kein eigenes Trockenmaß in dieſer Größe gegeben zu haben.

Das Seah (סְאָה Gen 18, 6; 1 Sa 25, 18; 1 Kg 18, 32; 2 Kg 7, 1. 16. 18; Joſephus Ant. IX 4, 5 *σάτον*) erſcheint als Maß für Trockenes, Mehl u. dgl.; der Talmud kennt es aber auch als Maß für Flüſſigkeiten (vgl. Zuckermann a. a. O. 42. 44), LXX überſetzt es mit *μέτϱον* (1 Sa 25, 18 *οἰφί*); damit vgl. die gelegentliche Überſetzung von Epha durch *τϱία μέτϱα* (Ex 16, 36; Jeſ 5, 11) und die Überſetzung von שָׁלִישׁ „Drittel“; in Pſ 80, 6 mit demſelben Ausdruck *μέτϱον*. Daraus folgt, daß LXX 1 *μέτϱον* (Seah) = $^1/_3$ Epha rechneten und das Schaliſch dem Seah gleichſetzten. Ebenſo rechnet auch die talmudiſche Überlieferung und Joſephus (a. a. O.), der 1 Seah (*σάτον*) = $1^1/_2$ Modius = 24 Sextaren d. h. = 24 Log ſetzt.

Das gebräuchlichſte Maß für Trockenes war das Epha (vgl. Le 19, 36; Dt 25, 14), wie das Hin für Flüſſigkeiten; dem entſprechend wird es auch außerordentlich häufig erwähnt (אֵיפָה Ex 16, 36; Le 5, 11; 6, 20; 19, 36; Nu 5, 15; 28, 5; Ri 6, 19; Ruth 2, 17; 1 Sa 1, 24; 17, 17; Jeſ 5, 10; Ez 45, 11. 13. 24; 46, 5. 7. 11. 14; Am 8, 5; Mi 6, 10; Sach 5, 6 ff.; Pr 20, 10; LXX *οἰφί, οἰφεῖ, ὑφεί, ὑφί*). Es iſt in alter Zeit ſo gut wie noch in ſpäterer im Gebrauch, nach den angeführten Stellen zu ſchließen. Von Teilen desſelben werden das Drittel, der Schaliſch (שָׁלִישׁ Pſ 80, 6; Jeſ 40, 12 in verdorbener Stelle ſ. LXX) und das Sechstel-Epha (Ez 45, 13) genannt. Nach Ez 45, 11 deckt ſich das Seah mit dem Bath (vgl. auch Jeſ 5, 10 ſ. u.). Joſephus giebt den Inhalt auf 72 Sextare, d. i. Log = 1 attiſcher Metretres an (Ant. VIII 2, 9 = VIII 57).

Das dem Epha genau entſprechende gleichgroße Maß für Flüſſigkeiten war das Bath (בַּת 1 Kg 7, 36. 38; Jeſ 5, 10; Ez 45, 10 f. 14; 2 Chr 2, 10 LXX *βατός* Esr 7, 22 ſonſt *μετϱήτης*, was dem Inhalt nach richtig iſt, ſ. o.; Joſephus *βάδος* Ant. VIII 2, 9 = VIII 57). Wie das Epha ſo ſetzt Joſephus a. a. O. auch das Bath dem attiſchen *μετϱήτης* gleich (ſ. o.); dem entſpricht das Verhältnis von Bath und *γόμοϱ* bei Epiphanius (ſ. o.). Ezechiel verlangt ausdrücklich, daß beide Maße, Bath und Epha, ganz gleich ſein ſollen, was der alten Sitte entſprechen dürfte. Als Teil wird ein „Zehntel-Bath“ erwähnt (Ez 45, 14), entſprechend dem Zehntel-Epha Iſſaron (ſ. o.).

Das Letekh (לֶתֶךְ) wird nur einmal erwähnt (Hoſ 3, 2), und zwar als Trockenmaß (für Gerſte). Die Ueberlieferung beſtimmt es auf $^1/_2$ Chomer (LXX Al. *ἡμίκοϱος*; Vulg. corus dimidius). Aber es iſt fraglich, ob überhaupt ein beſtimmtes Maß darunter zu verſtehen iſt; LXX Vat. hat dafür *νέβελ οἴνου*, was beſſer in den Zuſammenhang paßt (vgl. Hieron. zu Hoſ 3 und Zuckermann a. a. O. 45).

Das größte Maß iſt das Chomer (Le 27, 16; Nu 11, 32; Jeſ 5, 10; Ez 45, 11; Ho 3, 2). Da Ezechiel (45, 11) ſowohl Epha als Bath nach dem Chomer als deſſen Zehntel normiert wiſſen will, wird man annehmen müſſen, daß das Chomer ein Maß für Trockenes und für Flüſſigkeiten war. Ebenſo war das der Fall bei dem aſſyr. imir. Nach Ez 45, 14 trägt die Einheit von 10 Bath auch den Namen Kor (כֹּר, *κόϱος*); Kor und Chomer ſind alſo identiſch. Chomer erſcheint als Maß für Getreide ꝛc., Kor als ſolches für Öl. Aber ſonſt iſt Kor immer als Maß für Trockenes erwähnt (1 Kg 5, 2. 25; 2 Chr 2, 9; 27, 5; Esr 7, 22; 1 Kg 5, 25 iſt das zweite כֹּר vom Öl ſicher falſch ſ.

Thenius u. Benzinger z. d. St.). Wenn Joſephus (Ant. XV 9, 2 = XV 314) dem *κόρος* einen Inhalt von 10 Medimnen giebt, ſo verwechſelt er dabei Medimnen und Metreten (vgl. Böckh, Metrolog. Unterſuchungen 259, u. Metrol. script. I 279). Epiphanius beſtimmt richtig den Gehalt des Kor 30 modii, worunter er 30 *σάτα* oder Seah verſteht.

Danach erhalten wir folgende Tabelle für alle Hohlmaße:

1 Log
1 Kab = 4 Log
*) 1 Omer = *) $1\frac{4}{5}$ Kab = *) $7\frac{1}{5}$ Log
1 Hin = *) $1\frac{2}{3}$ Omer = 3 Kab = 12 Log
1 Seah = 2 Hin = *) $3\frac{1}{3}$ Omer = 6 Kab = 24 Log
1 Epha = 3 Seah = 6 Hin = 10 Omer = 18 Kab = 72 Log
[1 Letekh = 5 Epha = 15 Seah = 30 Hin = 50 Omer = 90 Kab = 360 Log]
1 Chomer = 2 Letekh = 10 Epha = 30 Seah = 60 Hin = 100 Omer = 180 Kab = 720 Log.

Nimmt man die letzte der Reihen für ſich, ſo bekommt man unwillkürlich den Eindruck, als ob hier nicht ein rein ſexageſimales Syſtem vorliege, ſondern eine Kreuzung derſelben mit dem Dezimalſyſtem. Greift man die Reihe Chomer-Epha-Omer = 1 — 10 — 100 heraus, ſo ſcheint hier ein ganz korrektes Dezimalſyſtem vorzuliegen. Allein die genauere Betrachtung zeigt, daß gerade das Mittelglied, Epha (Bath), nicht einem Dezimalſyſtem entnommen iſt, ſondern es iſt ſchon im rein ſexageſimalen Syſtem der Babylonier dieſes Epha-Bath = 72 Einheiten (Minen) vorhanden (ſ. u.). Und ebenſo iſt das Kor von 720 Minen vorhanden, nur daß es ſeine Stellung im Sexageſimalſyſtem nicht als das Zehnfache vom Epha, ſondern als das Zwölffache von dem im Hebräiſchen Syſtem ausgefallenen Maris von 60 Minen hat; daß 12 × 60 Minen (Kor) das Zehnfache von 72 Minen (Epha-Bath) ſind, iſt für das vorliegende metriſche Syſtem zufällig. Es bleibt alſo als ſcheinbarer Reſt eines Dezimalſyſtems nur das Omer-Iſſaron übrig. Man braucht aber nur die oben in der Tabelle mit Stern ausgezeichneten Verhältniszahlen des Iſſaron anzuſehen, um ſofort zu erkennen, daß dieſes Maß im Syſtem nicht urſprünglich ſein kann. Dazu ſtimmt, wie die Überſicht über das Vorkommen des Iſſaron-Omer gezeigt hat, daß daſſelbe nur in P erwähnt wird, beziehungsweiſe, daß nur bei Ezechiel ſich die entſprechende Einteilung des Bath in Zehntel findet. Auch noch bei Ezechiel in demſelben Zuſammenhang begegnet uns die Einteilung des Epha in Sechſtel, und die alte Einteilung des Epha-Bath war die in Drittel (Seah-Schaliſch ſ. o.). Beim Bath (für Flüſſigkeiten) ſcheint dieſe Einteilung in Zehntel überhaupt nicht durchgedrungen zu ſein; bei P iſt vielmehr ſtets von Hin und ſeinen Teilen die Rede, die mit dem Dezimalſyſtem unvereinbar ſind. Bei den Trockenmaßen verſchwinden umgekehrt dieſe Maße des Sexageſimalſyſtems Seah und Kab, und bei P wird nur noch nach Zehntel-Epha gerechnet (Le 23, 13 u. a.). Das mag mit dem auch beim Gewicht (ſ. u.) und Geld nachweisbaren Eindringen des Dezimalſyſtems in der ſpäteren Zeit zuſammenhängen. Es lag hier beſonders nahe, weil man ſchon vorher bei Chomer und Epha das Verhältnis von 1 : 10 hatte. — Außer dem Iſſaron iſt wohl auch noch das Letekh aus dem Syſtem zu ſtreichen (ſ. o.).

Trennen wir, unter Ausſcheidung dieſer beiden Maße, die Maße für Flüſſigkeiten von denen für Trockenes, ſo erhalten wir zwei bedeutend vereinfachte, rein ſexageſimale Syſteme, wie die folgenden Tabellen zeigen, denen der Überſicht wegen gleich der Inhalt in Litern nach der unten folgenden Berechnung beigefügt iſt:

1. Trockenmaße.

1 [Log] = 0,506 l
1 Kab = 4 Log = 2,024 l
1 Seah = 6 Kab = 24 Log = 12,148 l
1 Epha = 3 Seah = 18 Kab = 72 Log = 36,440 l
1 Chomer (Kor) = 10 Epha = 30 Seah = 180 Kab = 720 Log = 364,400 l.

2. Flüſſigkeitsmaße.

1 Log = 0,506 l
[1 Kab = 4 Log = 2,024 l]
1 Hin = 3 Kab = 12 Log = 6,074 l
1 Bath = 6 Hin = 18 Kab = 72 Log = 36,440 l
1 Kor = 10 Bath = 60 Hin = 180 Kab = 720 Log = 364,400 l.

Daß das Kab nur als Trockenmaß genannt wird, muß zufällig ſein, denn ein Flüſſigkeitsmaß in dieſer Größe (zwiſchen 1 und 12 Log) konnte nicht fehlen; ebenſo iſt für Trockenmaße $\frac{1}{4}$ Kab bezeugt, nur der Name Log wird dafür nicht gebraucht.

Für die Berechnung des abſoluten Rauminhalts bietet ſich zunächſt wieder eine rabbiniſche Tradition dar. Die Rabbiner ſetzen das Log dem Rauminhalt von 6 mittleren Hühnereiern gleich (Schindler, Lexic. pentagl. s. v. לֹג; Lightfoot zu Joſ 2, 6; Kimchi, Lex. s. v. לֹג; Buxtorf, Lexic. rabb. s. v. קַב; Miſchna Kelim 17, 6). Hiervon geht Thenius bei ſeiner Berechnung aus (vgl. ThStK 1846, 72 ff. 297 ff.). Er verſteht die Angabe vom Raumgehalt von 6 Eiern und berechnet demgemäß das Log auf 14 000 Pariſer Kubikzoll = 0,2945 l, das Bath-Epha auf 1014,39 Kubikzoll = 20,1215 l. Thenius hat dabei natürlich deutſche Eier genommen; die paläſtinenſiſchen Eier ſind aber weſentlich kleiner. Und wenn man bedenkt, daß z. B. das Eherne Meer im Tempel 2000 Bath d. h. 864000 Eier faßte, ſo ſieht man leicht, zu welchen gewaltigen Irrtümern man kommt, wenn man nicht die Normalhenne mit dem Normalei hat. Es braucht keines weiteren Beweiſes, daß man auf derartige Angaben keine ſolchen Berechnungen gründen kann. Ebenſowenig aber auf die andere Angabe, die Thenius heranzieht, daß das Eherne Meer 2000 Bath gefaßt habe. Dieſe Angabe iſt allerdings bei obigem Anſatz des Bath auf 36,4 l und der Elle auf 495 mm auf etwa die Hälfte zu reduzieren. Aber daran Anſtoß zu nehmen hat man gar keinen Grund, und die Mitteilungen über Größe und Form (ob mehr oder weniger ausgebaucht ꝛc.) ſind ſo wenig genau, daß ſich daraus weder die Elle noch das Bath berechnen läßt.

Es bleibt alſo auch nur die Frage nach dem Urſprung des Syſtems, da man annehmen kann, daß nicht bloß die Verhältniszahlen des Syſtems, ſondern auch die Größe der Grundmaße beim Übergang zu den Hebräern, bezw. noch Syrien-Paläſtina wenigſtens ungefähr gleich geblieben ſind.

Das ägyptiſche Maßſyſtem kann hier von vornherein nicht in Betracht kommen; denn es baut ſich auf in einer regelmäßigen geometriſchen Reihe: 1, 10, 20, 40 (80), 160 Hin. Das babyloniſche Syſtem dagegen beruht auf der Sexageſimalrechnung. Wenn wir über dasſelbe auch keine direkten inſchriftlichen Angaben haben, ſo trifft doch alles was wir über das perſiſche, phöniziſche, ſyriſch-hebräiſche Hohlmaß wiſſen, derart zuſammen, daß es ſchon Brandis (a. a. O. 29 ff.) gelungen iſt, das allen dieſen Syſtemen gemeinſam zu Grunde liegende Mutterſyſtem in allen Hauptpunkte nur ohne die babyloniſchen Namen zu rekonſtruieren. Der Rauminhalt der Maße läßt ſich danach berechnen, daß ſchon die alten Babylonier den Inhalt ihrer Hohlmaße nach dem Gewicht von Waſſer oder Wein beſtimmten. So war die Maßeinheit des Syſtems ein Hohlmaß (der perſiſche Maris), welches eine Waſſermenge von einem leichten königlichen Talent faßte. Dieſes Talent dürfen wir zu 30,3 kg anſetzen. Das würde bei einer Waſſertemperatur von 4°, wie wir rechnen, 30,3 l als Inhalt des Maris ergeben. Allein man darf für jene Gegenden und Zeiten nicht die Temperatur der größten Dichtigkeit des Waſſers zu Grunde legen, ſondern eine höhere, der gewöhnlichen Waſſertemperatur dort entſprechende. Hultſch nimmt deshalb eine Temperatur von 23° Celſius, wonach ſich der Maris auf 30,37 l berechnet. Übrigens muß man ſich auch hier vergegenwärtigen, daß ſolche genaue Berechnungen nur theoretiſchen Wert haben, und daß man überhaupt die Maße nicht mit einer ſolchen Genauigkeit berechnen kann, daß $^{7}/_{10}$ l beim Maris von 30 l eine Rolle ſpielen würden.

Das Hauptmaß (Maris) wurde dem Syſtem entſprechend in 60 Teile eingeteilt die vielleicht, wie die Sechzigſtel des Talents, Mine hießen (= 0,5062 l). Im Vielfachen dieſer Sechzigſtel würden dann alle anderen Maße normiert:

*) 1 Mine
1 Kapithe = 4 Minen
1 Hin = 3 Kapithen = 12 Minen
1 Saton = 2 Hin = 6 Kapithen = 24 Minen
*) 1 Maris = $2^{1}/_{2}$ Sata = 5 Hin = 15 Kapithen = 60 Minen
1 Bath = $1^{1}/_{5}$ Maris = 3 Sata = 6 Hin = 18 Kapithen = 72 Minen
*) 1 Metretes = $1^{2}/_{3}$ Bath = 2 Maris = 5 Sata = 10 Hin = 30 Kapithen = 120 Minen
*) 1 Kor = 6 Metretes = 10 Bath = 12 Maris = 30 Sata = 60 Hin = 180 Kapithen = 720 Minen.

Es iſt leicht erſichtlich, wie auch hier die teilweiſen nicht einfachen Verhältniſſe der Maße nicht, wie man auf den erſten Blick meinen könnte (5 Hin, 10 Hin, 10 Bath), vom Eindringen des Dezimalſyſtems herrühren. Es gehören vielmehr die mit Stern bezeichneten Maße zuſammen als $^{1}/_{60}$, 1, 2, 12 Maris, während die anderen Maße von der Mine aus gebildet ſind 1, 4, 12, 24, 72 Minen.

Der Vergleich dieſes Syſtems mit dem hebräiſchen zeigt die völlige Identität beider Syſteme, nur daß die Maße von 60 und 120 Log im hebräiſchen fehlen. Man wird deshalb auch ohne weiteres das hebräiſche Log an Inhalt der babyloniſchen Mine gleichſetzen dürfen, wie in der Tabelle oben geſchehen.

Die andere Möglichkeit wäre auch die, daß man den helleniſtiſchen Metrologen folgend, das Log dem Sextarius = 0,547 l gleichſetzt. Das ergäbe ein Chomer von 393,95 l. Allein bei der völligen Übereinſtimmung der hebräiſchen Maße mit den babyloniſchen liegt kein Grund vor, von der Annahme abzugehen, daß auch inhaltlich die beiden Maße gleich ſind. Dies um ſo mehr, als die geringe Differenz zwiſchen Log und Sextarius (4 hundertſtel Liter) es ſehr natürlich erſcheinen läßt, daß man im allgemeinen beide Maße einander gleichſetzte.

III. Das Gewicht. Die Nachrichten des AT ſind auch in dieſem Punkte ziemlich dürftig. Abgeſehen von den Edelmetallen, die beim Zahlen dargewogen wurden (ſ. A. Geld), ſind Gewichtsbeſtimmungen ſelten; ſolche werden gelegentlich gegeben von Spezereien (Ex 30, 23 f.), von Brot (Ez 4, 10; vgl. Le 26, 16), vom Haar Abſoloms (2 Sa 14, 26). Stets iſt dabei von Sekeln und ihrem Vielfachen die Rede. An Wagen waren ſowohl die gewöhnliche Wage mit zwei Wagſchalen (מֹאזְנַיִם Le 19, 36; Hiob 6, 2; 31, 6; Pſ 62, 10; Spr 11, 1; 20, 23 u. ö.), als auch die Schnellwage oder Hebelwage (פֶּלֶס Jeſ 40, 2; Spr 16, 11; oder קָנֶה „Wagbalken“ Jeſ 46, 6) im Gebrauch (Abb. ägyptiſcher und altaſſyriſcher Wagen ſ. bei Riehm HwB, 1749). Die Gewichte waren in der Regel Steine, daher אֶבֶן = Gewicht (Le 19, 36; Dt 25, 13. 15; 2 Sa 14, 26; Jeſ 34, 11; Mi 6, 11; Sach 4, 10; Spr 11, 1; 16, 11; 20, 10. 23). Sie verlieren weniger an Metall durch Abnützung und Roſt ꝛc. Übrigens ſind nach Sach 5, 7 damals auch Bleigewichte im Gebrauch geweſen.

Das Gewicht, nach dem meiſt gerechnet wurde und das offenbar die Gewichtseinheit im gewöhnlichen Verkehr bildete (ſ. o.), war der Sekel (שֶׁקֶל, LXX σίκλος (Gen 24, 22; Ri 8, 26; 1 Sa 17, 5. 7; Ez 4, 10; 45, 12; 2 Chr 3, 9) gelegentlich als „königlicher“ Sekel bezeichnet (בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ „nach königlichem Gewicht“ 2 Sa 14, 26), womit aber wohl nicht ein beſonderes, im Unterſchied von dem gewöhnlichen etwa ſchwereres Gewicht, ſondern das allgemein im Gebrauch befindliche, ſeit Beſtehen des Königstums auch ſtaatlich normierte und kontrollierte Gewicht bezeichnet werden ſoll. Der Prieſterkodex ſeinerſeits redet von „Sekeln nach heiligem Gewicht“ (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ Ex 30, 13. 24; 38, 24 ff.; Le 5, 15; 27, 3. 35; Nu 3, 47. 50; 7, 13. 86; 18, 16); darüber ſ. näheres unten.

Dieſer Sekel wird eingeteilt in Halbſekel, beḳaʿ (בֶּקַע Gen 24, 22; Ex 38, 26). Auch die Viertelſekel (רֶבַע שֶׁקֶל 1 Sa 9, 8), der uns nur als ſilbernes Geldſtück begegnet, dürfte dem Gewichtsſyſtem angehören, denn in jenen Zeiten, aus denen dieſe Angaben ſtammen, hatten ſich das Gewicht- und Geldſyſtem noch nicht voneinander geſchieden, wie ſpäter. Dagegen bezeichnet der Drittelſekel, der erſt bei Nehemia (10, 33) ſich findet, nur einen Geldwert, nicht ein im ſonſtigen Verkehr gebräuchliches Gewicht, und ſein Aufkommen hängt lediglich mit inneren Umwandlungen im Münzfuß zuſammen (ſ. Benzinger, Archäologie S. 193). Endlich finden wir ſeit Ezechiel den Zwanzigſtelſekel, Gera genannt“ (גֵּרָה „Körnchen“). Er iſt bei Ezechiel (45, 12) ein Geldgewicht, alſo dem Münzſyſtem angehörig; wo er ſonſt vorkommt (in P Ex 30, 13; Le 27, 25; Nu 3, 47; 18, 16), handelt es ſich ebenfalls immer um Geldzahlungen, wenn auch jeweils gefordert wird, daß die Zahlungen nach dem Gewichtsſekel (nicht dem Silberſekel) erfolgen ſollen (vgl. Benzinger, Archäolog. S. 192 Anm 2).

Aufwärts vom Sekel als vielfache derſelben ſind die Mine und das Talent genannt. Bei der Mine (מָנֶה μνᾶ) bemerken wir — was ſehr intereſſant iſt —, einmal daß ſie in alter Zeit vor Ezechiel überhaupt nicht erwähnt wird (1 Kg 10, 17 ſind die drei Minen מָנִים nach 2 Chr 9, 16 in dreihundert sc. Sekel מֵאוֹת zu korrigieren, wie das vorhergehende שֵׁשׁ מֵאוֹת zeigt). Daß es ſich nicht nur um ein zufälliges Nicht-vorkommen handelt, zeigt die Thatſache, daß man 600 Sekel Gold (1 Kg 10, 17), oder 1700 Goldſekel (Ri 8, 26), 5000 Sekel Erz, 600 Sekel Eiſen (1 Sa 17, 5. 7), 300 Sekel Erz (2 Sa 21, 16), 50 Sekel Gold (2 Chr 3, 9), 200 Sekel beim Haar Abſoloms (2 Sa 14, 26) ſagte, alſo ſtets auch die größeren Beträge im Vielfachen des Sekels, nicht in Minen angab (vgl. auch Ex 38, 25. 29 u. a.). Sodann wo in ſpäterer Zeit von Ezechiel ab von Minen die Rede iſt, handelt es ſich ſtets um Geld, nicht um reines Gewicht (Ez 45, 12; Esr 2, 69; Neh 7, 71; 1 Mak 14, 24; 15, 18; Lc 19, 13 ff.). Man wird daraus jedenfalls ſoviel ſchließen dürfen, daß in alter Zeit die Rechnung des Gewichts nach Minen nicht die geläufige, gewöhnliche war. Über das Verhältnis von Mine und Sekel haben wir nach dem Geſagten nur Angaben aus ſpäter Zeit: die freiwillige Steuer fürs Heiligtum von 603 550 Männern zu $^1/_2$ Sekel wird (Ex 38, 25 P) auf 100 Talente und 1775 Sekel berechnet, alſo 1 Talent = 3000 Sekel; das macht bei der feſtſtehenden Gleichung 1 Talent = 60 Minen auf die Mine 50 Sekel. Dieſelbe Rechnung (ebenfalls beim Geld) ſchreibt Ezechiel vor (45, 12); der ganze Zuſammenhang mit den vorher nicht nachweisbaren Einteilungen des Sekels in 20 Gera (ſ. o.) und der Mine in 50 Sekel macht den Eindruck, als ob Ezechiel damit einer neuen, d. h. wenigſtens noch nicht allgemeine Rechnungsweiſe zur allgemeinen Anerkennung verhelfen wollte, eine Vermutung, die durch die Entwickelungsgeſchichte des babyloniſchen Gewichtsſyſtems beſtätigt wird (ſ. u.).

Des Talent (כִּכָּר von der Ringform, vgl. Abb. in Riehms HwB 495; LXX und NT τάλαντον) wird bei Gold (Ex 25, 39; 38, 24; Ri 8, 26; 2 Sa 12, 30; 1 Kg 9, 14; 10, 10; 2 Chr 3, 9; Esr 8, 26 u. ö), Silber (Ex 38, 25. 27; 2 Kg 5, 22 u. ö.), Kupfer (Ex 38, 29), Eiſen (1 Chr 29, 7) erwähnt. Über ſein Verhältnis zur Mine erfahren wir aus dem NT nichts.

Dieſe Nachrichten des AT ſind zu dürftig, als daß wir daraus über die relative oder abſolute Größe der hebräiſchen Gewichte uns Klarheit verſchaffen könnten, wir ſind auch hier wieder auf das entſprechende babyloniſche Syſtem angewieſen, das zweifellos dem hebräiſchen zu Grunde liegt. Denn ſchon lange vor der Anſiedelung der Hebräer in Paläſtina, ſchon im 16. Jahrhundert vor Chriſtus, iſt in ganz Syrien und Paläſtina das babyloniſche Gewicht in Geltung. Die Tribute der ſyriſchen Vaſallen an ihren ägyptiſchen Großkönig ſind nach babyloniſchem Maß berechnet. Die Inſchrift von Karnak führt allerdings die Beträge im ägyptiſchen Gewicht an; allein man ſieht an den ungeraden Zahlen und Bruchteilen ganz deutlich, daß hier eine nachträgliche Umrechnung in das ägyptiſche Maß aus einem anderen und zwar dem babyloniſchen Gewicht vorliegt.

In betreff dieſes letzteren wiſſen wir, daß es urſprünglich in einem Sexageſimalſyſtem durchgeführt war: 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Die von Layard u. a. gemachten Funde von Normalgewichten in Form eines liegenden Löwen oder einer Ente (ſ. Abb. bei Benzinger, Archäol. 186) zeigen, daß beim Gewicht wie beim Längenmaß (ſ. o.) zwei Syſteme nebeneinander hergingen, von denen das eine gerade doppelt ſo große Gewichte hatte als das andere. Die gefundenen Gewichte ſind meiſt durch Inſchriften bezeichnet als ſo und ſo viele Minen „des Königs“. Nach ihren durchſchnittlichen Betrag berechnet ſich das ſchwere Talent auf 60 600 g, das leichte auf 30 300 g, die ſchwere Mine (Löwengewicht) auf 1010 g, die leichte Mine (Entengewicht) auf 505 g, der ſchwere Sekel auf 16,83 g, der leichte auf 8, 41 g. Neuerdings wird allerdings (von Lehmann, Zeitſchr. f. Ethnol. 1889 S. 372) das Gewicht „der königlichen Mine“ aus dem Gewicht des Golddareikos etwas höher berechnet, nämlich auf 1020—1032 g bei der ſchweren, 510 bis 516 g bei der leichten Mine, Differenzen, die aber nicht als bedeutend betrachtet werden können.

Neben dieſem „Königlichen“ Gewicht gab es, wie ſchon Brandis vermutet und Lehmann nachgewieſen hat (Sitzungsber. d. archäol. Geſellſchaft 1888, S. 23 ff.; Das Altbabyloniſche Maß- und Gewichtsſyſtem S. 6 ff.), eine leichtere „gemeine“ Gewichtsnorm. Aus den drei vorhandenen Gewichten (aus dem Anfang des zweiten vorchriſtlichen Jahrtauſends) berechnete Lehmann für dieſe gemeine Norm die leichte Mine im Durchſchnitt auf 491,2 g, die ſchwere auf 982,4 g. Dieſe Mine von 491,2 g entſpricht genau $1^1/_2$ römiſchen Pfunden, das Pfund nach gewöhnlicher Rechnung zu 327,45 g genommen (vgl. Niſſen, Griech. u. röm. Metrologie S. 14; Hultſch a. a. O. S. 155 ff.). Dieſe „gemeine“ Norm iſt es, welche zu den Völkern Vorderaſiens und ſo auch zu den Israeliten überging. Wir haben hierfür auch noch eine direkte Beſtätigung durch eine Angabe des Joſephus, wonach 1 Goldmine (zu 50 Sekeln) = $2^1/_2$ römiſche Pfund (818,62 g) ſei (Ant. XIV 7,1 = XIV 106 *ἡ δὲ μνᾶ παρ' ἡμῖν ἰσχύει λίτρας δύο ἥμισυ*). Das ergiebt für den Sekel 16,37 g und für die Gewichtsmine zu 60 Sekeln den Betrag von 982,2 g, genau das oben angegebene Gewicht der großen „gemeinen“ Mine.

Demnach beſtimmt ſich das Gewicht des hebräiſchen Sekels auf 16,37 g, der Gewichtsmine (wenn eine ſolche überhaupt im Gebrauch war, ſ. o.) auf 982,2 g, des Talents auf 58,944 kg.

Im Lauf der Zeit hat nun überall dieſes Gewichtsſyſtem eine Änderung erfahren, die wir auch beim hebräiſchen Gewicht konſtatieren konnten. Während die Einteilung des Talents in 60 Minen überall blieb, finden wir bei einer Reihe von Völkern, den Griechen, Perſern, Hebräern an Stelle der Einteilung der Mine in 60 Sekel eine ſolche in 50 Sekel treten. Und zwar iſt genauer dabei der Sekel nicht vergrößert worden, ſondern ſich gleich geblieben, demnach alſo iſt die Mine und das Talent kleiner geworden. Dieſe Aenderung ſcheint vom Münzſyſtem ausgegangen zu ſein, dort war vor allem der Sekel die Größe, nach welcher man rechnete. Fand man es aber hier bequemer, das Talent zu 3000, die Mine zu 50 Sekeln zu zählen, ſo war es bei dem engen Zuſammenhang zwiſchen Münz- und Gewichtsſyſtem nur ſelbſtverſtändlich, daß auch in letzterem die neue Einteilung durchdrang, und man auch ein Gewichtstalent von 3000 Sekeln annahm. In letzter Linie haben wir hier den alten Kampf des Dezimalſyſtems mit dem Duodezimalſyſtem, der bis auf den heutigen Tag fortdauert. Von Ägypten her iſt das Dezimalſyſtem unterſtützt worden, wir dürfen in dieſer Modifikation des Gewichts alſo wohl ägyptiſchen, durch Phönizien vermittelten Einfluß erblicken. Vergleiche dazu das Eindringen der Dezimalrechnung in das Syſtem der Hohlmaße beim Prieſterkodex (ſ. o.). Für die Hebräer legt ſich auch von hier aus es nahe, daß erſt gegen das Exil hin dieſe Aenderungen allgemein durchdrangen.

Da der Sekel bei alledem ſich gleich blieb, hat es mit dieſer Veränderung nichts zu ſchaffen, daß der Prieſterkodex, wie oben erwähnt, von „heiligen" Sekeln redet. Man hat ſchon vermutet, daß dieſer Zuſatz „nach heiligem Gewicht" darauf zurückgehe, daß nach dem Exil ein Normalgewicht im Tempel aufbewahrt würde. Das iſt möglich; aber jedenfalls bildet dieſes Gewicht dann nicht den Gegenſatz zu einem „gemeinen" Gewicht, das kleiner (nach den Rabbinen nur halb ſo groß) wäre. Über einen derartigen „kleinen" Sekel fehlt uns ſonſt jede Andeutung. Wohl aber wiſſen wir, daß der Silberſekel (als Münzfuß) der damaligen Zeit kleiner war, als der Gewichtsſekel, nämlich nur 14,55 g (ſ. Benzinger, Archäol. S. 192 f.). Da in allen Stellen mit jenem Zuſatz „Sekel nach heiligem Gewicht" es ſich um Zahlungen an das Heiligtum handelte, ſo wäre es an ſich, wenn nichts weiteres bemerkt wurde, ſelbſtverſtändlich geweſen, daß der einfache Ausdruck „Sekel" ohne Zuſatz als Münzfuß, d. h. als der kleine Silberſekel, nicht als der Gewichtsſekel verſtanden wurde. Dem will der Zuſatz vorbeugen; die Zahlung ſoll nach der in alter Zeit üblichen Berechnungsweiſe, nach dem größeren Gewichtsſekel geleiſtet werden. Dabei fährt auch das Heiligtum beſſer.

Nach alledem erhalten wir für die hebräiſchen Gewichte (abgeſehen von den ſpäteren nur für den Münzfuß in Betracht kommenden Normierungen) folgende zwei Überſichtstabellen:

1. Altes Gewicht
(großes Talent nach der „gemeinen" babyloniſchen Gewichtsnorm):

1 Sekel = 16,37 g
1 Mine = 60 Sekel = 982,4 g
1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel = 58,944 kg.

2. Späteres Gewicht (und Gold):

1 Sekel = 16,37 g
1 Mine = 50 Sekel = 818,60 g
1 Talent = 60 Minen = 3000 Sekel = 49,11 kg.

Bei beiden Syſtemen war die „kleine" Mine, die bei den Iſraeliten nicht im Gebrauch war, halb ſo groß; dementſprechend auch Sekel und Talent.

Für den Geldverkehr, ſobald derſelbe etwas lebhafter ſich entwickelte, entſtand — wenn für Gold und Silber dasſelbe Syſtem galt — nun aber eine große Schwierigkeit dadurch, daß das Wertverhältnis von Gold und Silber, das im Altertum durchaus konſtant war — nämlich 1 : 13$^{1}/_{2}$ — die Umrechnung ſehr kompliziert machte. 1 Gewichtſekel Gold war = 13$^{1}/_{2}$ Gewichtſekel Silber; das war ein Verhältnis, das für nebeneinander kurſierende Metallſtücke unbrauchbar war. Die Bequemlichkeit des Geldverkehrs verlangte gebieteriſch eine andere Feſtſetzung der Silbereinheit, welche einerſeits in einem bequemen Teilungsverhältnis zur Goldeinheit ſtand, andererſeits ſich auch dem beſtehenden Gewichtsſyſtem gut einfügte, d. h. ein bequemer Teil der Gewichtsmine war. Denn für das Gold blieb man bei dem ſpäteren Gewichtsſyſtem (ſ. o.). Es iſt hier nicht der Ort, rechneriſch nachzuweiſen, auf welche Weiſe dies möglich war. Das Ergebnis war ein doppeltes: in Babylonien, Perſien u. a. bildete ſich der Zehnſekelfuß aus, d. h. ein Silberſekel, der zum Goldſekel an Wert ſich verhielt wie 1 : 10. Bei den Silbermünzen der phöniziſchen Städte und bei den Juden finden wir den Fünfzehnſekelfuß, d. h. 1 Silberſekel = $^{1}/_{15}$ Goldſekel (an Wert). Da die Goldeinheit, der Goldſekel, = $^{1}/_{60}$ der *kleinen* gemeinen Mine war, = 8,185 g (ſ. o.), ſo ergab das beim Zehnſekelfuß ein Gewicht von 10,91 g für den Silberſekel, beim Fünfzehnſekelfuß ein ſolches von 7,275 g reſp. da die Juden nur die große Mine hatten, bei ihnen das doppelte davon, 14,55 g (die Silberſekel der Makkabäerzeit ſchwanken zwiſchen 14,50—14,65 g). Auf dieſe neue Einheit, die allerdings nicht mehr Gewichteinheit, ſondern nur noch Münzeinheit war, wurde das ganze Syſtem der Gewichteinteilung übertragen. Für andere Dinge als Silber ſpielten dieſe beiden neuen Syſteme aber nie eine Rolle als Gewichte.

Zum Vergleich mit den oben dargeſtellten eigentlichen Gewichtsſyſtemen diene noch folgende Zuſammenſtellung der Silbermaße:

1. Jüdiſches Silber:

1 Sekel = 14,55 g
1 Mine = 50 Sekel = 727,5 g
1 Talent = 60 Minen = 3000 Sekel = 43,659 kg.

2. Perſiſches Silber
(leichte babyloniſche Silbermine nach der „königlichen" Norm):

1 (Halb)Sekel = 5,61 — 5,73 g
1 Mine = 100 (Halb)Sekel = 561 — 573 g
1 Talent = 60 Minen = 6000 (Halb)Sekel = 33,660 — 34,380 kg.

Benzinger.

Maſſilienſer ſ. Semipelagianismus.

Maſſillon, Joh. Baptiſt, geſt. 1742. — Litteratur: D'Alembert, Eloges des savants, I; Journal des savants, oct. 1759; La Harpe, Cours de littérature, II; Theremin, Demoſthenes und Maſſillon, Berlin 1845; Sainte-Beuve, Causeries du lundi, IX; Geruzez, Histoire de la littérature française, II; B. Niſau, Revue des deux Mondes, 15 janvier 1857; L. Doumergue, Massillon, thèse de Montauban 1841; R. Labeille, Etude sur Massillon, thèse de Strasbourg, 1857; G. Chabert, Théologie pastorale de Massillon, Thèse de Montauban, 1890; E. Chazel, La prédication de Massillon, thèse de Paris, 1894; Blampignon, Massillon d'après des documents inédits, Paris 1879, und L'épiscopat de Massillon d'après des documents inédits, Paris 1884.

J. B. Maſſillon, der berühmte franzöſiſche Prediger und Biſchof, iſt zu Hyères in der Provence am 24. Juni 1663 geboren. Er war der Sohn eines Notars und trat im Jahre 1681 in die Kongregation des Oratoriums ein. Anfangs glaubte er, mehr für das Studium und den Unterricht, als für die Kanzel begabt zu ſein. Er lehrte denn auch längere Zeit zu Pézenas, 1689 zu Montbriſon. Indes ſeine Oberen drängten ihn zur Predigt und ſeine Leichenreden auf den Erzbiſchof von Vienne, de Villars, und den Erzbiſchof von Lyons, de Villeroy (1693) und ſeine Faſtenpredigten in Montpellier im Jahre 1698 zogen die Aufmerkſamkeit auf ihn. Dieſe erſten Erfolge erregten Eiferſucht und er dachte eine Zeit lang im Kloſter eine Zuflucht vor dem Übelwollen zu ſuchen, das ſeine Erfolge mißdeutete. Aber er verzichtete darauf und er wußte auch ſeinen Feinden Achtung vor der Würde ſeines Lebens abzunötigen. Im Jahre 1696 wurde er nach Paris als Vorſteher des Seminars von St. Magloire berufen. Die Faſtenpredigten, die er in dieſer Kirche des Oratoriums von St. Honoré — heutzutage eine der proteſtantiſchen Hauptkirchen zu Paris — im Jahre 1699 hielt, erregten das größte Aufſehen. In demſelben Jahr predigte er im Advent zu Verſailles, und in den Faſten 1701 u. 1704 wurde er wieder als Prediger dorthin berufen.

Ludwig XIV. bewies ihm äußerlich Hochachtung. Er ſagte einmal zu ihm, er ſei mit ſich ſelbſt unzufrieden, ſeitdem er ihn gehört habe. Aber er that nichts für ihn. Von ſeinen Leichenreden verdienen außer den oben genannten beſondere Erwähnung die auf den Prinzen von Conti 1709, den Dauphin 1711, auf Ludwig XIV. ſelbſt mit den berühmten Anfangsworten: Dieu seul est grand, mes frères. Im Jahre 1717 wurde Maſſillon zum Biſchof von Clermont ernannt; als ſolcher predigte er vor dem jungen Ludwig XV. in den Faſten des folgenden Jahres. Dieſe Predigten ſind unter dem Namen Petit carême bekannt und galten lange Zeit als ſein vollendetſtes Werk. 1719 wurde er Mitglied der franzöſiſchen Akademie, ſeit 1720 zog er ſich nach Clermont zurück, das er nur noch einmal, 1723, verließ, um die Leichenrede auf Eliſabet Charlotte von Orléans zu halten. Er lebte nur noch ſeinen biſchöflichen Pflichten. Am 18. September 1742 iſt er geſtorben.

Maſſillon ſtand bei ſeinen Zeitgenoſſen in gleicher Achtung wie Boſſuet; doch erreichte er ihn nicht: ſeine Leichenreden bezeichnen den Punkt, an dem das Sinken dieſer Gattung der geiſtlichen Beredſamkeit beginnt. Auch im 18. Jahrhundert blieb er beliebt, dank Voltaire und der Encyklopädiſten, die es ihm hoch anrechneten, daß er mehr Moraliſt als Theolog war. In der Gegenwart iſt ſein Anſehen erſchüttert worden durch den litterariſchen Einfluß der Jeſuiten, die er wenig liebte. Sein Stil iſt nicht ſo erhaben, wie der Boſſuets, weniger gedrungen hat er mehr Zartheit und Salbung. Nach der Sitte ſeiner Zeit knüpfte er an ſeinen Text nur an, ohne ihn zu behandeln; der Durchführung fehlt es an Logik und ſicherer Ordnung, die Rede verliert ſich in moraliſche Abſchweifungen, mit einem unvergleichlichen Reichtum der Wendungen weiß er die Leichtfertigkeit der Hofleute, die Laſter der Großen, das Unheil des Kriegs zu ſchildern. Dabei findet man bei ihm chriſtliche Erfahrung und lebendige Frömmigkeit, die man in den glänzenden Reden Boſſuets vermißt.

Maſſillon ſelbſt hat nur ſeine Leichenrede auf den Prinzen von Conti veröffentlicht. Seine von anderen geſammelten Reden ſind 1705, 1706 und 1714 erſchienen. Aber dieſe Publikation, entſtanden in einer Zeit, die die Stenographie nicht kannte, konnte ihn nicht befriedigen und er hat ſie nicht anerkannt. Nach ſeinem Tode hat ſein Neffe ſeine Predigten, Reden, Konferenzvorträge, Gebete, Paraphraſen der Pſalmen u. a. geſammelt und veröffentlicht, in 15 Bänden. Die letzte Geſamtausgabe iſt die von Blampignon, die 1886 in 4 Bänden in Bar-le-Duc erſchien. Eine deutſche Überſetzung der ſämtlichen Predigten wurde ſchon 1785 in Kempten herausgegeben; ſie iſt ungenügend. Beſſer iſt die der Reden an und für die Großen von Pfiſter, Würzburg 1826 und 1835 und die der Synodalreden von Reineck, Magdeburg 1835. Eine Auswahl der Predigten findet man bei Leonhardi und Langsdorf, Die Predigt der Kirche, Bd 25, Leipzig 1893.

John Viénot.

Maſſuet, Renatus, geſt. 1716. — Litteratur: Taſſin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 304 sq. 375—379 (deutſche Ausg. I, 472 f. 585—592); Edm. Martene in Mabillons Annales ord. S. Bened. VI, p. III sq.; J. B. Vanel, Les Bénédictins de Saint-Maur (Par. 1896), 108—111.

Réné Maſſuet, gelehrter franzöſiſcher Mauriner, geb. 13. Auguſt 1665 (1666?) zu St. Ouen bei Bernay in der Normandie, trat 1682 in die Benediktinerkongregation des hl. Maurus (Profeß 20. Oktober), ſtarb den 19. Januar 1716 zu Paris. Der Streit, welcher zwiſchen den Jeſuiten und den Maurinern über die von den letzteren veranſtaltete Ausgabe der Werke des Auguſtinus ausgebrochen war, veranlaßte M. zu ſeinem erſten litterariſchen Auftreten. Gegen die von dem Jeſuiten Joh. Bapt. (nicht Emerich) Langlois anonym publizierte Lettre de l'Abbé de * * * aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de Saint Maur, sur le dernier (gemeint iſt der zehnte) Tome de leur Edition de Saint Augustin (Cologne, 1699), worin die Geſellſchaft Jeſu nichts geringeres beweiſen wollte, als daß die Maurinerausgabe des Auguſtin in der Abſicht veranſtaltet worden ſei, die Irrtümer Janſens zu verbreiten, ſchrieb M. gleichfalls anonym die gewaltig einſchlagende gründliche Lettre d'un Ecclesiastique au R. P. E. L. J. sur celle qu'il a écrite aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de S. Maur. Touchant le dernier Tome etc. (Osnabrück 1699, wiederholt Liège 1700), welche in Verbindung mit den Erwiderungen ſeiner Ordensbrüder Fr. Lami, Denys de Sainte-Marthe und B. Montfaucon zur Folge hatte, daß im Jahre 1700 ſechs bezügliche Jeſuitenſchriften von der päpſtlichen Inquiſition verdammt wurden (vgl. Taſſin p. 306; Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la comp. de Jésus IV, 1484 ff.). 1703 nach St. Germain des Prés, dem Centralpunkt mauriniſcher Gelehrſamkeit, berufen, beſchäftigte ſich M. hauptſächlich mit den Werken des Irenäus, die er in trefflicher Ausgabe (S. Irenaei . . . contra haereses libri quinque, Par. 1710, wiederholt Venet. 1734 mit den Pfaffſchen Fragmenten) publizierte (ſ. Bardenhewer, Altkirchl. Litt. I, 504—513), worin er einen guten nach Handſchriften verbeſſerten Text gab, kritiſche und erklärende Anmerkungen beifügte und in drei gründlichen Abhandlungen die von Irenäus widerlegten Ketzereien, das Leben und die Schriften des Kirchenvaters, ſowie den Lehrbegriff desſelben ausführlich behandelte. Nach Ruinarts Tod veröffentlichte er 1713 den von Mabillon nahezu vollendet hinterlaſſenen fünften Band der Annales ordinis S. Benedicti, zu dem er eine Vorrede und die Biographien Mabillons und Ruinarts verfaßte. Fünf intereſſante Briefe von M. an Bernh. Pez finden ſich in J. G. Schelhorns Amoenitates literariae XIII, 278—310, zwölf an Maur. Müller in St. Gallen in Archives des missions sc. VI (1857), 448—474; ein paar in E. Gigas, Lettres inédites de divers savants II, 2 (Copenh. 1893), einer an das Kloſter St. Emmeram bei J. A. Endres, Korreſpondenz der Mauriner (1899), S. 41. — M.s ungedrucktes Mémoire sur l'histoire des Patriarcats liegt handſchriftlich in der Pariſer Nationalbibliothek.

G. Laubmann.

Matamoros, Manuel, geſt. 1866. — Dalton, Die evangel. Bewegung in Spanien, Wiesbaden 1872; Preſſel, Das Evangelium in Spanien, Freienwalde 1877.

Matamoros iſt unter den evangeliſchen Spaniern der Neuzeit, wenn auch nicht der erſte oder der bedeutendſte, jedenfalls der am meiſten genannte; ſeine Gefangenſchaft, ſeine Befreiung, der Eindruck ſeiner Perſönlichkeit und ſein frühzeitiger Tod weckten in den chriſtlichen Kreiſen Hollands, Süddeutſchlands und der Schweiz die Teilnahme an der Evangeliſation Spaniens und halfen die Vorbereitungen treffen, welche mit dem Eintritt der Septemberrevolution (1868) zu Grundlagen einer umfaſſenden und erſprießlichen Arbeit in Spanien wurden.

Manuel Matamoros ward am 8. Oktober 1835 zu Lepe in der Provinz Huelva geboren, wo ſein Vater Artilleriehauptmann war, aber bald darauf nach Malaga verſetzt wurde. Dort verlebte Manuel ſeine Jugend, bis er nach dem Tode ſeines Vaters, der ſeinen Eintritt ins Militär wünſchte, im Jahre 1850 auf die Kadettenſchule zu Toledo kam. Doch ſagte ihm das dortige „ſehr brutale“ Soldatenleben ſo wenig zu, daß er die Schule vor Ablauf des Kurſus verließ, um nach Malaga zu ſeiner Mutter, die ſich inzwiſchen wieder verheiratet hatte, zurückzukehren. Von dort aus machte er eine Reiſe nach dem nahen Gibraltar, welche entſcheidend für ſein Leben wurde. Ein Catalane, Francisco de Paula Ruet, welcher in Turin durch Luigi de Sanctis’ Predigten dem Evangelium gewonnen war und dasſelbe in ſeiner Vaterſtadt Barcelona unerſchrocken verkündigt hatte, bis ihn dafür die Strafe langen Gefängniſſes und endlich „Verbannung auf Lebenszeit“ traf, hatte in Gibraltar eine kleine ſpaniſche evangeliſche Gemeinde um ſich geſammelt. Neugier trieb Matamoros in dieſe Kirche; die Macht der Wahrheit und Ruets zündendes Wort machten einen unauslöſchlichen Eindruck auf ihn; er kaufte ſich ein Neues Teſtament, das er eifrig ſtudierte, und je mehr er durch ſeine Lektüre von der römiſchen Kirche innerlich gelöſt wurde, um ſo mehr drängte es ihn, ſeinen Fund anderen mitzuteilen. Als das militärpflichtige Alter ihn nach Spanien zurückrief und er in Sevilla Soldat war, traf er dort einen neuen evangeliſchen Freund in Manuel Leon, einem eifrigen Anhänger des Evangeliums, dem ſeine Beſtändigkeit, nichts anders als die Bibel hören und ſagen zu wollen, den Ruf eines Verrückten eingetragen hatte; mehr wie einmal befreite ihn dieſer Mann von Verfolgungen der Prieſter. Matamoros wirkte unter ſeinen Kameraden für die erkannte Wahrheit; doch als einer derſelben ihn dem Regimentskaplan verraten hatte, ward er ſo vielen Anfeindungen ausgeſetzt, daß er ſich glücklich ſchätzen konnte, durch ſeine Mutter vom Militär losgekauft zu werden.

Durch Ruets Vermittelung war er mit einem Komitee in Edinburg, ſpäter mit einem anderen in Paris, welche für die Evangeliſation Spaniens arbeiteten, in Beziehung getreten. Im Auftrag des letzteren ging er nach Granada, Sevilla und zuletzt (1860) nach Barcelona. Zur ſelben Zeit hatte ein einfacher Hutmacher, Joſé Alhama in Granada, durch einen amerikaniſchen Traktat zuerſt auf das Evangelium aufmerkſam gemacht, es dort öffentlich verkündigt und hatten die Prieſter ſeine Gefangennahme durchgeſetzt. Unter ſeinen Papieren fand man Briefe von anderen Freunden, und ſo wurden Matamoros in Barcelona, Marin, Carrasco und Gonzalez in Malaga ins Gefängnis geworfen. Da dieſer Prozeß vor dem Hauptgericht in Granada geführt wurde, ward Matamoros dorthin gebracht und mußte mit den anderen Glaubenszeugen über zwei Jahre im Gefängnis liegen, wo er den Keim ſeiner Krankheit (Schwindſucht), die ihn einem frühen Grabe zuführte, empfing. Bekannt ſind die edlen Anſtrengungen der evangeliſchen Allianz zur Freilaſſung der Angeklagten und die Deputation, welche ſie im Frühjahr 1863 nach Madrid entſandte; ihre Deputation ward freilich nicht von der Königin empfangen, doch war ihr Zeugnis für Gewiſſensfreiheit, das in den liberalen Kreiſen Spaniens ein lautes Echo fand, nicht vergebens. Weniger bekannt iſt der Einfluß, den die direkte Vermittelung des preußiſchen Herrſcherhauſes und ein Brief der früher ſelbſt katholiſchen Königin Eliſabeth von Preußen an die Königin Iſabella von Spanien auf die Milderung der Strafe ausübte. Die neunjährige Galeerenſtrafe, welche über die Angeklagten ausgeſprochen war, wurde in neunjährige Verbannung verwandelt. Die Furcht vor dem Einfluß der Gefangenen, die ſelbſt im Kerker einen der Mitgefangenen dem Evangelium gewonnen hatten, mag zu dieſem Entſchluß mitgewirkt haben. „Ich kann dieſe Leute nicht auf die Galeeren ſchicken,“ ſoll die Königin geſagt haben, „ſonſt bekomme ich die Peſt nimmer aus dem Lande.“

Am 28. Mai 1863 wurden die Gefangenen aus dem Kerker entlaſſen. Alhama ließ ſich in Gibraltar nieder, wo er ſich von ſeiner Hände Arbeit nährte, Carrasco ging nach Genf, um Theologie zu ſtudieren, Marin und Gonzalez blieben in Bayonne, ſpäter in Bordeaux, während Matamoros nach England ging, wo er als ein Märtyrer des Evangeliums gefeiert wurde. Das war nicht gut; ſchon der treue Freund Spaniens, Dr. Kappadoſe im Haag, hatte vor ſolchen Reiſen gewarnt; und wenn auch Matamoros Perſönlichkeit und Auftreten der Sache des Evangeliums in Spanien neue Freunde gewann, ſo war doch der Ruhm, der den jungen Chriſten umgab, nicht ohne inneren Schaden für ihn und die Sache ſelbſt. In Bayonne ſollte unter Leitung des beſonnenen tüchtigen Paſtors Nogaret ein ſpaniſches Erziehungsinſtitut gegründet werden; allein Matamoros hielt dort nicht aus und ging zu ſeinen begeiſterten Freunden in der Schweiz, Lauſanne, wo er an theologiſchen Vorleſungen der Univerſität der freien Kirche daſelbſt teilnahm. Durch ſeine Vermittelung kam eine Menge junger Spanier, meiſt aus Malaga und Umgegend, zur Ausbildung dorthin. Der Mangel an Umſicht in der Auswahl derſelben hatte für die helfenden Freunde viele Enttäuſchungen im Gefolge; und die franzöſiſche Erziehung machte es den nach langjähriger Abweſenheit in ihr Vaterland zurückkehrenden Jünglingen ſchwer, ſich in Sprache und Leben ihres Volkes zurecht zu finden. Doch die wenigen, welche nach der Septemberrevolution nach Spanien zurückkehrten und in die Arbeit eintraten, ſind derſelben eine weſentliche Hilfe geworden.

Die erſten Spuren der Schwindſucht veranlaßten Matamoros zu einem längeren Aufenthalt im Süden Frankreichs. In Pau lernte er eine Amerikanerin kennen, welche er zur Gründung einer ſpaniſchen Schule daſelbſt veranlaßte, deren Erfolge freilich aus den oben erwähnten Gründen nicht groß waren. Im Mai 1866 kehrte Matamoros nach Lauſanne zurück, um dort ſein Leben zu beſchließen. Von der freien Kirche erbat er ſich die Ordination zum Geiſtlichen; allein ehe es dazu kam, hatte Gott ihn ſchon zum Tode eingeſegnet. Seine letzten Tage waren voll von Erbauung für ſeine Freunde, voll ungeſchwächten Eifers für das Evangelium in ſeinem Vaterlande, ein Sporn für die Arbeit der evangeliſchen Schweizer an der Evangeliſation Spaniens, welcher bis zur Stunde fortwirkt. Am 31. Juli 1866 entſchlief er.

Matamoros war mittlerer Größe, mit ausdrucksvollen Augen, ſchwarzem Haar und ſehr einnehmenden Weſens; ſein ſelbſtloſer und für die Sache des Evangeliums begeiſterter Sinn zeigte ſich nie ſchöner als in dem letzten Stadium ſeiner Krankheit. In der Verwendung der Gaben, die ihm für ſein Land eingehändigt wurden, mag er oft gefehlt haben; aber nie hat er etwas für ſich behalten. Daß ſein Vaterland im Herbſte 1868 ſich dem Evangelium öffnete, durfte er nicht mehr erleben; Gottes Weisheit ließ ihn nur an den Vorbereitungen mithelfen; doch auch ſein Tod ward ein Senfkorn zur Neubelebung der Evangeliſation Spaniens. Sein Name wird neben denen eines Ruet, Carraſco, Alhama und anderer Evangeliſten Spaniens unvergeſſen bleiben. **Fritz Fliedner** †.

Materialismus. — Frdr. Alb. Lange, Geſch. des Materialismus und Kritik ſeiner Bedeutung in der Gegenwart, Iſerlohn 1866, 6. Aufl., Leipzig 1898; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geſch. der Philoſophie, namentlich 4. Teil, 9. Aufl., Berlin 1902, § 27 u. 28: Der Materialismus und ſeine Gegner, Naturphiloſophie und Naturwiſſenſchaft; Ludw. Büchner, Kraft und Stoff, Frankf. a. M. 1855, 19. Aufl., 1898.

Wenn man vom Materialismus als Weltanſchauung ſpricht, ſo verſteht man darunter die Anſicht, daß allem Seienden und Werdenden das, was man Stoff oder Materie nennt, zu Grunde liegt, oder daß alles Seiende und Werdende aus Stoff beſteht. Es giebt nach dieſer Anſchauung nichts neben oder außer der Materie Exiſtierendes, noch weniger iſt nach ihr das eigentlich Weſentliche etwas Geiſtiges, Nichtſtoffliches. Den vollen Gegenſatz zum Materialismus bildet der Spiritualismus, der alles aus Geiſt beſtehen oder ſich aus Geiſt entwickeln läßt. Es ſcheint, daß ſich der Materialismus eher geltend gemacht hat als der Spiritualismus, oder auch der Dualismus, der die beiden Prinzipien, Stoff und Geiſt oder Stoff und Kraft nebeneinander ſtellt und meiſt eine Einwirkung des Geiſtigen auf das Stoffliche annimmt. Es iſt auch natürlich, daß der Materialismus zuerſt auftrat, da die Sinne, beſonders der Taſtſinn, materiell Gegenſtändliches unmittelbar zu geben ſcheinen, und das Mißtrauen gegen die Sinne erſt ſpäter auftaucht. So finden wir in der älteſten griechiſchen Philoſophie, um dieſe hier nur zu berühren, die Annahme, daß alles aus einem Urſtoff entſtanden, alles Seiende nur als Umwandlungen desſelben Stoffs aufzufaſſen ſei, auch öfter, daß alles wieder in eben dieſen Urſtoff zurückgehe, worauf dann neue Umwandlungen vor ſich gingen, eine neue Welt entſtände, und ſo ins Endloſe fort. Zu dem Begriffe des Geiſtes, der durch innere Wahrnehmung oder Anſchauung, im Gegenſatz zu der äußeren Wahrnehmung, ſich gebildet hat, kam man erſt ſpäter und namentlich dazu, den Geiſt als kosmiſches Prinzip anzuerkennen. Und ſelbſt, wo der Geiſt als Weltbildner oder Weltordner zuerſt auftritt, nämlich bei Anaxagoras, kann es den Eindruck machen, als ſei er ſtofflich gedacht; erſt Platon iſt in ganz unbeſtrittener Weiſe zur Aufſtellung eines wirklich ſtoffloſen kosmiſchen Prinzips gekommen. Bei ihm ſteht die geiſtige oder intelligible Welt entſchieden über der mit Stoff vermiſchten ſinnlich wahrnehmbaren Erſcheinungswelt, wenn ſie auch auf dieſe einwirkt, ja dieſe ſogar durch ſolche Einwirkung überhaupt erſt zu ſtande gekommen iſt.

Wenn man von dem kosmologiſchen Materialismus, der hier bisher berückſichtigt iſt, den anthropologiſchen unterſcheiden will, nach dem das Sinnliche, Geiſtige ſelbſt auch ſtofflich oder wenigſtens Produkt des Stofflichen iſt, ſo geſchieht dies mit Unrecht, da dieſer anthropologiſche nichts weiter als eine Ausführung des kosmologiſchen iſt: das Seeliſche, die ſeeliſchen Erſcheinungen müſſen ja als Seiendes oder Werdendes angeſehen werden, und es ergiebt ſich aus der oben angeführten Faſſung von ſelbſt, daß dieſes nicht etwas neben dem Stofflichen oder über ihm Stehendes iſt. Berechtigt dagegen iſt die Scheidung zwiſchen theoretiſchem, d. h. kosmologiſchem, und praktiſchem oder ethiſchem Materialismus und ferner Geſchichtsmaterialismus, die beide ſpäter noch gekennzeichnet werden ſollen. Zunächſt iſt hier zu handeln von dem Materialismus als Weltanſchauung, oder dem kosmologiſchen, der auch metaphyſiſcher genannt werden kann, ſofern man unter Metaphyſik nicht etwa verſteht die Lehre vom Überirdiſchen, Überſinnlichen, ſondern die von den Prinzipien des Seienden und Werdenden überhaupt.

Sieht man auf die Geſchichte der Philoſophie, ſo zeigen ſich in ihr die verſchiedenen Möglichkeiten der materialiſtiſchen Anſchauung. Zuerſt ſcheidet ſich da der moniſtiſche Materialismus deutlich von dem dualiſtiſchen, wenngleich inſofern jede Geſtaltung des Materialismus moniſtiſch ſein muß, als ſie nur ein Prinzip, eben den Stoff, als Weſen der Welt anſieht. Es kann aber dieſer Stoff ſich doch in ſeiner Entwickelung differenzieren, ſo daß ein gröberer und ein feinerer Stoff einander gegenüber ſtehen, und eine Einwirkung des einen auf den anderen ſtattfindet. Die griechiſche Philoſophie hebt mit einem ſtreng moniſtiſchen Materialismus an. Thales kennt nichts als das Waſſer, aus dem alles geworden iſt, ebenſo wie Anaximenes nichts als die Luft. Aber ſchon bei Heraklit, nach dem allerdings alle Erſcheinungen Umwandlungen des Feuers ſind, iſt zwar nicht die Vernunft, der Logos, der überall herrſcht und die Harmonie des Ganzen hervorbringt, ein zweites Prinzip, da er immanent in dem Stoff iſt, aber das Feuer ſelbſt ſteht den beiden gröberen Elementen, dem Waſſer und der Erde, die ſich aus ihm allerdings erſt entwickeln, als das feinere, geiſtigere, ſeeliſche gegenüber, eine Annahme, die wir ſpäter bei den Stoikern ſehr ausgebildet finden.

Im ganzen iſt auch der Materialismus der neueren Zeit, wie er von Hobbes ſich herſchreibt, der zunächſt weniger in England und Deutſchland als in Frankreich Anhänger und Ausbildner gewann, moniſtiſch, indem von ihm die ſeeliſchen Prozeſſe durchaus als Funktionen der Materie, d. h. einer in beſtimmter Weiſe zuſammengeſetzten Materie, angeſehen wurden. Dieſer Richtung huldigten namentlich de Lamettrie (1709—1751) in verſchiedenen Schriften, deren bekannteſte den Titel L'homme machine trägt, und der Baron Holbach in dem hauptſächlich von ihm verfaßten, aber unter dem Pſeudonym Mirabaud 1770 erſchienenen Système de la nature, einem zwar trocken geſchriebenen, aber die Sätze des Materialismus klar und beſtimmt vortragenden Werke. Nächſt dieſen Hauptvertretern des Materialismus neigten ſich viele der vorzüglichſten Geiſter Frankreichs am Ende des 18. Jahrhunderts ihm offener oder verſteckter zu. Die große Encyklopädie war wenigſtens vom Geiſte des Materialismus mitgetragen. Freilich zeigte ſich auch der Poſitivismus damals ſchon, der zwar für manche wie Materialismus ausſieht, aber doch ſchließlich von ihm grundverſchieden iſt. — Im vorigen Jahrhundert war beſonders Deutſchland reich an moniſtiſchen Materialiſten, die freilich neuerdings den Namen Monismus lieber annehmen wollen an Stelle von Materialismus, aber damit ſich nicht genau bezeichnen, da Monismus viel weiter greift, indem er auch die ſtrengen Richtungen des Spiritualismus unter ſich faßt. Der bekannte Materialismusſtreit kam zum Ausbruch beſonders durch den Vortrag des Phyſiologen Rud. Wagner, „Über Menſchenſchöpfung und Seelenſubſtanz“, Göttingen 1854, in welchem er u. a. die Behauptung des Zoologen Karl Voigt hart angreift, daß die Phyſiologie ſich beſtimmt gegen alle ſich an die Exiſtenz einer Seele anſchließenden Vorſtellungen erkläre, und daß ſie in den Seelenthätigkeiten Funktionen des Gehirns, als des materiellen Subſtrats, erkennen müſſe. Karl Voigt antwortete dann in dem ſatiriſch gehaltenen, ſeiner Zeit ſehr viel geleſenen Schriftchen „Köhlerglaube und Wiſſenſchaft“, Göttingen 1854, in welchem der häufig citierte, aber ſehr unbeſonnene Satz vorkommt, daß die Gedanken in demſelben Verhältnis zum Gehirn ſtehen wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren, ſchon deshalb leicht zu widerlegen, weil die Sekretionen der Leber und der Nieren wägbar, ſogenannte Stoffe ſind, während die Gedanken die Qualität der Wägbarkeit durchaus nicht beſitzen. Für die weitere Verbreitung und genauere Durchführung der materialiſtiſchen Anſichten ſind dann beſonders thätig geweſen Jak. Moleſchott (1822—1893), von deſſen Schriften namentlich „der Kreislauf des Lebens", 5. Aufl., Mainz 1876—1885, zu erwähnen iſt, und Ludw. Büchner (1824—1899), deſſen populär gehaltene Schrift: „Kraft und Stoff", zuerſt erſchienen 1855, 19. Aufl. 1898, ſehr gern geleſen, namentlich auch in ſocial-demokratiſchen Kreiſen, vielfach in fremde Sprachen überſetzt wurde, und als Hauptbuch des deutſchen Materialismus im vorigen Jahrhundert anzuſehen iſt, obgleich ſpezifiſch Neues im Vergleich zu den franzöſiſchen Materialiſten nicht darin vorkommt. Jedenfalls hat Büchner ſehr viel mehr zur Annahme des Materialismus in breiteren Volksgeſchichten beigetragen als Ludwig Feuerbach, der öfter als Materialiſt angeſehen wird, aber den Materialismus als empiriſche Metaphyſik und deshalb als leicht widerlegbar anſieht, und ebenſo mehr als Dav. Frdr. Strauß, der zwar in ſeinem Werk: „Der alte und der neue Glaube", Leipzig 1872, bis jetzt 16 Auflagen, ſehr zum Materialismus hinneigt, aber ſich doch vom Hegelſchen Pantheismus noch nicht ganz frei gemacht hat. Dem Materialismus verwandte Syſteme haben in neuerer Zeit auch aufgeſtellt Heinr. Czolbe mit ſeiner extenſionalen Erkenntnistheorie und Eugen Dühring in ſeiner Wirklichkeitsphiloſophie, ohne aber größeren Einfluß zu gewinnen.

Verhältnismäßig beſonnen geht der im ganzen materialiſtiſch geſinnte Phyſiolog Du Bois-Reymond vor in ſeinem vielbeſprochenen Vortrag: „Über die Grenzen des Naturerkennens", Leipzig 1872, und in ſeiner Schrift: „Die ſieben Welträtſel", Leipzig 1882, indem er wenigſtens beſtimmt ausſpricht, in Bezug auf die Fragen, was Materie und Kraft ſeien, und wie ſie zu denken vermögen, müſſe der Naturforſcher ein für allemal zu dem Bekenntnis ſich entſchließen: „Ignorabimus". Dieſe Schranken der Beſonnenheit kennt der bekannte Verehrer, Verbreiter und Fortſetzer der Darwinſchen Lehre Ernſt Häckel in ſeiner großes Aufſehen erregenden und viel wiſſenſchaftlichen Widerſpruch herausfordernden Schrift: „Die Welträtſel", Bonn 1899, ſeitdem in einer Reihe von Auflagen erſchienen, nicht; er erklärt vielmehr alles durch ſein kosmologiſches Grundgeſetz, das Subſtanzgeſetz, welches die ewige Erhaltung der Kraft und des Stoffes darthun, und durch ſein Entwickelungsgeſetz, welches die Welt als ewige Entwickelung der Subſtanz erweiſen ſoll. Er will ebenſo wie Büchner, mit dem er viele Verwandtſchaft aufweiſt, dem Monismus huldigen, indem er ſich dabei auf Spinoza beruft, von dem er aber mit ſeiner materialiſtiſchen Anſchauung durchaus abweicht. — Alle dieſe neueren materialiſtiſchen Theorien ſind moniſtiſcher Art. Sie ſtehen mit dem Evolutionismus (ſ. d. A. Bd V S. 672) vielfach in Verbindung; aber das iſt nichts Neues, wenn man genau zuſieht, waren die alten joniſchen Phyſiologen auch ſchon Evolutioniſten.

Als moniſtiſche Lehre iſt auch der atomiſtiſche Materialismus aufzufaſſen, wo und zu welcher Zeit er auch auftritt, wiewohl ſich bei ſeinen Urhebern doch auch ein dualiſtiſcher Zug geltend macht. Wenn Demokrit, und vielleicht vor ihm Leukipp, ſagt: es giebt nichts anderes als das Volle und das Leere, d. h. nichts als die nur durch das Denken, nicht durch die Sinne zu erfaſſenden letzten Beſtandteile des Seienden, die Unteilbaren oder Atome, und der nicht volle Zwiſchenraum zwiſchen ihnen, alſo das Leere, ſo nehmen ſie an, daß dieſe Atome alle von ganz gleicher Qualität ſeien und nur durch ihre Geſtalt und Größe, die in der mannigfachſten Weiſe differieren, von einander zu unterſcheiden; der jedesmaligen Größe entſpricht auch die Schwere der einzelnen Atome. Inſofern iſt alſo der volle Monismus, Gleichartigkeit des dem Seienden zu Grunde Liegenden, da. Wenn aber Demokrit weiter lehrt, daß eben durch die verſchiedene Geſtalt ein ſolcher Unterſchied zwiſchen den Atomen herauskomme, daß die eine Art, nämlich die runden Atome, die feurigen, die wegen ihrer Geſtalt leicht beweglich überallhin zwiſchen den anderen Atomen ſich hindurchbewegen könnten und ſo Leben in den Körpern hervorbrächten und deren Seelen ſeien, ſo kommt doch eine Art Dualismus, nur nicht ein qualitativer, heraus, wie man ſonſt den Dualismus zu faſſen pflegt. Auch die Nachfolger Demokrits im Altertum, die Epikureer, nahmen das Seeliſche als einen aus feinen, leichten Luft- oder Feueratomen beſtehenden Stoff an, der den geſamten Körper durchdringe und ihn lebendig mache, ſo daß auch bei ihnen einerſeits ein Monismus, andererſeits eine Art Dualismus hervortritt. — Im 17. Jahrhundert wurde der epikureiſche Atomismus durch Pierre Gaſſendi (1592—1655) erneuert, der namentlich die mechaniſch-phyſikaliſche Weltanſchauung und ſo den neueren Materialismus mit angebahnt hat. Freilich vertritt er ſelbſt keinen konſequenten Materialismus, indem er zwar die Lehre von dem letzten unteilbaren Samen der Dinge und dem leeren Raum anerkennt, aber dieſe Atome von Gott aus nichts geſchaffen ſein läßt und auch annimmt, daß Gott die Ordnung in der Welt hervorgebracht habe, indem er ferner lehrt, es gebe neben der natürlichen Seele von körperlicher, vergänglicher Natur noch eine nicht aus Atomen zuſammengeſetzte immaterielle vernünftige Seele, die zwar im Gehirn mit der natürlichen verbunden ſei, aber mit dieſer nicht vergehe, ſondern Unſterblichkeit habe. Aus welchen Motiven dieſe Abweichungen von dem ſtrengen Materialismus, und zwar vom moniſtiſchen, bei Gaſſendi auch herzuleiten ſein mögen, jedenfalls fällt mit ihnen die ſtrenge Theorie. Trotzdem wird Gaſſendi faſt durchgehend zu den Materialiſten gerechnet, und ſpielt er jedenfalls in der Geſchichte des Materialismus eine große Rolle.

Vermochte Gaſſendi die Gottheit nicht in ſeine materialiſtiſche Weltanſchauung aufzunehmen, ſondern ſetzte er ſie vielmehr über dieſe Erſcheinungswelt und hatte es in eben dieſer nur mit ſekundären Urſachen zu thun, ſo hatten lange vor ihm ſchon die Stoiker den ſehr beachtenswerten Verſuch gemacht, die Gottheit in die materielle Welt mit aufgehen zu laſſen und damit einen dualiſtiſchen Materialismus durchgeführt. Weil die Stoiker einem ethiſchen Idealismus huldigen, auf praktiſchem Gebiet ſogar Rigoriſten ſind, hat man ſie nicht ſelten bei der Geſchichte des Materialismus wenig beachtet, wie z. B. Frdr. Alb. Lange in ſeinem Werke ihnen ſehr wenig Raum widmet. Und doch ſind ſie ausgeſprochene Materialiſten, die vor keinen Konſequenzen zurückſchrecken. Alles Wirkliche iſt nach ihnen körperlich; die Gottheit exiſtiert, muß alſo körperlich ſein, d. h. materiell, ebenſo die Seele, und ſogar die Zuſtände der Seele, Tugenden, Affekte werden von ihnen für körperlich gehalten, d. h. es muß einen Tugendſtoff, einen Affektſtoff, durch den die einzelnen Seelen von einander verſchieden ſind, geben. Freilich wird bei den Stoikern öfter von zwei Prinzipien geredet, ſo daß ſie ſich dem Ariſtoteles oder Platon anzuſchließen ſcheinen. So ſagt z. B. Seneca, Epist. 65, 2: dicunt Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, i. e. ratio, materiam format et quocumque vult, versat, ex illa varia opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat: Hoc causa est, illud materia. Das ſieht ja wie unverfälſchter Dualismus aus: Zwei Prinzipien, von denen das eine auf das andere einwirkt, aber, wie es hiernach ſcheint, nicht aufeinander reduzierbar. Daß freilich das bildende Prinzip nicht als ein rein geiſtiges, wie etwa die Ideen Platons, zu betrachten ſei, ſieht man, wenn dieſe zwei Prinzipien bei den Stoikern auf die vier ſogenannten Elemente verteilt werden, wie es bei Cicero I, 7, 26 nach den Stoikern heißt: aer et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram. Hier ſehen wir alſo für das thätige, bildende Prinzip auch den beſtimmten Materialismus angenommen, ganz im Gegenſatz zu Platon und zu Ariſtoteles. Dieſe verſchiedenen Elemente beſtehen nun weder ſeit Ewigkeit, noch dauern ſie in Ewigkeit fort, noch ſind ſie verſchiedenen Urſprungs, ſondern ſie leiten ſich ſämtlich aus dem Urſtoff her, als welchen die Stoiker, dem Heraklit folgend, das Feuer annehmen. Dieſes urſprüngliche Feuer, neben dem nichts Exiſtenz hat, verwandelt ſich in Luft, dann in Waſſer, und ein Teil von dieſem verdichtet ſich zur Erde, der andere bleibt Waſſer und ein dritter verdunſtet wiederum zu Luft, die dann verdünnt ſich in Feuer zurückverwandelt. Schließlich geht alles wieder in Feuer auf, das dann die Welt in ganz der früheren Weiſe von neuem aus ſich entſtehen läßt. In dieſen endloſen aufeinander folgenden Weltbildungen wiederholt ſich alles in ganz derſelben Weiſe, ſo daß dieſelben Dinge, dieſelben Ereigniſſe bis auf das Kleinſte ewig wiederkehren. Der feinſte, bildende Stoff iſt bei den Stoikern die höchſte Vernunftkraft; er wird als Feuer oder als warmer Hauch, feurige Luft gedacht mit gleichbleibender Spannkraft, und giebt den Dingen ihre Formen und als τόνος ihren Halt. Er geht durch den ganzen Kosmos als das künſtleriſch bildende Feuer und wird Gott genannt, ſo daß hiermit der Pantheismus der Stoiker zu Tage tritt, noch darin ſeine Vollendung findend, daß auch die gröberen, bildſamen Elemente aus dem Urfeuer entſtanden ſind und ſich in dieſes wieder auflöſen. Die Gottheit heißt auch bei den Stoikern Weltſeele oder Logos, wonach ſogar der Logos materiell, nicht als etwas Geiſtiges, zu denken iſt. Bei der Weltentwickelung ſteht der λόγος als σπερματικός den beiden gröberen Stoffen als der bildende gegenüber, der die ebenſo materiell gedachten einzelnen λόγοι σπερματικοί in ſich faßt, die vernünftigen ſich zweckvoll entwickelnden, in den Dingen als die Formen wirkenden, Samenkeime. Auch hier findet ſich eine gewiſſe Ähnlichkeit mit den εἴδη des Platon und Ariſtoteles, mehr noch mit denen des letzteren, da dieſer die Formen auch immanent in der Materie ſein läßt, ſie nicht über ſie wie Platon in die rein unſinnliche Welt erhebt. Die Verſchiedenheit iſt freilich noch ſtärker, da ſowohl die εἴδη Platons als die des Ariſtoteles durchaus ſtofflos ſind.

Wenngleich dieſer Materialismus der Stoa im Phyſikaliſchen ſich durch ſeine Konſequenz empfahl, auch ſeinen Vertretern im Ethiſchen keinen Anſtoß geben konnte, fand er doch, nachdem der letzte eigentliche Stoiker auf dem Kaiſerthrone geſeſſen hatte, keine Anhänger in den ſpäteren Jahrhunderten. Die rationes seminales ſpielten allerdings in der chriſtlichen Philoſophie eine Rolle, aber ſie wurden doch wohl mehr ſpirituell als materiell gedeutet; zwar zeigen ſich hier und da ſtoiſch-materialiſtiſche Spuren bei den Kirchenvätern, aber die platoniſche Metaphyſik gewann das Übergewicht über die ſtoiſche, was ſehr leicht verſtändlich iſt, da der Zug zum Überſinnlichen die chriſtlichen Gemüter für Platon einnehmen mußte. Auch in der Renaiſſance und in ſpäterer Zeit iſt zwar die Stoa von größerem Einfluß auf das philoſophiſche Denken geweſen, als man in der Regel annimmt, aber ihr natürliches Syſtem als ſolches hat nicht bedeutende und nicht viel Anhänger gehabt. Als materialiſtiſches trat es hinter die mit der Entwickelung der neueren Naturwiſſenſchaft enger zuſammenhängenden Philoſopheme Gaſſendis, Hobbes' u. a. zurück. Das ſtrengere Denken drängte mehr zum Monismus als zum Dualismus und mußte ſo dem moniſtiſchen Materialismus den Vorzug vor dem dualiſtiſchen geben. Der neuere Materialismus, z. B. der von Häckel, verwirft jeglichen Dualismus und will ſo durchaus moniſtiſch ſein, wiewohl gar zu leicht ſchon wegen der zweifachen nicht wegzuleugnenden Wahrnehmung etwas Dualiſtiſches wieder zu Tage kommt. Prinzipiell hat aber der Monismus auf dem Gebiete des Materialismus den Sieg davongetragen.

Neben dieſem einen bisher behandelten Unterſchiede zwiſchen moniſtiſchem und dualiſtiſchem Materialismus zeigt ſich in der Geſchichte dieſer Weltanſchauung noch ein anderer von tiefgehender Bedeutung, nämlich der zwiſchen organiſchem und mechaniſchem Materialismus. Der letztere hält ſich ganz fern der teleologiſchen Auffaſſung, der erſtere, der auch dynamiſcher genannt werden kann, allerdings dann etwas anders gefaßt werden muß, kann ſie wenigſtens in ſich einſchließen. Die älteſten griechiſchen Philoſophen waren zwar Materialiſten, aber ſie ſahen den Stoff als belebt, ſogar als beſeelt, an, ſo daß die ὕλη zugleich ζωή in ſich hat, woher die Bezeichnung Hylozoiſten kam. Auch die Seele wurde hier als ſubſtanziell, und zwar als ſtofflich, z. B. bei Anaximenes als Luft, gedacht. Als Typus für dieſen früheren organiſchen Materialismus kann Heraklit angeſehen werden, der den Stoff als ewig bewegt anſah, aber nicht nur das, ſondern auch nach beſtimmten Maßen, nach beſtimmten Geſetzen aus ſich heraus, nicht von außen, ſogar nach Vernunft bewegt. Doch iſt das bei Heraklit nicht ſo zu denken, daß der logiſche Prozeß, nach dem die Entwickelung vor ſich geht, von einer vorausſchauenden, zweckſetzenden Intelligenz abhänge, ſondern die Weisheit kommt zur objektiven Darſtellung in der Weltentwickelung; der Logos in der Welt iſt nicht ein bewußter, noch weniger ein ſelbſtbewußter, ſondern die Weltbewegung wird von uns, den logiſchen Subjekten, als eine objektiv logiſche eingeſehen und approbiert. So unterſcheidet ſich der Logos bei Heraklit weſentlich von dem alles wiſſenden, intelligenten νοῦς bei Anaxagoras, der nicht unbedeutenden Einfluß auf die platoniſche und ariſtoteliſche Gotteslehre gehabt hat, während dies vom heraklitiſchen Logos kaum behauptet werden kann.

Hauptvertreter des organiſchen Materialismus wie des dualiſtiſchen ſind die Stoiker als entſchiedene Teleologen. Wenn man freilich nach dem letzten Zweck aller Dinge bei ihnen hätte fragen wollen, ſo wäre dies das Zurückgehen in das urſprüngliche Feuer, als wäre das Ende wieder zum Anfang geworden, um dann in eine und dieſelbe Entwickelung wieder einzugehen. Aber wenn man die Welt, wie ſie jetzt vor uns liegt, betrachtet, ſo iſt das weltbildende Prinzip vernünftig, geradezu Logos, ſo daß in der Welt alles logiſch und zum Beſten geordnet iſt, und zwar von einer vorausſchauenden Intelligenz, von dem kunſtvoll bildenden Feuer in bewußter, nicht in unbewußter Art. Die Stoiker mußten ſo auch entſchiedene Optimiſten ſein und waren dies, ſolange ſie ſich im Phyſiſchen hielten, wo ſie das ſcheinbar Unlogiſche, Zweckwidrige doch in die Vollendung des Ganzen einzuordnen und ſo zu verſtehen ſuchten. Sobald ſie freilich das ethiſche Gebiet berührten, verfielen ſie dem Peſſimismus, da die Menſchen, abgeſehen von einigen Weiſen ſittlicher Stärke, Raſenden gleichen: überall waltet Schlechtigkeit und Verderben. Freilich iſt alles von vornherein im Menſchen auf Erreichung der ethiſchen Vollkommenheit angelegt, der Same zur Tugend, auch materiell zu denken, liegt überall vor, es kommt nur darauf an, ihn ſich regelmäßig entwickeln zu laſſen, aber faſt nie kommt er zur rechten Entfaltung. Die Menſchen ſollen frei ſein, ihre Tugend iſt eine ſelbſtgewählte, ihr eigenes Verdienſt, aber gerade durch dieſe Freiheit wird das Logiſche gebrochen, in das Unlogiſche umgewandelt. Woher nun dieſe Verkehrung des von vornherein vernünftig Angelegten kommt, iſt nicht von den Stoikern geſagt; ſie müſſen zwar, da Gott der Weltbildner iſt, überall herrſcht, verſuchen, Gott zu rechtfertigen wegen des Übels in der Welt, aber wenn das auch auf phyſiſchem Gebiet, freilich z. B. von Chryſippos in recht kleinlicher Weiſe, geſchieht, ſo verſagen auf dem ethiſchen die Kräfte und Mittel.

Der mechaniſche Materialismus gründet ſich heutigen Tages noch auf die Atomiſtik, wie ſie von Leukipp und Demokrit aufgeſtellt wurde. Die Atome ſind nach der Lehre dieſer ungeſchaffen, alſo ewig und zugleich, ſo muß man es faſſen, in urſprünglicher und ewiger Bewegung, die eben, wie die Atome ſelbſt exiſtieren, ſo auch da iſt, ohne von einer beſtimmten Urſache abzuhängen, obgleich im einzelnen nach Notwendigkeit und aus beſtimmten Urſachen alles entſteht: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης.* Zwar ſind die Atome ſchwer, aber dieſe Eigenſchaft iſt nicht als Urſache ihrer Bewegung angegeben; fortgeſetzt wird die Bewegung ſtets durch Stoß und Druck. Ein Zweck, etwa ein vorausgeſchauter und vorausgeſetzter in der Welt iſt nicht anzunehmen, ebenſowenig wie die Bewegung als etwa von einer Intelligenz geſetzt oder geleitet iſt. Die Bewegung iſt ungeordnet; jedoch häuften ſich zufällig, aber *κατ᾽ ἀνάγκην*, Atome von verſchiedenſten Seiten kommend, von irgend einem Orte der unbegrenzten Ausdehnung, wodurch ein Wirbel entſtand, der ſich weiter und weiter ausdehnend eine Weltenbildung verurſachte. Hierbei tritt vermöge der Naturnotwendigkeit das Gleichartige zu einander, indem das der Geſtalt und Schwere nach gleiche, wie man das beim Worfeln von Getreide ſieht, rein mechaniſch an denſelben Orte kommen muß. Welten auf Welten entſtehen ſo in Ewigkeit nacheinander, von denen auch manche der unſrigen wieder ganz gleich ſein können. Da die Seele auch aus Atomen beſteht, iſt es natürlich, daß auch die ſeeliſchen Prozeſſe als rein mechaniſche vor ſich gehen. In beſonderen Teilen des Körpers ſind die Seelenatome thätig, ſo entſteht das Denken im Gehirn, die Begierde in der Leber. Atmen wir, ſo nehmen wir Seelenatome aus der Luft in uns auf, andererſeits geben wir auch ſolche an die Luft wieder ab. So lange das Atmen vor ſich geht, ſo lange iſt auch Leben in dem Körper. Wodurch freilich dieſer Prozeß des Atmens zu Ende gebracht wird, ſieht man nicht ein. — Sogar die Sinneswahrnehmung kommt nach Demokrit auf mechaniſchem Wege zu ſtande, indem ſich Ausflüſſe von Atomen aus den Dingen als Bilder ablöſen und unſere Sinnesorgane treffen; freilich wirkt nur Gleichartiges auf Gleichartiges, wie Empedokles ſchon gelehrt hatte: *ὅμοιον ὁμοίῳ.* — Das demokritiſch-atomiſtiſche Syſtem iſt ein ſtreng abgeſchloſſenes, wiſſenſchaftlich gehaltenes, ohne Zuhilfenahme irgend welcher unſichtbarer Kräfte, wie es der *νοῦς* des Anaxagoras, wie es Liebe und Haß bei Empedokles waren. Die Sinneswahrnehmung iſt bei Demokrit allerdings durchaus trügeriſch; ſie iſt eine dunkle Erkenntnis, der die wahre, nur durch den Verſtand zu gewinnende, gegenüber ſteht; durch dieſe kommt der Menſch dazu, die Atome als das wirklich Seiende aufzufaſſen, auch die primären Eigenſchaften von den ſekundären zu unterſcheiden. Freilich muß ſich nach der ganzen Lehre Demokrits das Denken auf dem ſinnlichen Empfinden aufbauen und kann nicht von ihm unabhängig ſein. Wegen dieſer ſtrengen Konſequenz war ſie im Altertum, namentlich von Ariſtoteles, hochgeſchätzt, während allerdings Platon mit ſeinen intelligiblen Ideen ſie verwerfen mußte.

Eine eigentümliche Veränderung mit der Lehre Demokrits, der ſie auf phyſikaliſchem Gebiet im ganzen folgten, nehmen die Epikureer vor, in der Regel zu den Hauptvertretern des Materialismus gerechnet. Epikur lehrte nicht eine urſprüngliche Bewegung oder einen urſprünglichen Wirbel der Atome, ſondern ließ ſie vermöge ihrer Schwere fallen und vermittelſt einer Art Selbſtbeſtimmung um ein geringes von der ſenkrechten Linie abweichen. Durch dieſe declinatio, *παρέγκλισις*, wird es erklärt, daß die Atome aufeinander fallen. So entſtehen dauernde Verbindungen, aber auch Bewegungen nach oben und ſeitwärts, Wirbel, durch welche die Weltbildungen zu ſtande kommen. Es wird hier ein unberechenbares Moment von Epikur eingeführt, eine Art Willkür ſchon in die Atome hineingelegt, durch die auch die von Epikur wenigſtens in gewiſſem Sinne angenommene menſchliche Freiheit erklärt wurde. Die Konſequenz des Materialismus, die von einer Freiheit und Willkür abſehen muß, erlitt ſo eine Einbuße. Einen Zweck in der Natur giebt es nach Epikur nicht, am allerwenigſten hängt die Ordnung des Weltalls im ganzen und einzelnen von Göttern ab, deren ewige Glückſeligkeit durch Sorgen und Arbeiten nicht getrübt werden darf. Aus den unendlich vielen Verbindungen und Stellungen der Atome, die möglich oder auch wirklich waren, iſt der jetzige Zuſtand der Dinge geworden. Ebenſo ſind unter den unendlich vielen zufälligen Naturgebilden auch ſolche entſtanden, die lebensfähig waren und ſich fortpflanzen konnten, eine ungefähre Anticipation der Darwinſchen mechaniſchen Herleitung der Naturweſen, welche Epikur von Empedokles übernommen hatte. In neuerer Zeit hat, ohne Epikur zu kennen, die mechaniſche Weltanſchauung Demokrits wieder erneuert Galileo Galilei (1564—1641), der in Oppoſition gegen die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Phyſik, wie Demokrit, ein eigentliches Entſtehen und Vergehen leugnete, alle Veränderung auf Umſtellung der Teile zurückführte, alſo auf quantitative, nicht auf qualitative Verhältniſſe. Er begründete für die neuere Zeit die mechaniſche Phyſik und ſtellte ihre Grundgeſetze auf: Das Geſetz der Trägheit, die Geſetze der durch eine konſtante Kraft hervorgerufenen und in gleicher Weiſe beſchleunigten Bewegung und das vom Parallelogramm der Kräfte. Auch die ſinnlichen Qualitäten, wie Farbe, Geſchmack, Geruch, Ton, alſo die Empfindungen, leitet er von Quantitätsunterſchieden her: ſie entſtehen durch Zahl, Geſtalt, langſamere oder raſchere Bewegung der außer uns befindlichen Körper. Was ſie hervorbringt hat Realität außer uns, aber die Empfindungen ſind nur in uns. Die mechaniſche Naturanſchauung, wenn auch nicht geradezu Weltanſchauung, herrſchte zu Anfang der neueren Philoſophie ſogar bei ſcheinbaren Antipoden, ſo bei Descartes ebenſo wie bei Hobbes. Daß letzterer, der die Philoſophie als Körperlehre geradezu faßte, eine unkörperliche Subſtanz als ein Unding bezeichnete, auch die ſeeliſchen Prozeſſe auf rein mechaniſche Weiſe vor ſich gehen ließ, alſo Empfindungen, ſogar Ideenaſſociation, als materialiſtiſch-mechaniſch erklärte, kann nicht befremden. Wenn aber Descartes, der oft als Urheber des neueren Idealismus und Rationalismus gilt, auch die Natur durchaus als einen Mechanismus ohne alle Zwecke anſah, nur durch Druck und Stoß bewegt, Descartes, der ſein größtes Verdienſt in der Aufſtellung der Beweiſe für das Daſein Gottes erblickte, ſo kann das ſchon eher verwundern. Doch muß man berückſichtigen, daß Descartes einer der größten Mathematiker ſeiner Zeit war und ſo glaubte, durch die Mathematik eine klare und beſtimmte Erkenntnis von der Ausdehnung oder der Körperwelt zu erhalten. Die Materie beſteht nach ihm aus den Corpusculis, zwar nicht abſolut unteilbaren letzten Körperchen, wie es die Atome Demokrits ſind, aber doch für uns unteilbaren letzten Beſtandteilen von verſchiedener Geſtalt und Größe. Die Maſſe von Materie und Bewegung, die von Gott urſprünglich hervorgebracht iſt, bleibt im Univerſum unverändert, iſt weder einer Vermehrung noch einer Verminderung fähig. So kann auch die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper nur die Richtung der Bewegungen beſtimmen, das Quantum aber nicht verändern. Die Pflanzen haben kein beſonderes Lebensprinzip in ſich, auch den Tieren wird die Seele abgeſprochen. Im Menſchen kommt zwar zum Leib die denkende Seele hinzu, aber die Verbindung iſt eine gewaltſame: in der Maſchine des Leibes wird durch das zweite Prinzip nichts geändert. Wie Hobbes erklärte auch Descartes die ſeeliſchen Prozeſſe, z. B. die Ideenaſſociation, in rein mechaniſtiſcher Weiſe aus beſonderen ſtofflichen Veränderungen des Gehirns bei der Affektion der Sinne und aus der Erzeugung weiterer Vorſtellungen durch dieſe Veränderungen. Wegen dieſer Anſichten iſt Descartes als einer der Urheber der mechaniſch-materialiſtiſchen Richtung auf anthropologiſchem Gebiete zu betrachten. Es brauchte nur die denkende Seele, die in der Beziehung des Seeliſchen zum Körperlichen gar nicht in Rechnung kam, weggelaſſen zu werden, ſo war die Lehre der ſpäteren Materialiſten, namentlich de Lamettries, gegeben. Dieſer rückſichtsloſe Denker meinte, man dürfe nicht, wie das Leibniz gewollt, die Materie ſpiritualiſieren, ſondern man müſſe vielmehr die Seele materialiſieren. Die Seele iſt ihm das materielle Bewußtſein; das Prinzip des Lebens findet er nicht nur in der Seele, ſondern in allen einzelnen Teilen, indem ſich jedes kleinſte Partikelchen des organiſierten Körpers durch ein ihm innewohnendes Prinzip bewegen ſoll. Freilich liegt eine Inkonſequenz in der Annahme dieſer organiſierten Materie im Gegenſatz zu der Behauptung, daß der Menſch ein bloßes Maſchinenweſen ſei ähnlich wie der von Vaucanſon konſtruierte Flötenſpieler.

Die Anſichten de Lamettries haben im 18. Jahrhundert nicht nur in Frankreich großen Einfluß ausgeübt, und, wenn auch nicht direkt im Zuſammenhang mit ihm, ſo ſtehen doch die meiſten Phyſiologen und Biologen heutigen Tages auf ſeinem mechaniſtiſchen Standpunkt. Zwar trat in der Mitte des 18. Jahrhunderts der Vitalismus ziemlich mächtig auf, der die Anſicht entſchieden bekämpfte, daß phyſiologiſch-chemiſche Urſachen die Lebenserſcheinungen hervorbrächten, und vielmehr dafür eintrat, daß in den lebenden Organismen eine von den Kräften der unorganiſchen Natur ganz verſchiedene Kraft, die Lebenskraft, die das Leben bezeichnenden Vorgänge erzeuge. Dieſer Vitalismus hat ſich bis in die neuere Zeit erhalten, wurde aber heftig von angeſehenen Forſchern und Denkern bekämpft, u. a. von Herm. Lotze, indem die Mehrzahl ſich zu der Überzeugung bekannte, es müßten die

Lebenserſcheinungen phyſikaliſch-chemiſch erklärt werden, und die Phyſiologie müſſe im Grunde nur Phyſik und Chemie der organiſchen Objekte ſein. Bei den Unterſuchungen glaubt man zu der Sicherheit gekommen zu ſein, daß der eigentliche Lebensprozeß Stoffwechſel ſei, d. h. Aſſimilation, Neubildung ſogenannter lebendiger Subſtanz, und Diſſimilation, Zerſetzung derſelben. Schwierigkeiten ſind freilich hierbei noch übrig geblieben; die lebendige Subſtanz iſt noch nicht erklärt, auch ſind nicht alle Veränderungen in den Organismen aus den Eigenſchaften, die den Atomen ſonſt zukommen, nachgewieſen, und es iſt ſo natürlich, daß ſich ſeit einiger Zeit wieder eine vitaliſtiſche Richtung geltend macht, die ſogenannte neovitaliſtiſche, die zwar mit dem älteren Vitalismus keineswegs identiſch, aber doch im Prinzip, namentlich in der Gegnerſchaft gegen den Mechanismus mit ihm einverſtanden iſt. Am entſchiedenſten vertritt dieſe Richtung, wohl auch als der erſte in neuerer Zeit, der Phyſiolog v. Bunge in Baſel. Nicht zu verwechſeln mit dem Vitalismus iſt die Anſchauung Diderots u. a., auch neuerer, daß die Empfindungen ſchon in den Atomen gebunden liegen, aber in den animaliſchen Organismen erſt bewußt werden; aus ihnen ſoll ſich dann das Denken entwickeln. Um die Einheit des Bewußtſeins zu erklären, nimmt Diderot an, daß die empfindenden Atome ein Kontinuum bilden, indem ſie ſich gegenſeitig berühren. Hiermit iſt die mechaniſtiſche Atomiſtik aufgegeben.

Der mechaniſtiſchen Weltanſchauung iſt neuerdings mit Entſchiedenheit entgegengetreten Oſtwald in Leipzig mit ſeiner energetiſchen, nach der es nur Kräfte giebt und die Materie ſelbſt nichts iſt als das Erzeugnis einer Gruppe zuſammenwirkender Energien, eine Anſchauung, die freilich nicht neu iſt, vielmehr von den entſchiedenen Idealiſten und Vertretern des Dynamismus beſtimmt ausgeſprochen worden war.

Sehen wir nach der Darlegung der verſchiedenen Arten und Möglichkeiten des Materialismus uns nach ſeiner Berechtigung um, ſo ſcheint dieſe vor allem anderen darin zu liegen, daß uns als Grundlage unſerer Erkenntnis die ſinnliche Wahrnehmung gegeben iſt, die uns das Wirkliche in drei Dimenſionen zeigt, ſo daß wir veranlaßt werden, dieſe drei Ausdehnungen als außer uns exiſtierend, als die Dinge der anſchaulichen Welt konſtituierend, anzunehmen. Er ſcheint ſo dem naiven, nicht tiefer reflektierenden Bewußtſein am annehmbarſten. Sodann ſpricht für den Materialismus die Erfahrung, daß ſeeliſche Prozeſſe ohne materielles Subſtrat nicht vorkommen, alſo von dieſem abhängig zu ſein ſcheinen, am einfachſten als Funktionen eben dieſes Subſtrats zu betrachten ſind. Ferner empfiehlt die materialiſtiſche Weltanſchauung der Umſtand, daß ſie eine durchaus einheitliche, abgerundete iſt, daß ſie überall dieſelben Geſetze anwendet, indem keine anderen Kräfte als die im Stoffe ſelbſt angenommenen, namentlich keine überirdiſchen, durch deren Eingreifen der natürliche Gang unterbrochen würde, herangezogen werden, womit zuſammenhängt, daß ſie den wiſſenſchaftlichen Anſprüchen am erſten zu entſprechen ſcheint: die mathematiſchen, mechaniſchen Sätze finden bei ihr gleichmäßige, durchgehende Anwendung; nichts ſoll ſich ihnen entziehen können. Dieſe Gründe haben dazu beigetragen, die materialiſtiſche Anſchauung beſonders exakt arbeitenden Forſchern, die nicht gerade in die Tiefe gingen, zu empfehlen. Auch läßt es ſich gar nicht leugnen, daß der Materialismus ein gutes zur Nüchternheit bringendes Correctiv gegen allerhand übertriebene Spekulationen, gegen die reinen Begriffsdichtungen war. Der idealiſtiſch geſtimmte Frdr. Alb. Lange ſieht in ſeiner mit Recht vielgeleſenen Geſchichte des Materialismus dieſen als das annehmbarſte unter den metaphyſiſchen Syſtemen an, nur meint er, gegenüber der Erkenntnistheorie Kants habe er ebenſowenig ein Recht, wie jede andere Metaphyſik. Denn wenn er auch mit ſeiner exakten Forſchung gegen jede Metaphyſik, die in das Weſen der Dinge einzudringen ſich anmaße, eine wahre Wohlthat ſei, ſo ſei er doch ebenſowenig im ſtande, die Rätſel der Natur zu löſen.

Hiermit ſind ſchon Schwächen des Materialismus berührt, die noch mehr ins Gewicht fallen als ſeine Vorzüge. Was zunächſt die Abhängigkeit der ſeeliſchen Vorgänge von den materiellen betrifft, ſo kann zwar ſo viel zugegeben werden, daß, ſoweit unſere Erfahrung reicht, das Materielle, ſpeziell die Nerven, und bei den höheren Tieren das Gehirn eine conditio sine qua non für die ſeeliſchen Erſcheinungen ſind, aber nun und nimmer iſt es gelungen, aus den materiellen Prozeſſen die ſeeliſchen wirklich abzuleiten, oder die letzteren durch die erſteren zu erklären. Man glaubt zwar, z. B. bei den Sinnesempfindungen, die phyſiologiſchen Prozeſſe bis zu dem Gehirn verfolgen zu können, obgleich auch über ſie noch viel Unklarheit herrſcht, wie nun aber, nachdem die Einwirkung ſich von außen bis zu den Centralteilen fortgepflanzt hat, auf einmal in der bewußten Empfindung oder Wahrnehmung etwas toto genere von dem Mechaniſchen oder Chemiſchen Unterſchiedenes zu ſtande kommt, darüber nur annähernd eine Erklärung zu geben, iſt bisher noch in keiner Weiſe gelungen, ſo daß die ehrlichen Materialiſten hier Halt machen und ſagen müſſen: Stoff und Bewegung reichen nicht aus. Rechnet doch ſogar der im ganzen materialiſtiſch geſinnte Du Bois-Reymond das Entſtehen der einfachen Sinnesempfindung zu den von ihm „transſcendent“ genannten, d. h. unüberwindlichen Schwierigkeiten. Und ſo viel auch andere, wie Büchner, Häckel, darüber wegtäuſchen wollen und die „Rätſel“ als gelöſt anſehen, es bleibt die Frage unbeantwortet, wie aus dem Greifbaren, Sichtbaren, mit den äußeren Sinnen zu Erfaſſenden, etwas Unſichtbares, Ungreifbares, nur mit dem inneren Sinn Aufzunehmendes entſtehen ſoll. Wenn man auch neuerdings in der Gehirnanatomie weiter gekommen zu ſein glaubt und eine Lokaliſierung der ſeeliſchen Thätigkeiten vielleicht mit mehr Erfolg als früher verſucht hat, es iſt dadurch das Rätſel nicht gelöſt. Käme man ſogar ſo weit, die Thätigkeit der Zelle, die Schwingungen der Gehirnatome genau beobachten und regiſtrieren zu können, dadurch käme man keinen Schritt weiter in der Löſung des eigentlichen Rätſels, man bliebe eben immer im Materiellen ſtecken, und von da nach dem Seeliſchen bliebe ſtets ein gewaltſamer, weiter Sprung in das Nichtableitbare. Das, was erklärt werden ſoll, wird nicht erklärt. Alſo hier, auf dem ganzen Gebiete des Seeliſchen oder Geiſtigen, reicht der Materialismus nicht aus.

Sodann liegt aber ſeine Hauptſchwäche darin, daß der ganze Begriff der Materie ein ſehr unſicherer, ſchließlich bei genauerer Betrachtung zerfließender iſt, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß er ſich mit Macht aufdrängt, wie manche andere Begriffe, die ebenſowenig vor dem analytiſchen Denken Stand halten. Zunächſt haben wir gar nicht Materie, ſondern nur Empfindungen oder Wahrnehmungen, die Materie iſt gewiſſermaßen erſt etwas Sekundäres, etwas, was gar nicht den Sinnen vorliegt oder nicht unmittelbar durch die Sinne aufgenommen wird. Auch wenn wir auf äußere Urſachen unſerer Empfindungen eingehen wollten, indem dieſe hier angenommen werden ſollen, ſo kommen wir doch nicht zur Materie, wie ſie in der Regel vorgeſtellt wird, ſondern nur zu Kräften, die auf uns wirken, und würden ſo eher einem Dynamismus huldigen. Die Materie wäre dann überhaupt wirkſame Kraft, beſtände aus Kraftcentren, und ihr ganzes Daſein wäre nichts als Wirken. Dieſer extreme Dynamismus hat in Leibniz und in manchen ſeiner Anhänger Vertreter gefunden. Jedenfalls iſt er für das Denken eher aufrecht zu erhalten, als der vulgäre Materialismus, für den die Materie eine träge Maſſe iſt. — Ferner: Wenn wir zunächſt nur Wahrnehmungen machen, ſo haben wir dieſe als etwas Immanentes, Seeliſches in uns; das iſt das uns Gegebene, Bekannte, das uns Bewußte, von dem wir bei jedem Philoſophieren ausgehen müſſen, auch für die Gewinnung einer Außenwelt; ja nach dieſem in uns Vorhandenen müſſen wir die ganze Welt erklären, da dies das für uns zunächſt Sichere iſt. Ein ganz verkehrter Weg aber iſt es, wenn der Materialismus die Außenwelt, die uns zunächſt ganz unbekannt iſt, als das Erſte ſetzt und von dieſem aus das uns Bekannte erklären will. Die ganze Welt iſt unſere Vorſtellung, und nur auf einem nicht ganz ſicheren Wege des Denkens kommen wir überhaupt zur Exiſtenz einer Außenwelt und zu dem, was dieſe konſtituieren ſoll, zur Materie.

Dies ſind die Haupteinwände gegen die materialiſtiſche Weltanſchauung. Sie ſind ſo durchſchlagend, daß dieſe Weltanſchauung jetzt als philoſophiſch überwunden angeſehen werden kann, wenn auch noch manche Naturforſcher, die ihrem philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Triebe nachgehen, ihre Unhaltbarkeit noch nicht einſehen, vielmehr mit einer gewiſſen Naivität ihr huldigen. Daß gewöhnliches Denken noch häufig an ihr feſthält, iſt dagegen anzuerkennen und begreiflich.

Daß ſich die Religion, ſpeziell die chriſtliche, dem Materialismus durchaus feindlich gegenüber ſtellen müſſe oder geſtellt habe, kann nicht behauptet werden. Keine der alten philoſophiſchen Richtungen war religiöſer, keine lehrte mehr das Gottvertrauen als die Stoa, wie wir z. B. in dem Hymnus auf den Zeus von Kleanthes und in ſonſtigen Verſen von eben demſelben ſehen. Die Vorſehung ſpielte bei den Stoikern eine große Rolle: Gott iſt der Vater Aller, iſt wohlthätig und menſchenfreundlich, ſo daß ſich die Menſchen ſeiner Fürſorge unbedingt hingeben können. Und doch waren die Stoiker, wie oben dargelegt, entſchiedene Materialiſten, nahmen ſelbſt die Gottheit als ſtofflich an. Auch in dem Chriſtentum zeigt ſich hier und da die gröbere Auffaſſung alles Wirklichen, die ſich nicht von dem Stoff losmachen konnte. Ausdrücke wie רוּחַ, *πνεῦμα*, spiritus, die urſprünglich eine ſinnliche Bedeutung hatten, ließen an dem Körperlichen leicht feſthängen, oder verführten zur materiellen Auffaſſung. Liegt doch wohl dem Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte bei ſeinem Bericht über die Ausgießung des Geiſtes die materielle Anſchauung nicht fern: Das Brauſen vom Himmel wie eines gewaltigen Windes, die Zerteilung von Zungen, als wären ſie feurig u. a. ſind doch nicht nur Bilder oder Vehikel, in denen das rein Geiſtige ſich hätte wirkſam zeigen müſſen. Die ſtoiſchen Anſichten wirkten auf die Patriſtik in hervorragender Weiſe. Nicht nur ſolche, die Verehrer der Philoſophie waren, wie Clemens, Juſtinus, ſondern auch ſolche, die ſie prinzipiell verachten wollten, ſtanden unter ſpezifiſch ſtoiſchem Einfluß. So vor allen andern Tertullian, ein rückſichtsloſer, konſequenter, aber nicht ſehr fein angelegter Denker. Ihm iſt, wie den Stoikern, alles Wirkliche, alles Subſtanzielle, körperlich, d. h. doch wohl materiell. Auch die Seele und Gott ſind körperlich, ohne daß Gott deshalb ſeine Erhabenheit einbüßte, ohne daß die Seele deshalb vergänglich, ſterblich ſein müßte. Es heißt bei Tertullian, adv. Prax. 7: Quis — negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Auch ſonſt zeigen ſich Spuren des Materialismus in den chriſtlichen Faſſungen. So kann wohl nicht geleugnet werden, daß die rationes seminales, die bei den Patriſtikern, auch mehrfach bei den Scholaſtikern eine Rolle ſpielen, nicht nur von den *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker abſtammen, ſondern auch deren Stofflichkeit nicht vollſtändig abgeſtreift haben. — Man hat demnach das Recht zu behaupten, daß materialiſtiſche Weltanſchauung und ernſte, ſogar chriſtliche Religioſität ſich nicht notwendig ausſchließen. Sicherlich kann nicht behauptet werden, daß der Materialismus atheiſtiſch ſein müſſe.

Ebenſowenig iſt der theoretiſche Materialismus unvereinbar mit einer ernſten, ja ſtrengen moraliſchen Anſchauung oder mit der praktiſchen Befolgung ſtrenger moraliſcher Grundſätze. Er braucht alſo den ſogenannten praktiſchen Materialismus nicht in ſeinem Gefolge zu haben, unter dem man die praktiſche Richtung verſtehen wird, die keine ſogenannten höheren, ethiſchen, äſthetiſchen Werte anerkennt und ſie zu verwirklichen ſtrebt, ſondern in materiellen, d. h. vornehmlich ſinnlichen Genüſſen aufgeht und die Mittel, dieſe ſich zu verſchaffen, d. h. materielle Güter beſonders anſtrebt. Dieſe praktiſche Richtung wird ſich leicht als niederer Hedonismus zeigen und als eine geradezu unmoraliſche angeſehen werden dürfen. Wie weit der theoretiſche Materialismus von einer ſolchen entfernt ſein kann, zeigt die Stoa mit ihrer ſtrengen Ethik, die jegliches Übermaß der Affekte, alſo auch der Luſt, verwarf und nur der Natur, d. h. in ihrem Sinne der Vernunft gemäß zu leben vorſchrieb. Auch Tertullian kann als Beweis dafür angeführt werden. Aber ebenſo die Atomiſtiker des Altertums, Demokrit und Epikur, die zwar die Luſt als das höchſte zu Erſtrebende anſahen, aber das höchſte Genüge weder in ihrer Theorie noch für ihre Lebenspraxis in der Befriedigung der Sinnlichkeit, ſondern in den Gütern der Seele fanden. Und ſelbſt bei den ausgeſprochenſten Materialiſten der neueren Zeit, bei de Lamettrie, Holbach u. a. findet ſich eine nicht durchaus verwerfliche Tugendlehre, die allerdings eine ſolche der Selbſtliebe iſt, aber dem öffentlichen Intereſſe doch das Übergewicht über das private einräumt. Um einen der neueſten zu erwähnen: Auch Häckel erkennt als ſogenanntes goldenes Sittengeſetz an: „Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt.“ Der Altruismus ſteckt ſo tief in der menſchlichen Seele, daß die extremſten theoretiſchen Richtungen, auch die, welche in der Moral dem reinen Prinzip des Egoismus huldigen, doch nicht umhin können, ihm eine hervorragende Stellung in ihrer praktiſchen Weisheit einzuräumen, und eine abſolut egoiſtiſche Lehre kaum aufgetreten iſt, abgeſehen etwa von dem Werke: „Der Einzige und ſein Eigentum“, von Max Stirner, der jedoch keineswegs als theoretiſcher Materialiſt zu bezeichnen iſt. — Leicht zu erklären iſt es aber, daß ſich entſchieden praktiſche Materialiſten, die höhere als die ſinnlichen Güter nicht erſtreben, ja gar nicht anerkennen, wenn ſie überhaupt eine Weltanſchauung annehmen wollen, zu der materialiſtiſchen hinneigen. Dieſe ſcheint ihnen als durch ihre Sinne nahegelegt, als die natürlichſte und einfachſte.

Zuletzt ſei hier noch der materialiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung gedacht, wonach die ganze Entwickelung in der Geſchichte, auch die auf dem Gebiete der Politik, der Ethik, der Philoſophie, der Religion, nicht irgendwie von idealen Faktoren, auch nicht von Perſönlichkeiten, abhängig ſein ſoll, ſondern vielmehr von ökonomiſchen, d. h. wirtſchaftlichen Intereſſen. Obwohl der Zuſammenhang zwiſchen den Fortſchritten auf dieſen Gebieten dunkel und verworren ſei, ſo ſoll er doch exiſtieren. Die Veränderungen, die mit dem auf dem Gebiete der Religion überlieferten Stoff vorgehen, werden aus den Klaſſenverhältniſſen der Perſonen erklärt, die eben dieſe Veränderungen zu ſtande brächten. Dieſe Richtung, die beſonders durch Marx und Engels, auch durch Antonio Labriola, den wiſſenſchaftlichen Organiſator des geſchichtlichen Materialismus, vertreten iſt, aber auch bei Hiſtorikern Einfluß gewonnen hat, will vermöge der Entwickelungsgeſchichte der Arbeit die ganze Geſchichte der Geſellſchaft zur Klarheit bringen. Es heißt dies, ein Prinzip, was ſeine Berechtigung hat, zu ſehr in den Vordergrund ſtellen. Ohne Zweifel haben die wirtſchaftlichen Verhältniſſe einen nicht zu unterſchätzenden Einfluß auf die Entwickelung des menſchlichen Geſchlechts gehabt, aber ſie allein dafür in Anſpruch nehmen, heißt die ſichtbaren anderen Faktoren, z. B. die geographiſchen, namentlich aber die Bedeutung der Perſönlichkeiten außer Acht laſſen. Hierdurch wird das Verſtändnis des geſchichtlichen Entſtehens unmöglich gemacht. — Übrigens hängt dieſe Geſchichtsauffaſſung nicht notwendig, ebenſowenig wie der Evolutionismus überhaupt, mit einem theoretiſchen, auch nicht mit einem praktiſchen Materialismus zuſammen, wenn auch ihre Verbindung mit dieſen beiden oder mit einem dieſer beiden natürlicher iſt als eine ſolche mit ſogenannten idealiſtiſchen Richtungen.

M. Heinze.

Maternus, Julius Firmicus, 4. Jahrhundert. — Die Handſchrift des Buches d. err. prof. rel., früher in Minden, dann lange Zeit für verloren gehalten, iſt von Burſian in der vatikaniſchen Bibliothek wieder entdeckt worden. Die edit. princ. veranſtaltete M. Flacius 1562; auf ſie gehen ſämtliche Drucke bis auf die Ausgabe Burſians (Lips. 1856) zurück. Die neueſte Ausgabe von C. Halm, in dem Corp. Scr. Eccl. Lat. Vol. II, 1867. Zur Erklärung des Buches that am meiſten Münter in ſeiner Ausgabe Havniae 1826, abgedruckt bei MSL tom. XII; Ebert, Geſch. der chr. lat. Litteratur, 2. Aufl. 1889, S. 129 ff.; Dombart in ZwTh, Bd XXII, S. 375; Teuffel-Schwabe, Geſchichte der römiſchen Litteratur, 5. Aufl., Leipz. 1886, 2. Bd, S. 1028 ff.; Moore, Jul. Firm. Maternus, Der Heide und der Chriſt, Münchener Diſſert. 1897; Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg 1901, S. 354.

Mit dem Namen Julius Firmicus Maternus wird der Verfaſſer des Buches de errore profanarum religionum in der Unterſchrift der einzigen erhaltenen Handſchrift desſelben bezeichnet. Es iſt an die Söhne Konſtantins, Konſtantius und Konſtans gerichtet; ſeine Abfaſſungszeit ergiebt ſich daraus, daß c. 28, 6 die britanniſche Expedition des Konſtans erwähnt wird, die Niederlage des Konſtantius bei Singara aber nach c. 29, 3 noch nicht erfolgt ſein kann. Demnach iſt es zwiſchen 343 und 348 geſchrieben. Wenn die anſprechende Vermutung Burſians (p. VI, ſ. Ausg.), daß ſich c. 3, 5 auf die Erdbeben des Jahres 345 bezieht, begründet iſt, ſo läßt ſich 346 als Jahr der Abfaſſung annehmen. Über der Perſon des J. F. Maternus ſchwebt ein nicht völlig aufgehelltes Dunkel. Es giebt ein heidniſches Werk über den Sternenglauben, libri VIII matheseos, das im 4. Jahrhundert von einem Julius Firmicus Maternus Junior Siculus V. C. verfaßt wurde. Nicht nur die Gleichheit des Namens und der Zeit, auch eine gewiſſe Verwandtſchaft des Stils, Sizilien als Heimat dort, und Bekanntſchaft mit Sizilien hier, c. 7, legen die Annahme, der Heide und der Chriſt ſeien identiſch, nahe. Aber ſie wird erſchwert durch die verſchiedene Geiſtesart: der Heide ein urban denkender, den ſittlichen Geſichtspunkt betonender Neuplatoniker, der Chriſt ein Fanatiker, dem es nicht darauf ankommt, zu überzeugen, ſondern zu unterdrücken. So lange man die Schrift des Heiden erſt im Jahre 354 abgeſchloſſen ſein ließ (Burſian S. VI f.), zweifelte man deshalb nicht daran, daß die beiden Werke verſchiedene Verfaſſer hätten, und man glaubte die für die Identität ſprechenden Gründe dadurch zu beſeitigen, daß man annahm, die gleichnamigen Männer ſeien Verwandte. Nun aber hat Mommſen wahrſcheinlich gemacht, daß die libri matheseos zwiſchen dem 30. Dezember 335 und dem 22. Mai 337, alſo ein Jahrzehnt vor der chriſtlichen Schrift, verfaßt ſeien, Hermes Bd 29, 1894 S. 468—472. Dadurch gewinnen jene Gründe ein ſolches Gewicht, daß man ſich ihnen kaum entziehen kann. Man wird anzunehmen haben, daß der Neuplatoniker ein Chriſt wurde. Die verſchiedene Geiſtesart in beiden Schriften iſt dann nur einer der Beweiſe für die wenig erfreuliche Thatſache, daß im 4. Jahrhundert die Annahme des Chriſtentums nicht immer einen Fortſchritt in moraliſcher Hinſicht bedeutete.

Als Sprößling einer ſenatoriſchen Familie erhielt Firmicus Maternus die herkömmliche litterariſch-philoſophiſche Bildung, als Chriſt ſtudierte er die Werke der chriſtlichen Schriftſteller. Beides zeigt ſeine Schrift. Zwar citiert er nur Homer und Porphyrius, aber er kennt auch Plutarch (vgl. c. 8, 4 mit de Isid. 70) und benützt Cicero (vgl. c. 17, auch 4, 1 und 14, 2 mit de nat. deor. 2, 26 f.); man findet Anklänge an Athenagoras (vgl. c. 2, 6 mit suppl. c. 22 p. 24 B und c. 28 p. 32 C), Min. Felix (vgl. c. 16, 3 mit Oct. 8, 4; c. 8, 4 mit Oct. 22, 2; c. 22, 4 mit Oct. 12, 6), Tertullian (vgl. c. 13 mit apol. 8) und die Benützung der cyprianſchen Schriften de test. und ad Fortun. (vgl. c. 18 mit de test. I, 22; c. 19 mit de test. II, 19; c. 20 mit de test. II, 16 f.; c. 21 mit de test. II, 21; c. 24 mit de test. II, 26, c. 27 mit de test. II, 15; c. 28 mit ad Fort. 1—3; c. 29 mit ad Fortun. 5). Die Art, wie Maternus Cicero ausſchreibt, und Cyprians Stellenſammlung wiederholt, indem er die von jenem ausgewählten Schriftſtellen nur durch kurze Erläuterungen verbindet, macht es wahrſcheinlich, daß er auch ſonſt nach Vorlagen arbeitete, die er nur ſeinem Zwecke gemäß verwandte.

Seine Schrift iſt nicht vollſtändig erhalten; es fehlen das 1. und 2. wie das 7. und 8. Blatt der Handſchrift. Wenn deshalb das Buch den Eingang entbehrt und von einer großen Lücke zerriſſen iſt, ſo iſt doch ſeine Anlage völlig klar. Es zerfällt in zwei Teile c. 1—17 und c. 18—29. Der erſte handelt von den falſchen Gegenſtänden religiöſer Verehrung; dabei richtet ſich die Polemik nicht gegen die Götter der griechiſch-römiſchen Staatsreligion, ſondern gegen die der orientaliſchen Kulte. Jene mochten dem Verfaſſer durch die Bekehrung der Kaiſer zum Chriſtentum für beſeitigt gelten; dieſe ſah er im Glauben ihrer Anhänger noch fortbeſtehen; bei der Auflöſung der Mythen verfährt er euhemeriſtiſch, die allegoriſche Deutung weiſt er entſchieden zurück. Im zweiten Teile beſpricht er eine Anzahl Loſungsworte und ſymboliſche Handlungen der Geheimdienſte. Sein Beſtreben iſt dabei, zu zeigen, daß die symbola der Myſterien das Zerrbild der göttlichen Ausſprüche der heiligen Schrift ſeien; die letzteren enthalten in Wahrheit, was in jenen zur Lüge geworden iſt. Ähnlich verhält es ſich mit den heiligen Handlungen, in denen der Teufel das Geheimnis der Erlöſung nachäfft. Die verlorene Einleitung ſcheint den Sündenfall als Wurzel des religiöſen Irrtums behandelt zu haben; c. 25 ſpricht nicht gegen dieſe Annahme, da dort von dem Sündenfall nur aus Anlaß der Erlöſung die Rede iſt. Den Schluß des Buches bildet die dringende Aufforderung an die Kaiſer, Götterbilder und Tempel zu zerſtören.

In der Schrift des J. F. Maternus iſt die Apologetik in die Polemik umgeſchlagen, die Forderung der Freiheit für die eigene Überzeugung iſt zur Forderung der Unterdrückung der gegenteiligen Überzeugung geworden. Während die Söhne Konſtantins zögernd an die Unterdrückung des Heidentums gingen, iſt ſie hier von ihnen als Pflicht im weiteſten Umfang gefordert. Die Anſichten, die Maternus ausſprach, beherrſchten ohne Zweifel weite chriſtliche Kreiſe. Der Abfall von der älteren Überzeugung, der in ihnen liegt, erklärt ſich daraus, daß die noch ſehr lebhafte Entrüſtung über die Chriſtenverfolgungen (vgl. c. 12, 9) verbunden mit dem ſtarken Siegesbewußtſein des Chriſtentums (vgl. c. 20, 5) den Wunſch erregte, deſſen Triumph vollendet zu ſehen. Dazu kam die üble Übertragung altteſtamentlicher Vorſchriften auf die Gegenwart; die Aufforderung Dt 13, 6 ff. wird als ein dem Kaiſer giltiges Gebot angeführt (vgl. c. 29, 1); endlich die erklärliche, aber ſehr folgenſchwere Anſchauung, daß der Kaiſer als chriſtliche Obrigkeit dieſelben Befugniſſe in religiöſen Dingen habe wie vordem als heidniſche; die Schritte des Poſtumius und des Senats gegen die Bacchantinnen (Liv. XXXIX, 8 f.) werden Konſtantius und ſeinem Bruder als nachahmenswertes Beiſpiel vorgehalten (vgl. c. 6, 9). **Hauck.**

Matha, Jean de ſ. den A. Trinitarier.

Matheſius, Johannes, geſt. 1565. — Balthaſar Matheſius, Hrn. M. Joh. Mathesii weyl. berühmten und frommen Pfarrers im Joachimsthal Lebens-Beſchreibung/ So da Seine Geburth | Aufferziehung | Studia, Beförderung | Tugenden | Eheſtand | Prieſterlich-Exemplariſches Ende | und was ſonſt zu ſeinem Lebens-Wandel gehöret | Nebſt einem Kern aus ſeinen Schriften in ſich faſſet | und zuſammen geſuchet worden von Einem Matheſiſchen Nachkommen M. Johann Balthasar Mathesius, Pfarrer in Brockwitz. Dresden bey Joh. Chriſtoph Zimmermann | 1705. K. Fr. Ledderhoſe, Das Leben des M. Joh. Matheſius, des alten Bergpredigers im St. Joachimsthal, 1849; Louis Schweitzer, Jean Mathésius prédicateur au Joachimsthal, sa vie et ses œuvres, 1871; Joh. Abraham, Joh. Matheſius, der treue Jünger Luthers, 1883; K. Amelung, M. Joh. Matheſius, ein luther. Pfarrherr des 16. Jahrhunderts, 1894; Georg Loeſche, Johannes Matheſius. Ein Lebens- und Sittenbild aus der Reformationszeit, 1895, 2 Bde (Rob. Zimmermann, Matheſius' Leben und Wirken, 1897 [nach Amelung]). Die Artikel in Sammelwerken: bei Loeſche, 2, 436 f.; G. Loeſche, Matheſiana in: Zeitſchrift für deutſche Wortforſchung 1 (1900), 235—238. Vgl. ebd. 1, 373. (G. F. Fuchs, Joh. M. als Prediger, in: „Halte was du haſt", 25 [1902], 366—373.)

Joh. Matheſius (nicht Mattheſius) iſt der erſte eigentliche Lutherbiograph, der Reformator Joachimsthals in Böhmen, einer der machtvollſten Prediger unter den Reformatoren des zweiten Aufgebotes.

Geboren zu Rochlitz in Sachſen, der alten ſlaviſchen Siedelung, am 24. Juni 1504, als dritter Sohn des ſtattlichen Gewerken am dortigen Bergbau und Ratsherrn Wolfgang M. (Matz), der, kein Freund des Klerikalismus, der Sehnſucht nach einer ganzen deutſchen Bibel Ausdruck gab.

Sechsjährig beſuchte er, bei ſtreng kirchlicher Erziehung durch die Großmutter, die Ortsſchule, wo Magiſter Michael Cälius lehrte, der erſte lutheriſche Prediger zu Benſen in Nordböhmen; dreizehnjährig die Trivialſchule zu Mittweida, von Almoſen erhalten, da der Vater ſchwere Verluſte erlitten; ſiebzehnjährig, verwaiſt, eine zu Nürnberg, dem deutſchen Venedig, der Weltſtadt, die damals in kaufmänniſcher, ſtaatlicher und künſtleriſcher Beziehung ihre Sonnenhöhe erreichte, als Partekenhengſt ſein Brot erſingend; etwa zwei Jahre ſpäter die Univerſität Ingolſtadt, die aus einer Pflegerin des Humanismus die entſchloſſenſte Vorkämpferin des Katholicismus geworden war, der Gegenpol Wittenbergs. In einer beſcheidenen Stellung zu München als Lehrer oder Bücherwart eines Hofmannes ſcheint er durch den Baieriſchen Hofnarren auf Luther aufmerkſam gemacht zu ſein. Eine Frau Cotta fand er an der Matrone Sabina Auer, als Erzieher, auf Schloß Odelzhauſen an der Glon, wo er durch Luthers „Sermon von den guten Werken“ ergriffen wurde, aber alsbald auch in inneren Kampf mit Täufern und Zürichern geriet, der ihn um ſo ſtärker nach Wittenberg trieb (1529). Hier erlabte er ſich an der reichen religiöſen, theologiſchen und humaniſtiſchen Koſt, die Sachwiſſenſchaften nicht zu vergeſſen. In nie verſiegender Dankbarkeit preiſt er ſeine geiſtige und geiſtliche Heimat und bekennt ſich zeitlebens als Gliedmaß der Kirche und Schule zu Wittenberg. Schon gleich nach dem Augsburger Bekenntnis-Reichstag wurde er Baccalaureus bei Mag. Andreas Miſenus in Altenburg, wo er doch zugleich wiſſenſchaftlicher Fortbildung fröhnen konnte, und 1532 der ſiebente Rektor der Lateinſchule zu Joachimsthal. Dieſe jüngſte Stadt des nordweſtlichen Böhmens war insbeſondere durch die Grafen Schlick als Silberbergwerk raſch emporgeblüht und dem Luthertum zugeführt. In keinem Orte Böhmens iſt der Humanismus mit der Reformation eine ſo innige und fruchtbare Verbindung eingegangen wie hier; Zeugen deſſen die Schule und Kanzel des Matheſius, die beide unter ihm ihre Glanzzeit durchlebten.

Der häufige Wechſel der Seelſorger in dem noch unfertigen Gebilde und ihr oft ſchwankendes, ja peinliches Verhalten mochte ihn in dem Wunſch beſtärken, ſelbſt die Geſtaltung des Kirchenweſens in der zukunftsreichen Stadt in feſte Hand zu nehmen. Zuvor aber verlangte ihn nochmals nach Wittenberg (1540), wo er nun Luthers Tiſchgenoſſe wurde, einer von denen, die Aufzeichnungen ſeiner Geſpräche machten (vgl. G. Loeſche, Analecta Lutherana et Melanthoniana. Tiſchreden Luthers und Ausſprüche Melanthons, hauptſächlich nach Aufzeichnungen des Joh. M. Aus der Nürnberger Handſchrift des Germaniſchen Muſeums 1892).

Am 23. September 1540 zum Magiſter promoviert wurde er gegen Ende des nächſten Jahres von ſeinem Stadtrat zum Prediger berufen. Das Geſuch Melanthons, ihm noch ein Jahr Urlaub zu geben, um das Kirchenweſen in Pfalz-Neuburg einzurichten, wurde abgeſchlagen. Am 29. März 1542 wurde er von Luther ordiniert, in der vorletzten Gruppe der von dieſem ſelbſt Eingeſegneten.

In ſeiner kunſtgeſchichtlich merkwürdigen Kirche hat er faſt ein Vierteljahrhundert in ſteigender Kraft gewirkt, erſt als Prediger, dann als Pfarrer, der weitaus bedeutendſte des Ortes und Deutſchböhmens, in gelehrter, geiſtvoller und gemütstiefer Beredtſamkeit. Er vermählte ſich mit Sibylla Richter, der Tochter des Hüttenreuters, am 4. (11.) Dezember 1542, zu einer nur dreizehnjährigen, aber glücklichſten, auch ſchriftſtelleriſch verewigten Ehe, der ſieben Kinder entſproſſen, von denen das älteſte, Johannes, Stadtphyſikus und Gymnaſialprofeſſor in Danzig wurde, das zweite, Paul, Superintendent zu Oſchatz. Dies häusliche Behagen wurde durch amtliches Vorſchreiten und auswärtige Anerkennung erhöht, getrübt durch den Übergang des Thals von den Schlicks an König Ferdinand.

An dieſem Wendepunkt übernahm M., nach einem letzten Beſuch bei Luther, das Pfarramt, zugleich mit der Aufſicht über einige Tochterkirchen. Er hat das Kirchenweſen erſt feſter gefugt und vor Störungen von außen und innen nach Kräften geſchirmt. Die von ihm in Uebereinſtimmung mit der zu Wittenberg, Leipzig und Nürnberg entworfene Kirchen-, Schul- und Spital-Ordnung iſt doch nicht ohne Eigenart. Zu eng war er mit ſeinem Amt verwachſen, zu ſehr fühlte er ſich an gottgeordneter Stelle, als daß er nicht den Verlockungen nach auswärts widerſtanden hätte, ſowohl der Berufung an die Univerſität Leipzig, bei der Melanthon und Camerarius die Vermittler waren, als den Aufforderungen, am Tridentiniſchen Konzil und an der Nürnberger Konferenz (1555) teilzunehmen. Unfreiwillig war die Reiſe nach Prag (1546), um ſich ſamt Bürgermeiſter und 30 Abgeordneten vor König Ferdinand wegen der Haltung im Schmalkaldiſchen Kriege zu verantworten, in dem auch die Joachimsthaler mit ihres Pfarrers Zuſtimmung ſich auf den Schutz der Grenzen beſchränken wollten.

Wäre es nach den kgl. Kommiſſären gegangen, hätte man den unbotmäßigen Ketzern den Hochverratsprozeß gemacht. In ſeiner beſcheidenen, aber tapferen lateiniſchen Verteidigungsſchrift an den König bekennt ſich Matheſius in gewiſſem Grade zu dem Hauptpunkte der Anklage, daß die Thalleute ſich nicht dazu hergeben wollten, Glaubensgenoſſen zu bekriegen. Der leutſelige König, der doch ſtürmiſche Auftritte bei ſeinen Audienzen nicht vermied, empfing den angeſehenen Pfarrer der ſchönen, ertragreichen Silberbergſtadt ſehr gnädig, reichte ihm ſogar die Hand, verlangte nur eine öffentliche Entſchuldigung und gab huldvolle Verſicherungen in Bezug auf die Konfeſſion. Matheſius war in Prag überliſtet; er war zu der Überzeugung gebracht, es handle ſich nur um politiſche, nicht um religiöſe Fragen, wurde mehr als je königstreu, blieb bei Hofe genehm und trat ſogar mit den Kommiſſären in freundſchaftlichen Verkehr, der doch den mit den Schlicks nicht beeinträchtigte.

Nach den Schmalkaldiſchen Irrungen kamen wieder Jahre des Aufatmens, gedeihlicher Berufsarbeit, ſchriftſtelleriſchen Schaffens, förderlicher Beziehung zu den Amtsgenoſſen in Schule und Kirche, daheim und draußen, zu den Natur- und Bergbaukundigen, wie dem katholiſchen Georg Agricola, dem Schöpfer der neueren Geſteinkunde. Es entfaltet ſich nicht nur ein lebhafter Briefwechſel mit den Wittenbergern, voran Melanthon und Paul Eber; ſondern dieſe beſuchen, neben Kaſpar Cruciger, Juſtus Jonas, Georg Major, Kaſpar Peucer u. a., den durch Natur und Kultur merkwürdigen, von Melanthon und Eoban Heß beſungenen Ort und das gaſtfreie Haus des von dem Joachimsthaler Dichter Joh. Major beziehungsreich gefeierten „Lärchenbaums“. Allein die nie vernarbende Wunde, die Sibylle's Tod geſchlagen, die neuen politiſchen Wetter, die religiöſen Verfolgungen im Lande, ſchwere körperliche und ſeeliſche vom Karlsbader Sprudel nicht geheilte Störungen, die er als wahre Höllenfahrt empfunden und mit ſeiner religiöſen Geneſungs-Himmelfahrt ergreifend geſchildert hat, zogen den vorzeitigen Greis in ein frühes Grab.

Über hundert Jahre währte es, bis ſeine Pflanzung ausgerodet war, bis weit in Leopolds I. Regierung hinein. Infolge der Los von Rom-Bewegung ſcheinen ſich die von der leichenſchänderiſchen Wut der Jeſuiten geſtörten Gebeine des Joachimsthaler Kirchenengels wieder zu rühren, deſſen Gedächtnis wenigſtens durch eine Ehrentafel längſt erneuert iſt.

Werke: Bibliographie bei Loeſche 2, 378—435. Neuausgaben mit Einleitung und Erläuterungen von Loeſche, 1. Bd Leichenreden, 1896; 2. Bd Hochzeitspredigten, 1897; 3. Bd Luthers Leben, 1898 (4. Bd in Vorbereitung, enthaltend: Ausgewählte Predigten und Ungedrucktes.)

Die Kirchen-, Schul- und Spitalordnung, in Form eines Berichtes über beſtehende Verhältniſſe, tägliches Werk und Weſen entrollt ein reiches Kultur- und Kultusbild aus den kurzen Blütetagen des Sudetiſchen Winkels.

Die faſt anderthalb tauſend Predigten, mit einer Ausnahme gedruckt, ſind nur zum kleinen Teil vom Verf. ſelbſt in die Preſſe befördert. Es ſind ſolche über normierte und freie Texte, den Katechismus, textloſe und Kaſualien. Sie ſind z. T. außerordentlich verbreitet geweſen in zahlreichen Auflagen und Bearbeitungen, einige wurden in fremde Sprachen überſetzt.

Unter den Predigten im engeren Sinn: Evangelien-, Propheten-, Spruch-Poſtille; Paſſionsreden und Bekenntnis vom Abendmahl; dem Leben Jeſu im Rahmen des zweiten Artikels; den vornehmlich an Kinder gerichteten Katechismusauslegungen; dem mit dem eigenen Herzblut getränkten De profundis und dem Bußruf; den Homilien über Pſalm 72, die Korintherbriefe und das erſte Kapitel des Evangeliums Johannis; unter denen am Grabe und bei Hochzeiten nehmen die Sirach- und Sündflut-Homilien einen Sonderplatz ein, jene mehr Entwürfe, dieſe mehr Nachahmung eines Verehrers auf Grund der Papiere des Verſtorbenen.

Am gerühmteſten und verbreitetſten ſind zwei Sammlungen von volkstümlich-wiſſenſchaftlichen, belehrend-erbaulichen Vorträgen, zu Faſtnacht gehalten, wo man etwas beſonders Unterhaltendes erwartete:

Die Sarepta will alle Sprüche, Hiſtorien und Exempel der hl. Schrift, die vom Bergwerk handeln, erklären, um den rechten Erzmacher zu erkennen, damit, wie andere Leute ihre Feld- und Weinberg-, die Joachimsthaler ihre Bergwerk-Poſtille haben.

In den Lutherhiſtorien erweiſt ſich Matheſius als Bahnbrecher einer Predigtgattung für die Kirche der Reformation, die die katholiſche in ihren sermones de sanctis gepflegt hatte. Den Fortſchritt, den ſie bedeuten, beweiſt ein Blick auf die Vorgänger, Melanthon, Cochläus, Ratzeberger. Sie haben die Erinnerung an den Joachimsthaler mehr als eins der anderen Werke durch die Jahrhunderte getragen und ſind noch heute als Quellenbuch nicht zu entbehren trotz aller Lücken, Ungenauigkeiten und Irrtümer. Wilhelm Grimm hat (Kleine Schriften I [1888], 569 f.) von ihnen gerühmt, daß der Geiſt des Proteſtantismus in ihnen wie in keinem Lehrbuche ausgedrückt ſei, einer Beſchreibung, wie ſie wohl in Albrecht Dürers Werken vorkomme.

Faſt die Geſamtheit der M.-Predigten fällt auf durch eine Fülle von Gedanken, von Leſefrüchten aus alter und neuer Zeit, aus heiligen und weltlichen, lateiniſchen, griechiſchen und deutſchen Schriften; von Bildern, Sprichwörtern, Gedanken- und Wortſpielen, von andringlichen Anwendungen auf das Leben. Ernſt und Humor, Derbheit und Zartheit reichen ſich die Hände. Trotz der zahlloſen, meiſt der ganzen Zeit zur Laſt fallenden hermeneutiſchen, kritiſchen, geſchichtlichen, dogmatiſchen, polemiſchen, äſthetiſchen Gebreſten bewundern wir den Forſcher, den Prediger und Seelſorger. Sein Licht glänzt wegweiſend bis zu uns herüber in dem Eifer, die Ergebniſſe der Wiſſenſchaft der Gemeinde zu eigen zu machen; in dem heißen Bemühen, dem hart in den Sielen gehenden Volk ſeine Berufsthätigkeit ſinnig und unauflöslich mit dem Ewigen zu verknüpfen; in der Verſchmelzung von theologiſchen, humaniſtiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Studien.

Als Dichter iſt der Stoffſpender ſeines Freundes, des frommen Sängers Nickel Hermann (ſ. Bd VII S. 705—708) überſchätzt worden, was ſo lange zu entſchuldigen war, als man glaubte, das hübſche Lied: „Aus meines Herzens Grunde“ ihm zuweiſen zu dürfen. Nicht übel iſt ein Wiegenlied und einige lehrhafte lateiniſche Reimereien.

Georg Loeſche.

Matrikel, matricularii ſ. die A. Armenpflege Bd II S. 93, 28, Kapitel Bd X S. 35, 48, Kirchenbücher Bd X S. 354 ff.

Mattathias ſ. Hasmonäer Bd VII S. 464, 41 ff.

Matthäus, der Apoſtel. — Litteratur: Außer den vor Art. Marcus genannten Büchern und Abhandlungen vgl. Kommentare: Fritzſche (lateiniſch) 1826, B. Weiß (d. Mt-Evangl. und ſeine Lc-Parallelen) 1876, P. Schanz (Katholik) 1879, Meyer-B. Weiß^9 1898, J. M. S. Baljon (holländiſch) 1900. Zur Textkritik: F. Blaß: Evang. sec. Matthaeum cum variae lectionis delectu 1901; E. Miller, A textual commentary upon the Holy Gospels, I 1899 (leider bloß Mt c. 1—14 umfaſſend); F. C. Conybeare, the Eusebian form of the text Mt 28, 19, ZſdNTW 1901, 275 ff.; Ad. Merx, Die 4 kanoniſchen Evangelien nach ihrem älteſten bekannten Texte, I. Ueberſ. 1897, II. 1 Erläuterung: d. Evgl. Matth. 1902. Zur Kririk überhaupt: J. H. Scholten, het oudste Evangelie 1868; W. Soltau, Unſere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert 1901; L. Conrady, Die Quelle der kanoniſchen Kindheitsgeſchichte Jeſus 1900; G. Dalman, Die Worte Jeſu I, 1898; A. Reſch, Die Logia Jeſu, nach d. griechiſchen und hebräiſchen Text wiederhergeſtellt, 1898; G. Heinrici, Die Bergpredigt 1899; Bouſſet, Die Evangeliencitate Juſtins d. Märtyrers 1891; A. Dieterich, Die Weiſen aus dem Morgenlande, ZſdNTW 1902, 1—14.

I. Matthäus der Apoſtel. In allen Apoſtelkatalogen des NTs Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 6, 15; AG 1, 13 wird als einer der 12 Jünger Matthäus genannt (*Μαϑϑαῖος*, ſpäter vorherrſchend die Schreibung *Ματϑαῖος*). Bei Mc und Lc ſteht er an 7. Stelle zwiſchen Bartholomäus und Thomas, bei Mt an 8. mit Thomas ein Paar bildend, in AG 1 hat er den 8. Platz neben Bartholomäus, aber Thomas iſt als 6. vorangegangen. Durch den Zuſatz *ὁ τελώνης*, der ſich bloß Mt 10, 3 findet, ſoll er offenbar mit dem Matthäus, den Jeſus 9, 9 ff. von der Zollſtätte hinweg zu ſeinem Jünger beruft, identifiziert werden, ebenſo zweifellos iſt jene Berufungsgeſchichte Mt 9 identiſch mit der Mc 2, 14 ff. Lc 5, 27 ff. von einem — nirgends in den Apoſtelkatalogen auftauchenden — Levi (Mc 2, 14 nennt auch noch deſſen Vater, Alphäus) erzählten. Es beſteht die Möglichkeit, die Differenz in den Namen dadurch zu beſeitigen, daß man annimmt, Matthäus habe zwei Namen getragen, Marcus und Lukas nännten bloß den älteren, Mt 10 vielleicht den ihm von Jeſus nach der Aufnahme in den Jüngerkreis beigelegten (vgl. Simon Kepha), wahrſcheinlicher iſt ein Schwanken in der Überlieferung vorauszuſetzen, und durch nichts geſtützt die Hypotheſe, Matthäus ſei der Sohn desſelben Alphäus geweſen, der als Vater des Apoſtels Jakobus des Jüngeren Mc 3, 18 figuriert. Wenn die Stücke Mt 9, 9 ff. und 10, 2 ff. unmittelbar von dem Apoſtel Matthäus herrührten, ſo verdiente natürlich deſſen Bericht unbedingt den Vorzug; da das nicht der Fall iſt, kann der Matthäus in 9, 9 ff. auf Konjektur eines Späteren beruhen, der den ſeinen Quellen zufolge zum Jünger berufenen Zöllner Levi im Verzeichnis der Zwölfe nicht miſſen wollte; daß er ihn gerade Matthäus nannte, wäre am einfachſten erklärt, wenn von dieſem Apoſtel bekannt war, daß er ehedem als Zöllner ſeinen Lebensunterhalt geſucht hatte. Jedenfalls iſt Matthäus von Geburt Jude geweſen, wie ſein Name beſtätigt (über die verſchiedenen Ableitungen desſelben ſ. W. Grimm, ThStK 1870, 723 ff. und Th. Zahn, Einleitung in das NT § 54 A. 1); die vereinzelt, z. B. in der Altercatio legis von Euagrius c. 20 vorgetragene Theſe, er habe zu den Unbeſchnittenen gehört, wurde ſchon im Altertum gebührend zurückgewieſen. Euſebius (Quaest. ad Steph. bei Mai, Nova Patrum Bibl. IV 1, 270), bezw. Euſebs Quelle, Jul. Africanus, will durch die Bezeichnung *Ματϑαῖος, Σύρος ἀνήρ, τελώνης τὸν βίον, τὴν φωνὴν Ἑβραῖος* ſchwerlich den Matthäus als hebräiſch ſprechenden Nichtjuden, ſondern nur als Nichtgriechen vorſtellen: übrigens wird er als Zöllner in Galiläa auch des Griechiſchen einigermaßen mächtig geweſen ſein. Als Zöllner braucht Matthäus keineswegs zu den verworfenſten Leuten (ſo Barn. ep. 5, 9; Celſus bei Origenes c. Cels. I 63) gehört zu haben; die ſtändige Verbindung von „Zöllnern und Sündern“ iſt ein Ausfluß phariſäiſchen Vorurteils. In den Evangelien tritt Matthäus nirgends weiter hervor, auch die AG weiß von ihm nichts zu berichten.

Die Überlieferungen Späterer über ihn erwecken geringes Vertrauen. Clem. Alex. Paed. II, 1, 16 will wiſſen, daß Matthäus ſtrenger Vegetarier war, wahrſcheinlich liegt da Verwechſelung mit dem Apoſtel Matthias vor. Strom. IV, 9, 73 ſtellt derſelbe Kirchenvater den Matthäus vornan in der Reihe der Seligen, die nicht als Märtyrer gelitten haben: gleichwohl hat man ihm ſpäter auch das Martyrium angedichtet, bald den Feuertod, bald Enthauptung, bald Steinigung, ſ. das Martyrium Matthaei bei M. Bonnet, Acta Apost. apocrypha II 1, 1898, 217—262. Das Evangelium ſoll er zuerſt den Hebräern verkündigt haben, dann in die Fremde gezogen ſein (Euseb. h. e. III 24, 6); über ſein ſpäteres Miſſionsgebiet wie über ſein Grab, bezw. ſeine Reliquien beſitzen wir die widerſprechendſten Fabeleien, ſ. das Regiſter bei Lipſius, Apokryphe Apoſtelgeſchichten und Apoſtellegenden (Ergänzungsheft) 1890, 217 f.

II. Das Evangelium des Matthäus. 1. Äußere Zeugniſſe. — Wo immer in der alten Kirche man unſer erſtes Evangelium als *εὐαγγέλιον κατὰ Μαϑϑαῖον* benannt hat — und unter einem anderen Namen treffen wir es niemals an —, hat man damit dem Zöllner-Apoſtel die Verfaſſerſchaft zuſchreiben wollen. Der apoſtoliſche Urſprung dieſes Evangeliums ſtand ſehr früh außer allem Zweifel; ſchon bei den ſog. apoſtoliſchen Vätern, wenigſtens bei Barnabas, vollends bei Juſtin, iſt es, allerdings ohne genannt zu werden, die Hauptquelle für Mitteilungen aus der evangeliſchen Geſchichte, und Papias von Hierapolis um 130 bezeugt ausdrücklich (bei Euseb. h. e. III 39, 15), daß Matthäus ſich um die Aufzeichnung der evangeliſchen Tradition verdient gemacht habe. Die von der Evangelienkritik furchtbar gequälte Stelle lautet: *Ματϑαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (lect. var. *συνετάξατο*), *ἡρμήνευσε δ’αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός* (l. v. *ἐδύνατο, ἦν δυνατὸν*) *ἕκαστος*. Ob Papias auch dieſe Kenntnis wie die von dem Marcusevangelium dem Presbyter Johannes verdankt, wird durch das Referat des Euſebius nicht klar, es iſt auch ziemlich unerheblich, da wir jedenfalls das Urteil des Papias über eine Matthäusſchrift in jenem Satze vorgeführt erhalten. Kännten wir den Zuſammenhang, in dem der Satz bei Papias geſtanden, ſo würden wir wohl viel mehr aus ihm lernen; jetzt ſteht dreierlei feſt: 1. Papias kennt ein vom Apoſtel Matthäus verfaßtes Evangelium, 2. dies iſt in hebräiſcher Sprache geſchrieben; 3. die Überſetzungen desſelben (ſelbſtverſtändlich denkt er nur an ſolche ins Griechiſche) laſſen zu wünſchen übrig. Unter dem hebräiſchen Dialekt brauchen wir nicht etwa die heilige Sprache des Alten Teſtaments, die von den Rabbinen künſtlich erneuerte Gelehrtenſprache zu verſtehen, ſondern die Mutterſprache des Matthäus, die zugleich die Mutterſprache Jeſu war, ein Dialekt des Syriſchen, die einzige Sprache, die der gemeine Mann in Paläſtina damals verſtand. Fr. Delitzſch und A. Reſch ſtehen mit ihrer Deutung auf das Bibelhebräiſch ziemlich allein. Auf dieſem *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* liegt nun aber, wie das beſonders energiſch Zahn vertreten hat, der Hauptton der erſten Satzhälfte, dem entſpricht in der zweiten *ἡρμήνευσε — ἕκαστος*: Jeder, d. h. pleonaſtiſch, alle Möglichen, nicht ohne einen kritiſchen Beigeſchmack = nur zu Viele, haben davon Ueberſetzungen veranſtaltet, ſo gut oder ſo ſchlecht ſie es konnten.

Man vergleiche, wie Euseb. hist. eccl. IV 8, 8 und VIII 17, 11 ſeine eigenen Überſetzungen lateiniſcher Stücke entſchuldigend *κατὰ δύναμιν* oder *κατὰ τὸ δυνατόν* vorgenommen nennt; die Diſcrepanz zwiſchen Original und Umſchrift wird dadurch zum Ausdruck gebracht, und wenn es neben ἕκαστος ſteht, obendrein die Diſcrepanz zwiſchen den verſchiedenen griechiſchen Überſetzungen. Äußerſt gezwungen iſt es nun aber, mit Zahn dies ἡρμήνευσε von einem mündlichen Dolmetſchen zu faſſen, um das ἕκαστος etwas weniger überſchwänglich erſcheinen zu laſſen. In dieſem Fall beſchriebe Papias hier den Zuſtand in der kleinaſiatiſchen Kirche ſeiner Jugendzeit, wo man, im allgemeinen des Hebräiſchen unkundig, aus dem Werke des Matthäus immer nur dann in den Gottesdienſten etwas zu genießen bekam, wenn ein auch mit dem Hebräiſchen vertrauter Bruder ſich entſchloß, ein Stück aus dem Stegreif zu überſetzen! Und den Gipfel einer willkürlichen Ausdeutung bezeichnet es, wenn Zahn den Aoriſt ἡρμήνευσε dahin preßt, daß Papias implicite ſage, jetzt ſei dies Verdolmetſchen von Fall zu Fall nicht mehr nötig, denn man beſitze ja ein „griechiſches Evangelium, welches für inhaltlich identiſch mit dem hebräiſchen Mt galt“. Gerade das Gegenteil iſt beinahe ſicher die Abſicht des Papias geweſen; er will ſeine aus beſten Quellen geſchöpften Sammlungen dadurch empfehlen, daß er die Mängel der vorhandenen Konkurrenzarbeiten aufweiſt, bei Marcus liegen ſie an der Mangelhaftigkeit der Information, bei Matthäus, wo an dieſen Fehler niemand denken würde, an dem Mißgeſchick, daß er nur in einer uns unverſtändlichen Sprache geſchrieben hat und die umlaufenden griechiſchen „Recenſionen“ ſeines Buches, wie einige auffallende Abweichungen im Verſtändnis ihrer Texte, bisweilen auch dunkle oder gar anſtößige Stellen das Urteil nahe legten, unzuverläſſig oder ungenügend heißen durften.

Was dagegen nicht zu bezweifeln iſt, iſt dies, daß die „Überſetzungen“, von denen Papias mit einiger Mißgunſt redet, dem Inhalt nach weſentlich identiſch mit dem von Mt Niedergeſchriebenen ſein ſollten. Euſeb hat beides auf das Evangelium des Mt bezogen, nicht anders aller Wahrſcheinlichkeit nach auch Papias. Seit Schleiermacher haben zwar zahlreiche und höchſt ſcharfſinnige Forſcher in dem Satz einen Beleg gefunden für ihre Annahme einer apoſtoliſchen Spruchſammlung; es wäre dann das Objekt τὰ λόγια zu betonen, und dies ſtünde im Gegenſatz zu dem von Papias als Objekt der ſchriftſtelleriſchen Arbeit des Marcus bezeichneten τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα: Marcus ſchrieb Worte und Thaten Jeſu auf, Matthäus bloß Worte. Allein daß dieſe zur Zeit des Papias von jedermann überſetzten und in die griechiſche Welt eingeführten Sprüche alsbald ſo völlig verſchwunden ſein ſollten, daß keiner der Späteren, ſchon Irenäus und Clemens nichts mehr von ihnen, ſei es auch nur durch Hörenſagen, wiſſen, daß jeder wie ſelbſtverſtändlich die Äußerung des Papias auf das ganze heutige Mt-Evangelium bezieht, das ja geradeſo wie Marcus Worte und Thaten gemeinſam umfaßt, iſt eine ungeheuerliche Annahme, und eine unbefangene Exegeſe wird es ebenſo ablehnen τὰ λόγια zu preſſen wie das ἡρμήνευσε. Der Syrer überſetzt: „Matthäus ſchrieb in hebräiſcher Sprache das Evangelium“; Rufin begnügt ſich mit scripsit hebraeo sermone und umſchreibt nachher interpretatus est ea, quae scripsit; ſie werden nicht bloß den Sinn Euſebs, ſondern auch den des Papias getroffen haben. Denn ſo gut wie er bei Marcus den Inhalt des Evangeliums ebenſo durch „die Herrnworte“ (οἱ κυριακοὶ λόγοι) als durch „Chriſti Worte und Thaten“ charakteriſieren kann, darf er den geichen Inhalt bei Mt durch τὰ λόγια, die Sprüche, charakteriſieren, nämlich a parte potiori; ſelbſt wenn er, was ich nicht glaube, daneben das Verbum συνετάξατο ſtatt συνεγράψατο geſetzt hat, würde das hier nicht die Vollſtändigkeit oder die korrekte Anordnung im Gegenſatz zu den Petrus-Marcus-Erinnerungen betonen ſollen; höchſtens könnte man aus der Stelle ſchließen, daß dem des Matthäus, einer ſeiner hohen Autoritäten vgl. 39, 4, gedenkenden Papias ſofort der Begriff λόγια einfiel, weil gute Tradition vorzüglich λόγια mit Matthäus in Verbindung brachte. Aber die damals doch ſchon weit in der chriſtlichen Welt verbreiteten Exemplare des Matthäus können den Titel τὰ λόγια nicht getragen haben, gleichviel ob man es nun als Sprüche, Orakel oder als Offenbarung deutet, ein Genetiv oder ein Eigenſchaftswort, ein τοῦ κυρίου oder κυριακά iſt daneben unentbehrlich, wenn es die ſei es von Matthäus erzwungene, ſei es von ſeinen Überſetzern gewählte paſſende Überſchrift über ein mit Marcus mindeſtens doch verwandtes Buch ſein ſollte.

Mit dem Sätzchen des Papias iſt der Umfang unſerer „Tradition“ über das Mt-Evangelium beinahe erſchöpft. Die Späteren haben ihm nie widerſprochen, um ſo bereitwilliger ihn ergänzt; ſie wiſſen z. B., daß Matthäus das Evangelium ſeinen Landsleuten hinterließ, als er aus Paläſtina fortzog, um in der Ferne Miſſion zu treiben, ſo Euseb. h. e. III 24, 6, nur ſtreitet man bis heute noch darum, ob er es mehr zur Werbung neuer Freunde unter den bis dahin ungläubigen Juden beſtimmt hat (ſo wohl Irenäus) oder zu einem Vermächtnis für ſeine hebräiſchen Brüder in Chriſto (ſo Origenes bei Euseb. h. e. VI 25, 4 und Hieronymus de vir. ill. 3). Irenäus nennt III 1, 1 (bei Euseb. h. e. V 8, 2) als Abfaſſungszeit die Jahre, in denen Petrus und Paulus mit der Gründung der römiſchen Gemeinde beſchäftigt waren, alſo etwa 60 n. Chr., und ſehr raſch hat ſich die Anſchauung, daß Matthäus mit dem Evangelienſchreiben den Anfang gemacht hat, Marcus und Lukas ihm gefolgt ſind, in der Kirche durchgeſetzt. Die vielen mangelhaften Überſetzer des Papias mußten im Intereſſe der Kanonicität des griechiſchen Textes bald verſchwinden, und ſie konnten es, als ſich ein Normaltext dieſes Evangeliums durchgeſetzt hatte; da redet Euſeb einfach von „dem Überſetzer“, Hieron. de vir. ill. 3 bedauert bloß, nicht ſicher zu wiſſen, quis postea in graecum transtulerit. Spätere treten beſtimmter auf und nennen bald den Bartholomäus, bald den Herrnbruder Jakobus, bald Johannes als Überſetzer; am eleganteſten wird der dabei verfolgte Zweck erreicht durch die Hypotheſe von Thierſch, daß Matthäus ſelber ſein Werk hebräiſch und griechiſch herausgegeben habe — wovon leider Papias nichts erfahren haben kann, und wobei es Matthäus mit dem Vertrieb der griechiſchen Ausgabe äußerſt ungeſchickt angefangen haben müßte.

Noch von einer anderen Seite indes ſcheint die Exiſtenz eines hebräiſchen Matthäus eine glänzende Beſtätigung zu erfahren. Ich denke dabei nicht an die apokryphen Barnabas-Akten (ſ. Lipſius, Die apokryphen Apoſtelgeſchichten II 2, S. 270 ff., beſonders S. 291 ff.), denen zufolge unter Kaiſer Zeno, alſo um 480 der Sarg mit den Reliquien des Barnabas gefunden wurde, dazu das eigenhändig geſchriebene (ἰδιόχειρον) Evangelium ſeines Meiſters und Mitarbeiters Matthäus. Die in vielerlei Formen im Morgen- und Abendland verbreitete Legende reflektiert gar nicht auf die Sprache, in der jenes Exemplar geſchrieben war; ſoweit etwas Geſchichtliches zu Grunde liegt, war es natürlich eine Handſchrift des griechiſchen Matthäus, die aus dem Grabe hervorgeholt wurde, und man glaubte von ihr nur, daß noch Barnabas ſie geſchrieben habe. Danach müßte vor 70 die griechiſche Überſetzung bereits vorhanden geweſen ſein; aber wer wird für den Evangeliſten Barnabas als den erſten Beſitzer jener Handſchrift einſtehen? Auch daß ſpäte Syrer ſich einbildeten, ihr Matthäustext ſei direkt aus dem Hebräiſchen übertragen, kommt für uns nicht in Betracht, da ſämtliche ſyriſchen Evangelienüberſetzungen ganz deutlich die griechiſche Grundlage verraten.

Dagegen berichtet Eusebius h. e. V 10, 3, allerdings nur als Sage (λέγεται, λόγος), Pantänus, der erſte „Alexandriner“ um 170, ſei zu den Indern — doch wohl den Bewohnern des Äthiopien gegenüber gelegenen Südarabiens — gekommen und habe dort bei einigen Chriſtusgläubigen das Evangelium des Matthäus vorgefunden. Bartholomäus, der Miſſionsapoſtel jener Provinz, habe es dorthin mitgebracht und zwar „in hebräiſcher Schrift“, und dies habe man ſorgfältig mehr als ein Jahrhundert lang aufbewahrt. Andererſeits meldet Hieronymus im Jahre 392/3 de vir. ill. 3, in der Pamphilus-Bibliothek zu Cäſarea befinde ſich noch gegenwärtig ein Exemplar des hebräiſchen Urtextes vom Matthäus-Evangelium, und er ſelber habe ſich ſeinerzeit von einem anderen, das ihm die Nazaräer in Beröa geliehen hatten, eine Abſchrift entnommen. Indes Pantänus wird ſchwerlich die Übereinſtimmung jenes angeblichen Matthäus der Inder mit dem in Alexandrien kirchlich rezipierten haben feſtſtellen können; beſtenfalls iſt er Zeuge für ein in hebräiſchen Buchſtaben geſchriebenes Evangelium, deſſen Beſitzer — möglicherweiſe erſt auf ſeine Anregung hin! — es für einen hebräiſchen Matthäus ausgaben, und bei Hieronymus kann nicht zweifelhaft ſein, daß das ipsum hebraicum des Matthäus in Cäſarea identiſch iſt mit dem ſonſt öfters von ihm erwähnten Hebräerevangelium; de vir. ill. 2 nennt er es evangelium quod appellatur „secundum Hebraeos“ und berichtet, er habe es ins Griechiſche und ins Lateiniſche überſetzt. Dies καθ’ Ἑβραίους εὐαγγέλιον — hier umſchreibt κατά natürlich nicht den Autor, ſondern das Verbreitungsgebiet, es handelt ſich um das bei den „Hebräern“ recipierte Evangelium — hat nach Euseb. h. e. IV 22, 8 ſchon der Judenchriſt Hegeſippus benützt, was wir ſonſt von ihm wiſſen, verdanken wir den gelehrten Mitteilungen des Clemens Alex. (Strom. II 9, 45 und vielleicht Strom. V 14, 97), des Origenes, Euſebius, Hieronymus und Epiphanius (Panar. haer. 30). Dieſe, zuſammengeſtellt und kommentiert bei Zahn, Geſch. des Ntl. Kanons II 2, 642—723 und bei Preuſchen, Antilegomena S. 3—11. 106—112, zeigen nun allerdings ſtarke Abweichungen von unſerem Mt. Es enthielt mancherlei apokryphe Züge, wie das Wort Jeſu: „jetzt ergriff mich meine Mutter, der hl. Geiſt, an einem meiner Haare und trug mich hinauf auf den hohen Berg Tabor“, oder die Erſcheinung des Auferſtandenen bei ſeinem Bruder Jakobus, den er unter Bezugnahme auf den Schwur, nichts eſſen zu wollen, bis er Jeſum von den Toten auferſtanden geſehen haben würde, auffordert, Speiſe zu ſich zu nehmen, oder die Anſprache des Auferſtandenen an die Jünger — die ſchon Ignatius im Smyrnäerbrief citiert —: „faßt mich an und überzeugt Euch, daß ich nicht ein körperloſes Geiſtweſen bin“; und daß die ATlichen Citate darin der hebraica veritas und nicht, wie meiſt im griechiſchen Mt, der LXX-Überlieferung entſprechen, wollen wir dem Hieronymus gern glauben. Die Sprache des Hebräerevangeliums war die für einen Urmatthäus vorauszuſetzende, das paläſtiniſche Aramäiſch; Hieronymus ſagt: chaldaico syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, und es war das einzige Evangelium, deſſen die hebräiſch redenden Chriſten von Paläſtina damals ſich bedienten. Als Glieder der katholiſchen Großkirche hätten ſie das auf die Dauer nicht gedurft, aber ſie hatten ſich teils durch zähes Feſthalten an jüdiſchen Vorurteilen, teils durch Annahme antipauliniſcher Theologumena früh iſoliert und führten als Ebioniten, nur ohne Organiſation und zum mindeſten in zwei verſchiedenen Gruppen, eine radikale und eine mildere (Nazaräer), geteilt, eine wenig beachtete Sonderexiſtenz. Da von einer Aufſicht über die Reinerhaltung ihres Textes nicht die Rede ſein konnte, iſt eine ſtarke Verwilderung bei dieſem faſt a priori zu erwarten, vollends wenn dogmatiſche Wünſche auf Umdeutungen, Interpolationen und Streichungen hindrängten, und ſo können ganz wohl die Anführungen des Epiphanius aus dem Evangelium der Ebioniten, die einen anderen Eindruck als die ſonſt bezeugten Fragmente des Hebräerevangeliums machen, da Epiphanius ſie doch ausdrücklich dem Hebräerevangelium gut ſchreibt, einer jüngeren Recenſion jenes Nazaräerevangeliums entſtammen.

Mit dem allen iſt aber die Frage nach dem Verhältnis der *Urform* des Hebräerevangeliums zu der Urform unſeres griechiſchen Matthäus — wir werden ja leider beide Urformen für unwiederbringlich verloren achten müſſen — nicht entſchieden. Das Hebräerevangelium könnte auf weite Strecken hin genau dem Griechen der Großkirche entſprochen haben; es liegt in der Natur der Sache, daß unſere Berichterſtatter uns nur auf die Discrepanzen aufmerkſam machen. Hieronymus müßte ja blödſinnig, nicht bloß unzuverläſſig geweſen ſein, wenn er ein von ihm den Griechen und Lateinern zugänglich gemachtes Evangelium als den hebräiſchen Matthäus ausgab, falls die Verwandtſchaft nicht in die Augen ſprang, oder das Hebräerevangelium gar eine in einem gnoſtiſchen Hexenkeſſel vorgenommene Verſchmelzung von Beſtandteilen aller 4 kanoniſchen Evangelien mit einigem apokryphiſchen Gewürz geweſen wäre. Das Wahrſcheinliche iſt, daß die „Nazaräer“, die ſich den Luxus eines vierfaltigen Evangeliums nicht leiſten konnten, unter den in der Kirche umlaufenden für ſich als das ihren Neigungen am meiſten entſprechende Mt wählten, freilich nicht ohne ihn mit der Unbefangenheit jener Zeiten nach dem eigenen Geſchmack zu korrigieren und — ſo z. B. in dem in Euſebs Theophanie citierten Stück von dem Knecht, der mit Huren und Flötenſpielerinnen das Gut ſeines Herrn verpraßt hat, vgl. Lc 15, 13. 30 — durch Anleihen aus anderen Quellen zu bereichern; und gewiß würden wir in einem vollſtändig erhaltenen Exemplar des Hebräerevangeliums, wie Origenes eins beſaß und wie es in die Bibliothek von Cäſarea übergegangen iſt, eine gar nicht hoch genug zu ſchätzende Hilfe für die Textkritik und die Exegeſe des Matthäusevangeliums beſitzen. Wir dürfen wohl ruhig behaupten, daß auch das hebräiſch geſchriebene Evangelium, das Pantänus bei den Indern fand, ein ſolches Exemplar vom Hebräerevangelium geweſen iſt. Die Idee, daß ſich in jenem abgelegenen Winkel vielmehr der Urmatthäus bis um 170 erhalten hätte, hat dem gegenüber einen novelliſtiſchen Anſtrich. Aber wozu leider die Exiſtenz des Hebräerevangeliums in den uns erhaltenen Fragmenten nicht ausreicht, das iſt der Beweis ſeiner Unabhängigkeit von dem griechiſchen Mt der Kirche. Man mag es weniger wahrſcheinlich finden, daß die Nazaräer des 2. Jahrhunderts bereits ſich ihr einziges Evangelium von der griechiſchen Kirche erborgt haben ſollten, wenngleich für das 4. Jahrhundert durch Epiphanius haer. 30, 3, nämlich in Bezug auf Jo und AG ähnliches bezeugt iſt, um von dem Evangeliarium hierosolymitanum, dem Überreſt einer Überſetzung von mehr als allen 4 Evangelien in den paläſtiniſchen Dialekt, hier zu ſchweigen. Aber unmöglich wäre es nicht, daß das Hebräerevangelium unter Benützung ſowohl eines griechiſchen Evangeliums wie allerlei damals noch aramäiſch umlaufender Tradition von einem zweiſprachigen Paläſtinenſer verfertigt wäre und daß ſpäter noch mancherlei fremdartige Stoffe darin Aufnahme gefunden haben. Zu einem ſicheren Zeugen für den hebräiſchen Urmatthäus iſt das Hebräerevangelium, das allem Anſchein nach ſich ſelber nie die Herkunft von Matthäus zugeſchrieben hat, ungeeignet, und die angeblich rieſig reiche Tradition ſchrumpft zuſammen auf das eine Wort des Papias.

2. *Die Evangelienkritik gegenüber der Tradition.* Seit der Reformationszeit iſt der Glaube an den hebräiſchen Matthäus ſtark erſchüttert worden; die pro-

teſtantiſche Orthodoxie konnte, wenn ſie beim alten Teſtament gegenüber Rom und der Vulgata ſo leidenſchaftlich das alleinige Recht des inſpirierten Grundtextes vertrat, nicht gut bei dem erſten Evangelium im NT ſich mit einer Überſetzung zufrieden geben. Die Urſprünglichkeit des griechiſchen Matthäus wurde die zumal bei den Reformierten herrſchende Annahme: si hebraice Evangelium Matthaeus scripsisset, pro eo conservando et Dei providentia et ecclesiae industria perenniter vigilasset indubie! Es war eine begreifliche Reaktion gegen ſolche dogmatiſchen Vorurteile, wenn die unbefangene Kritik in ihren Anfängen im 17. und 18. Jahrhundert, z. B. Rich. Simon, J. D. Michaelis wieder entſchieden den Überſetzungscharakter unſers Mt betonten, ſogar die aramäiſche Grundſchrift zu rekonſtruieren hofften. Allmählich hat ſich das Vertrauen zu dieſem Standpunkt doch wieder verloren. Zwei über jeden Zweifel erhabene Thatſachen machen ihn unmöglich. 1. Mt kann ſo wie es jetzt vor uns liegt, nicht von einem Apoſtel wie Matthäus, einem Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jeſu herrühren; Legenden, Mißverſtändniſſe, fremdartige Reflexionen ſind dazu zu reichlich in ihm vertreten. 2. Eben dieſes Mt iſt auf weite Strecken hin von dem griechiſchen Mc abhängig und zwar nicht etwa bloß in der Auswahl und Reihenfolge ſeiner Kapitel, ſondern bis in die Einzelheiten des ſprachlichen Ausdrucks, mindeſtens ebenſo auffallend iſt die formelle Übereinſtimmung zwiſchen Mt und Lc in einer Reihe von Abſchnitten, namentlich Redeſtücken, die bei Mc fehlen. Dieſe Übereinſtimmung mit Lc aus Abhängigkeit ſei es des Mt von Lc (ſo z. B. Volkmar), ſei es des Lc von Mt zu erklären, hat größere Schwierigkeiten, als eine von beiden Evangeliſten benutzte Quelle anzunehmen, aber ſchon ſie muß in griechiſchem Wortlaut den griechiſch ſchreibenden Verfaſſern des 1. und des 3. Evangeliums vorgelegen haben.

Das Gewicht jener beiden Thatſachen ſucht die konſervativſte Richtung der NTlichen Wiſſenſchaft (vgl. z. B. Güder in der 2. Aufl. dieſer Encykl. und Zahn, Einleitung in d. NT) dadurch abzuſchwächen, daß ſie den Augen- und Ohrenzeugen von dem Schriftſteller Matthäus möglichſt weit abrückt und andererſeits für den Überſetzer des hebräiſchen Mt Bekanntſchaft mit dem griechiſchen Mc und nicht unerhebliche Beeinfluſſung in der Wahl des Ausdrucks durch Mc zugeſteht. Die pure Übereinſtimmung zwiſchen dem kanoniſchen Matthäusevangelium und ſeinem hebräiſchen Original wagt heute kein ernſt zu nehmender Fachmann mehr zu behaupten, man iſt zufrieden, „ein Verhältnis äußerſt naher Verwandtſchaft zum authentiſchen Matthäus“ zu ſtatuieren. Leider iſt die äußerſt nahe Verwandtſchaft um nichts ſicherer als die einfache Identität. Gewiß ſind viele thörichte Argumente gegen die Apoſtolicität des Mt vorgebracht worden, am ungeeignetſten waren die aus den Abweichungen von Jo entnommenen, und auch ein Apoſtel war weder verpflichtet, alles zu behalten, was er mit Jeſus zuſammen erlebt hatte, noch alles, was er behalten hatte, aufzuzeichnen, noch die chronologiſche Reihenfolge ängſtlich zu beobachten: mit gutem Grunde hat Mt eine Art von Sachordnung an die Stelle der Zeitordnung gerückt, freilich trotzdem den Schein der letzteren bewahrt. Und auf dem Mt eigentümliche Abſchnitte wie die offenbar ad hoc angefertigte Genealogie 1, 1—17, die jungfräuliche Geburt 1, 18—25, die Magierhuldigung mit Zubehör c. 2 (die Verſuchungsgeſchichte 4, 1—11), ſoll hier nicht gewieſen werden, da ein Zweifel an ihrer apoſtoliſchen Herkunft den Verdacht naturaliſtiſcher Vorausſetzungen erwecken würde, auch nicht auf die von Matthäus übereinſtimmend mit Marcus berichteten Dubletten von Wundergeſchichten, z. B. 14, 13 ff. neben 15, 32 ff. oder 8, 18 ff. neben 14, 22 ff., die nicht eben nach ungetrübter Überlieferung klingen. Die matthäiſchen Zuſätze aber zu dem ſynoptiſchen Skelett der Leidensgeſchichte tragen ſamt und ſonders das Gepräge des Erdachten, Mt 26, 15 die Verhandlung zwiſchen Hohenprieſtern und Judas über die genaue Kaufſumme, 26, 25 die freche Frage des Verräters beim letzten Mahl, die Jeſus beantwortet, ohne daß einer der anderen Tiſchgenoſſen Notiz davon nimmt, 26, 50 die Aufforderung Jeſu in Gethſemane an den hervortretenden Schurken, durch die er deſſen Kuß als Erkennungszeichen überflüſſig macht und 27, 3—10 die dramatiſche Schilderung von dem Ende des Judas auf dem Töpferacker. Zu der langen und obendrein theologiſierenden Mahnrede Mt 26, 52—54 hat die Polizei in jener Nacht Jeſu unmöglich Zeit laſſen dürfen, das Intereſſe der Gemahlin des Pilatus für den gefangenen Galiläer 27, 19 und der Eifer des Römers, ſeine Hände von dieſer Blutſchuld rein zu erhalten 27, 24 f., verraten zu deutlich ihren Urſprung aus der Tendenz, das Urteil der Heidenwelt über Chriſtus dem ſeiner Volksgenoſſen draſtiſch gegenüberzurücken; mehr als verdächtig ſind die Sprengung der Gräber infolge von Jeſu Tod 27, 52 f. und die Epiſoden von der Beſtellung einer Wache an ſeinem Grabe und von der Beſtechung der Wächter durch das Synedrium, als man die Auferſtehung des Gekreuzigten verheimlichen wollte 27, 62ff. 28, 11ff. Eine ſo falſche Deutung zu dem Wort vom Jonazeichen, wie Mt 12, 40 ſie giebt, iſt dem Jünger kaum zuzutrauen, und daß ein ſolcher die verſchiedenen „Kleinen“, von denen Mt 18, 1—14 gehandelt wird, nicht hätte auseinanderhalten können, iſt auch ſchwer glaublich. Klare Vorſtellungen über den Inhalt von Jeſu Selbſtbewußtſein, vor allem, ob er Anſpruch auf die Davidsſohnſchaft erhoben, in welchem Sinne er ſich den Sohn Gottes und weshalb mit Vorliebe „Menſchenſohn“ genannt hat, finden wir bei Mt am wenigſten, hat man die in Jeſu Umgebung nicht empfangen?

Aber abſolut zerſtörend ſteht der Tradition das Verhältnis zwiſchen Mt und Mc im Wege. Solange man mit der alten Tübinger Schule die Kombinationshypotheſe gut hieß, wonach Mc eine Kompilation aus Mt und Lc mit ein paar den Schein eigener Arbeit erweckenden Verzierungen darſtellt, hätten ſogar beide Quellen des Mc von Apoſteln herrühren können. Heute, wo jene Hypotheſe ſo gut wie allgemein aufgegeben iſt, bleibt nichts übrig als der Verzicht auf die apoſtoliſche Abfaſſung unſeres Mt. Denn die wenigen kritiſchen Theologen, die noch jüngſt wie Holſten und Hilgenfeld die Priorität unſeres Mt vor unſerem Mc verteidigten, thaten es unter Preisgebung der kirchlichen Tradition ſowohl über Mt wie über Mc, und Zahn, der am ingeniöſeſten die Sache der Tradition vertritt, kann es hier nur mit Hilfe der Hypotheſen, daß zuerſt der griechiſch ſchreibende Petrusſchüler Marcus ſich teilweiſe ſklaviſch an den hebräiſchen Mt gehalten, und dann deſſen Überſetzer wieder ſeine beſten Einfälle von dem griechiſchen Mc bezogen hat! In Wahrheit ergiebt die Vergleichung zwiſchen Mt und Mc, wo ſie einander parallel laufen, wie zwiſchen Lc und Mc, daß Mc der ältere iſt, an dem die anderen aus meiſt noch erkennbaren Motiven beſſern, bald vereinfachen, bald erklären, bald ſteigern, bald glätten: ſollte z. B. zufällig in Mt 14, 13. 14. 15. 16 Matthäus *εἰς ἔϱημον τόπον κατ᾽ ἰδίαν, καὶ ἐξελϑὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσϑη ἐπὶ, ἀπόλυσον . . . ἵνα ἀπελϑόντες . . . ἀγοϱάσωσιν ἑαυτοῖς, ὁ δὲ . . . εἶπεν αὐτοῖς . . . δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν* wörtlich wie bei Mc 6, 33—37 lauten, obwohl ein Blick auf Lc 9, 10ff. darthut, wie nahe da allerhand Variationen des Ausdrucks liegen? In anderer Weiſe wird die Abhängigkeit des Mt von Mc frappant bemerkbar in c. 13, wo Mt erſt dem Mc-Faden folgend die Gleichniſſe vom Säemann, vom Ackerfeld, vom Senfkorn (hier durch den Sauerteig ergänzend) mit Deutung und Reflexion, ſoweit es Mc beliebt, aufführt und erſt, nachdem er auch den Abſchluß dieſes Kapitels aus Mc 4, 33f. in v. 34f. übernommen hat, zur nicht geringen Überraſchung des Leſers das gleiche Thema weiter fortſpinnt, um v. 51f. nochmals eine Art von Schluß heranzuſetzen. Verrät ſich demnach Mt als das Werk eines den erzählten Ereigniſſen relativ fernſtehenden und von dem griechiſchen Mc in Inhalt und Form ſtark abhängigen Verfaſſers, ſo kann der hebräiſch ſchreibende Apoſtel Matthäus, ſcheint es, als Verfaſſer nie mehr in Betracht kommen.

Aber vielleicht liegt der Papias-Tradition doch ein echter Kern zu Grunde. Es geht keineswegs der ganze Mt in Parallelſtücken zu Mc auf, ſondern außer den vereinzelten kleineren Zuſätzen, die wie die oben aus Mt 26—28 vorgeführten, aus einem Sonderintereſſe dieſes Erzählers entſprungen ſein mögen, enthält Mt große und wichtige Partien, die er keinenfalls dem Mc verdankt. Von ſeiner Vorgeſchichte c. 1. 2 iſt das ohne weiteres klar, es gilt auch von einigen Stücken in c. 3. 4, insbeſondere aber ermangeln die großen Redegruppen bei Mt, die Bergpredigt c. 5—7, die Ausſendungsrede c. 10 und weite Strecken der Wehe- und Abſchiedsreden c. 23. 24f. der Parallelen bei Mc. Dazu kommen eine Anzahl von Gleichnisreden, nicht bloß die ſchon berührten in c. 13, ſondern c. 18 vom verlorenen Schaf und vom Schalksknecht, vom Lohn der Weingärtner c. 20, von den ungleichen Söhnen 21, 28—32 und vom hochzeitlichen Mahl 22, 1—14, von den 10 Jungfrauen und den Talenten 25, 1—30, ſowie die großartige Schilderung des jüngſten Gerichts mit ſeiner Scheidung zwiſchen Schafen und Böcken. Geſchichten, wie die vom gläubigen Hauptmann zu Kapernaum 8, 5—13 und von dem wunderbaren Fiſchfang 17, 24—27 fehlen auch nicht ganz in dieſer Gruppe, ebendahin gehört die ausgeführte Beſchreibung von Jeſu Verſuchung 4, 1—11, wo ſich Mc mit ein paar Worten begnügt. Auch in dieſen Partien ſteht Mt, von der Vorgeſchichte abgeſehen, nicht häufig ganz allein, er hat da meiſt den Lukas als Begleiter; ſtellenweiſe wie zwiſchen Mt 6, 22f. und Lc 11, 34f. oder zwiſchen Mt 11, 21f. und Lc 10, 13f. iſt die formelle Übereinſtimmung der beiden größer als irgendwo zwiſchen Mt und Mc, ſo daß man mit dem Zufall gleichmäßiger Überſetzung aramäiſcher Sprüche durch 2 verſchiedene Hände nicht operieren kann. Da nun aber dieſe Intimität des Mt mit Lc ſich auf beſtimmte Abſchnitte beſchränkt und anderswo, z. B. in der Vorgeſchichte und in den das Leiden, Sterben und Auferſtehen Jeſu behandelnden Kapiteln weder Mt von Lc noch Lc von Mt Notiz nimmt, darf man nicht verſuchen, durch eine Kombinationshypotheſe neuen Stils das Problem zu löſen: es bleibt nur die eine Erklärung, daß ſowohl Lc wie Mt unabhängig von einander — wenigſtens im allgemeinen; die Frage, ob nicht an ein paar Stellen bei Lc doch auch noch Kenntnis unſeres Mt-Evangeliums daneben durchſcheint (Simons'ſche Hypotheſe), braucht hier nicht erörtert zu werden — eine zweite Evangelienquelle außer Mc benutzt haben. Für dieſe Zweiquellentheorie war es ein Mißgeſchick, daß ſie von Haus aus ſich an eine verkehrte Auslegung des Papias anſchloß und ſich mit Vorliebe auf die vermeintliche Tradition berief, wonach der Apoſtel Matthäus ja nur Reden, *λόγια* niedergeſchrieben hätte; in Wahrheit iſt es eines der ſicherſten Ergebniſſe der um alle Traditionen unbekümmerten, lediglich inneren ſynoptiſchen Kritik, daß wir zum Verſtändnis der komplizierten Lage noch mindeſtens eine verlorene Evangelienſchrift brauchen. Und zwar hat ſie vornehmlich Reden und einzelne Sprüche Jeſu dargeboten. Man wendet zwar ein, der Vorſtellung von einer apoſtoliſchen Spruchſammlung fehle die innere Wahrſcheinlichkeit, denn Jeſu einzelne Worte wie ſeine längeren Reden ſeien unverſtändlich ohne Kenntnis der beſtimmten thatſächlichen Anläſſe, an die ſie ſich anknüpfen, es ſeien „Bilder, welche nie ohne Rahmen exiſtiert haben können, in der Litteratur ſo wenig als in der Wirklichkeit“. Das iſt eine merkwürdige Verwechſelung unſerer Wünſche mit den Thatſachen. Daß es Sammlungen von einfach nebeneinandergerückten Ausſprüchen Jeſu gegeben hat, belegen z. B. die 1897 von Grenfell und Hunt herausgegebenen *λογια Ἰησου* (Oxyrhynchos-Funde); wenn Paulus 1 Theſſ 4, 15 der Gemeinde etwas *ἐν λόγῳ κυρίου* ſagt und 1 Kor 11, 23 ſich beruft auf das, was er *ἀπὸ τοῦ κυρίου* empfangen hat, ſo giebt er entweder ein Wort ohne jeden Rahmen oder eins mit einer Einrahmung, die aber nicht im mindeſten den Eindruck macht, aus einem zuſammenhängenden Geſchichtswerk zu ſtammen; da auch in den kanoniſchen Evangelien zahlloſe Jeſusworte ohne Rahmen — ſo Lc 17, 1 f. 3 f. — oder bei Lc in einem anderen Rahmen als bei Mt oder Mc — ſo das Wort vom Salz Mc 9, 50, Lc 14, 34 f., Mt 5, 13 und der Weheruf über Jeruſalem Mt 23, 37—39, Lc 13, 34 f. oder in einem offenkundig erſt von dem Evangeliſten nicht gerade kunſtvoll erfundenen Rahmen — ſo Lc 18, 1. 18, 9, Mt 17, 22 f. — auftauchen, und da thatſächlich einzelne Worte Jeſu jetzt kaum verſtändlich ſind, weil wir die Beziehung, in der ſie geſprochen worden, nicht kennen, ſo werden wir uns an das Verdikt einer voreingenommenen Kritik, ohne Mitteilung der thatſächlichen Anläſſe hätten die Reden Jeſu vernünftigerweiſe nicht fortgepflanzt werden können, nicht kehren und uns freuen, daß, wo die Rahmen verloren gegangen waren, man wenigſtens die Bilder uns erhalten hat. Übrigens wird gewiß auch die in Rede ſtehende Sammlung ſchon einleitende Formeln bei manchen Worten und Reden geboten haben: wo Mt und Lc in dieſen ebenſo wie in den Sprüchen ſelber übereinſtimmen, darf das als ſicher gelten, und ſo mag derſelbe Urſprung anzunehmen ſein für die von Mt und Lc faſt mit gleichen Worten, während Mc als Quelle verſagt, erzählte Geſchichte vom Hauptmann zu Kapernaum, die in dem großen Wort Jeſu über den Glauben in der Heidenwelt, ihre Spitze viel mehr als in der von ihm vollbrachten Heilung hat, mindeſtens ebenſo wahrſcheinlich iſt es von der dramatiſierten Verſuchungsgeſchichte Mt 4, 1—11. Lc 4, 1—13; da ein lebhaftes Intereſſe für den Täufer Johannes wiederholt in der Sammlung hervortritt, iſt es nicht zu kühn, den Fundort für den Überſchuß in Lc 3 und Mt 3 über Mc 1, 7 f. hinſichtlich des Referats über die Predigt des Johannes auch ſchon an der gleichen Stelle zu ſuchen.

Gewiß kann jene Schrift noch manches enthalten haben, was wir jetzt ihr nicht mehr zuzuweiſen vermögen; niemand kann wiſſen, ob nicht bereits Marcus Gebrauch von ihr gemacht hat, direkt oder indirekt, aber daß ihre Spuren ſich durchaus auf das Mittelſtück unſerer Evangelien beſchränken und in der Vorgeſchichte wie in der Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte ganz ausſetzen, macht es doch höchſt unwahrſcheinlich, daß auch ſie ein vollſtändiges Evangelium geweſen iſt, ſie hat allem Anſchein nach den beſchränkteren Zweck verfolgt, eine Einführung in die Lehre Jeſu zu geben. Als apoſtoliſch hat ſie in den uns noch erreichbaren Partien ſich nicht hingeſtellt, und auf den beinahe unbekannten Apoſtel Matthäus als ihren Verfaſſer würden wir, da die einzige Stelle, an der dieſer hervortritt, Mt 9, 9, von der Differenz des Namens abgeſehen, gerade die Abhängigkeit von Mc nicht verleugnet, am letzten raten. Allein was halbwegs ſicher aus jener Quelle abgeleitet wird, trägt den Stempel ebenſo zuverläſſiger wie liebevoller Berichterſtattung und da ſich Papias die Rede von dem hebräiſch — in der Weiſe wie Marcus griechiſch — ſchreibenden Apoſtel Matthäus, eben weil Matthäus ſonſt ſo raſch in Vergeſſenheit geraten iſt, nicht aus den

Fingern geſogen haben kann, dürfen wir für die Hypotheſe, daß die zweite Hauptquelle unſeres Mt-Evangeliums eine urſprünglich aramäiſch abgefaßte Sammlung von Herrenworten geweſen iſt, eine hohe Wahrſcheinlichkeit beanſpruchen. Daß der Name des Verfaſſers jener Sammlung ohne Widerrede auf das erſte Vollevangelium, das ſein wichtigſtes Teil aus ihr bezog, übergegangen iſt, darf uns nicht Wunder nehmen; deſſen unbekannter Verfaſſer, der nicht eigenen Ruhm ſondern kräftiges Vertrauen ſuchte, wird mit der Übertragung einverſtanden geweſen ſein; auch das Mc-Evangelium iſt dem Schickſal, als Petrus-Evangelium verbreitet zu werden, dem eine andere, weniger dazu qualifizierte Evangelienſchrift verfallen iſt, gewiß nur deshalb entgangen, weil man ſeinen Redaktor dem Namen nach kannte und ſchon mit deſſen Autorität ſich zufrieden gab. Dagegen iſt der Redaktor von Mt, ſo gute Quellen er auch und ſo geſchickt er ſie benützte, weder ein Apoſtel noch ein Apoſtelſchüler geweſen. Kurz geſagt: Mt iſt die auf Mc und andere Hilfsquellen geſtützte Umarbeitung bezw. Erweiterung einer echten, aber inzwiſchen aus dem Aramäiſchen ins Griechiſche überſetzten Sammlung von Matthäus-Erinnerungen zu einem vollſtändigen „Evangelium“; auch das Hebräerevangelium wird eine ſolche Erweiterung derſelben Urform ſein, aber auf anderem Boden, mit anderen Hilfsmitteln, in anderer Sprache und vor allem mit anderem Geſchmack ausgeführt.

3. Das litterargeſchichtliche Urteil über Mt. a) Inhalt und Gliederung. Wenn wir eine Art von Dispoſition, einen ſchriftſtelleriſchen Plan in Mt erkennen, ſo behaupten wir damit noch keineswegs, daß der Verfaſſer ſich vorgenommen hätte, in 6 oder 5 oder 3 ſcharf gegen einander abgegrenzten Abſchnitten ſeinen Stoff unterzubringen: er hat nur durch ſein deutliches Streben nach einer Zuſammenſtellung von Gleichartigem in großen Gruppen auf die Alleinherrſchaft der Chronologie verzichtet und uns genötigt, die Geſichtspunkte, nach denen er Zeit- und Sachordnung kombiniert, nachzuempfinden. Die Zeitordnung allein regiert in der Vorgeſchichte c. 1. 2, wo Jeſu Stammtafel, wunderbare Geburt, wunderbare Errettung vor Herodes und Überſiedelung von Bethlehem nach Nazareth beſchrieben werden, in der Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte cc. 26—28, aber auch in dem Hauptkörper c. 3—25, inſofern c. 3—4, 16 die Vorbereitung für Jeſu öffentliches Auftreten in Galiläa und Umgegend, 4, 17—18, 35 die Entwickelung dieſer galiläiſchen Wirkſamkeit, 19—25 dann die Tage der Feſtreiſe nach Jeruſalem und die jeruſalemiſchen Erlebniſſe bis hin zur Kataſtrophe erzählen — ſo wie die Perioden ja in der That aufeinander gefolgt ſind. Und gerade die Klammern, die in Mt die einzelnen Stücke zuſammenhalten, dieſe zahlloſen *τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς* u. dgl. erwecken den Eindruck, als liege dem Referenten beſonders viel an der Verläßlichkeit ſeiner Zeitangaben. Aber das iſt im Grunde die Anwendung einer ſchriftſtelleriſchen Schablone, von der Sorge um das Datum und den erſten Adreſſaten eines Jeſuswortes iſt Mt frei. Nach einer einleitenden Schilderung von Jeſu Wirken 4, 17—25 ſtellt er zur Veranſchaulichung ſeiner Lehrweiſe die große Bergrede 5, 1—7, 27 (29) zuſammen, um dann in 10 Beiſpielen ihn als den Helfer in jeder Art von Not 8, 1—9, 34 vorzuführen. Ähnlich heben ſich gegen das Ende die cc. 21—23 (Einzug in Jeruſalem, Tempelreinigung, Debatten mit Phariſäern und Sadducäern, unter fortwährendem Hinweis von Jeſu Seite auf den tragiſchen Ausgang und ſich zu der rückſichtsloſen Strafrede c. 23 ſteigernd) ab von cc. 24 f. den Abſchiedsreden an ſeine Jünger. Schwerer iſt es die Grenzpunkte zwiſchen 9, 35 und 20, 34 zu bezeichnen. Dreierlei will Mt hier illuſtrieren, aber ſchon aus äſthetiſchem Taktgefühl hütet er ſich eine ſtrenge Sonderung vorzunehmen: wir ſehen 1. wie Jeſus die Apoſtel zu Gehilfen an ſeinem Evangeliſationswerk ſich erzieht, 9, 35—38 betont die Unentbehrlichkeit der Helfer, 10, 5—42 entwirft das Programm für die Arbeit der Jünger; aber wie 13, 36—52 und 16, 13—28 iſt Jeſus auch noch c. 18 und 20, 17—28 ganz damit beſchäftigt, ſeinen Getreuen die Wege zu weiſen; 2. findet ſich der Heiland immer mehr ab mit der Unempfänglichkeit der Maſſen (ſchon c. 11), für die er eine beſondere Lehrart, das Reden in Parabeln, c. 13 anwendet, und vor denen er bereits c. 15, 21 ff. gläubige Heiden bevorzugt. Endlich 3. kämpft er gegen phariſäiſchen Dünkel und Vorurteil ſein Verſtändnis von heilig, rein und fromm durch (Streit über Sabbatheiligung 12, 1—14, Beelzebubfrage 12, 22 ff., Streit über äußere und innere Reinigkeit 15, 1 bis 20). Dies alles iſt umrahmt von Thaten des Erbarmens und der Wundermacht ganz ähnlich den in c. 8 f. berichteten; nahe der Mitte liegt die Scene, wo auf dem heiligen Berge 17, 1—9 in der Verklärung der Vater ſelber zu ſeinem Sohne in Anweſenheit von 3 Jüngern ſich bekennt. Wir dürfen vielleicht ſagen: von 9, 35 bis 18, 35 — oder 20, 34, weil die beiden der Reiſe von Galiläa nach Jeruſalem gewidmeten

Kapitel keine weſentlich veränderte Situation erkennen laſſen — reicht der 2. Hauptteil von dem Mittelſtück des Mt, die Verdüſterung der lichten Ausſichten der erſten Periode, die Vorbereitung des Zuſammenbruches, der Rückzug Jeſu von dem indolenten Volk und den fanatiſchen Phariſäern auf das Häuflein ſeiner Getreuen.

b) Zweck des Mt. Unſer Evangelium ſcheint ein Doppelangeſicht zu tragen. Die einen ſehen in ihm den Typus eines faſt verſtockten, jedenfalls engherzigen Judenchriſtentums; daher das Intereſſe des Verfaſſers an Jeſu Davididenſchaft, Worte wie 5, 17—20 über die ewige Giltigkeit des Geſetzes oder 10, 6 das Verbot an die Jünger, anderen als den verlorenen Schafen vom Hauſe Iſrael das Evangelium zu verkündigen. Die reichliche Rückſichtnahme auf das AT, die Freude an erfüllten Weisſagungen, die den Verfaſſer 21, 2—7 ſogar veranlaßt, das eine Laſttier der älteren Überlieferung in eine Eſelin und ein Füllen zu verwandeln, ſchien zu jenem Bilde zu ſtimmen. Die anderen behaupten dagegen für Mt eine antijüdiſche und antijudaiſtiſche Tendenz, Worte wie 8, 10—12. 12, 41 f. 15, 28 zeichnen wahrlich keinen jüdiſchen Meſſias, 11, 25—30 atmen vollends überjüdiſche Luft aus, und in c. 27, vor allem v. 22 f. 25 wird ſichtlich die Schuld an Jeſu Hinrichtung möglichſt von dem Heiden Pilatus ab und dafür auf die Schultern des Judenvolks gewälzt. So formuliert denn Zahn die Intention des Mt wegen ſeines ſcharf hervortretenden apologetiſchen und polemiſchen Charakters dahin, daß Matthäus „ſein Buch vor allem von noch nicht gläubigen Juden geleſen zu ſehen wünſchte“. Es wäre eine wunderbare Fügung, wenn das Lieblingsevangelium der Chriſtenheit, das wichtigſte Buch, das in der Kirche überhaupt geſchrieben worden iſt, eins ſein ſollte, das von Haus aus eigentlich für Ungläubige beſtimmt war. Nein, für ſeine Glaubensgenoſſen hat der Unbekannte, wie einſt ſein Vorgänger, der Apoſtel Matthäus, geſchrieben: den Chriſten hat er Worte und Werke des Heilands ſo darſtellen wollen, daß zugleich der Beweis erbracht wurde, wie durch dieſen alle Weisſagungen und Ahnungen der ATlichen Gottesoffenbarung ihre Erfüllung fanden, ſo daß auch gezeigt wurde, wie Jeſus vorausſchauend bereits für alle Bedürfniſſe ſeiner auf eine Weile von ihm, dem Auferſtandenen, getrennten Gemeinde Vorſorge getroffen hatte. So iſt es freilich nicht eine einfache Erzählung, die Mt bietet, nicht ein Buch, aus der Freude am Erzählen erwachſen, ſondern eine Werbeſchrift, aber nicht die polemiſche Auseinanderſetzung mit dem ungläubigen Iſrael oder mit einem jüdiſchen Einflüſterungen wieder zugänglich gewordenen Judenchriſtentum iſt ihr Zweck, ſondern die poſitive Rechtfertigung des Evangeliums als eines wahrhaft göttlichen mit den jener Zeit vor anderem imponierenden Beweismitteln, ſoweit ſich ſolche mit der Erzählung verbinden ließen, und die ſtarke Apologetik des Verfaſſers richtet ſich weniger gegen fremde Vorwürfe als gegen eigne Bedenken, am wenigſten aber gegen häretiſche Parteien. Sogleich die Genealogie, die in dreimal 14 Gliedern von Abraham über David und Jechonia zu Jeſus herabführt, will beweiſen, daß bei ſeiner Geburt die Zeit erfüllet war und eine neue Periode anbrechen mußte, in der eigentlichen Vorgeſchichte werden wir, beinahe zu eifrig, immer wieder auf den Finger Gottes aufmerkſam gemacht, und in dem ſo oft (natürlich mit kleinen Variationen) wiederholten *ἵνα πληϱωϑῇ τὸ ῥηϑὲν ὑπὸ ϰυϱίου διὰ τοῦ πϱοφήτου* 1, 22. 2, 4 f. 15. 17. 23, verrät ſich bloß in anderer Form als es 1, 17 in dem „und ebenſo ſind es von der Wegführung nach Babylon bis zu Chriſtus 14 Geſchlechter“ geſchehen war, deutlich die Individualität unſers Evangeliſten. Dieſe Schriftfreudigkeit iſt aber kein „jüdiſcher“ Zug, ſie iſt echt pauliniſch, wie denn auch die Anklage auf Antipaulinismus (der böſe Mann 13, 28 ſollte Paulus ſein!) die verkehrteſte war, die man dem Mt nur hat machen können. Ein Evangelium, das mit dem Auftrag Jeſu an die Jünger: „lehret alle Völker“ 28, 19 ſchließt, iſt entſchieden univerſaliſtiſch, und daß der Evangeliſt außer Chriſtus kein Heil kennt, zeigt er z. B. durch 25, 1—13 zur Genüge. Einige heidenfeindlich klingende Ausſprüche ſind Überreſte aus älterer Tradition, der Legalismus des Mt iſt ſelbſt auf ſeinem Höhepunkt 5, 17—20 kein phariſäiſch-jüdiſcher, ſondern der der nachpauliniſchen Kirche, der auch am Schluß 28, 20 noch als den Hauptpunkt im *μαϑητεύειν* hervorhebt: Lehret ſie halten alles, was ich Euch geboten habe..

c) Abfaſſungszeit und Integrität des Mt. Da wir über die Perſönlichkeit des Verfaſſers weiter nichts ſagen können, als daß er ein Judenchriſt, offenbar des Hebräiſchen wie des Griechiſchen kundig (denn er las das AT nicht bloß im griechiſchen ſondern auch im hebräiſchen Text) und nach ſeiner Haltung und ſeinen Intereſſen zu ſchließen — da muß der Unterſchied von Lc beachtet werden — ein Paläſtinenſer mit der Bildung eines Schriftgelehrten geweſen iſt, der in ſeinem Vaterlande neben verſchiedenen ſchriftlichen Quellenwerken auch noch aus mündlicher Tradition manche Information ſich zu verſchaffen im ſtande war, bleibt die Aufgabe, die Zeit der Abfaſſung des Evangeliums möglichſt ſicher zu beſtimmen.

Wäre Matthäus der Verfaſſer, ſo wäre dieſe Frage ohne weiteres auf: „vor 70“ entſchieden, an dieſem Datum, oder wenigſtens an einem: „ganz bald nach 70“ halten auch Kritiker feſt, die jene Tradition ablehnen. Worte wie 10,23; 16, 28 können allerdings nur aus der älteſten Periode der Chriſtenheit ſtammen; 10, 18: „Vor Prokuratoren und Kaiſer werdet Ihr meinetwegen geführt werden“, iſt kein Gegenbeweis, da es ſeit dem Jahre 60 nicht einmal bloße Weisſagung zu ſein brauchte; in c. 24 deuten einzelne Züge auf die bereits erlebte Zerſtörung von Jeruſalem hin, freilich nicht entfernt ſo aufdringlich wie in Lc, und v. 29 wird der jüngſte Tag als „ſogleich“ auf jene Drangſal folgend angekündigt! Einen ſo zweifellos wie 22, 7 in eine echte Parabel interpolierten Zug werden wir als ſicheren Beleg für die Abfaſſung nach 70 nehmen müſſen. Aber wie lange nach 70? Die Regierungszeit Trajans (98—117) iſt der ſpäteſte Zeitraum, der noch zur Verfügung ſteht, denn alsbald danach treten die Zeugen für unſer Evangelium, wie Papias auf, und wenn Lc von Mt irgendwo abhängig ſein ſollte, müßten wir mit unſerem Anſatz jenſeits von 100 bleiben. Auf eine genaue Zahl wird man beſſer verzichten, aber innerhalb der gegebenen Grenzen ſich nahe dem Endpunkte halten müſſen. Die trinitariſche Taufformel 28, 19 klingt nicht eben antik, überwiegend hat man von cc. 24. 25 den Eindruck, daß der Verf. die Paruſie nicht als nahe bevorſtehend erwartet, vor allem aber: die Verkirchlichung der neuen Religion iſt bei ihm ſoweit vorgeſchritten, wie wir es um 75 ſchlechterdings nicht begreifen können. Chriſtus hat uns ein neues Geſetz gebracht, und die Einzelbeſtimmungen dieſes Geſetzes klarzulegen und einzuprägen, iſt eine Hauptaufgabe des Mt. Der Kampf, den Paulus wider das „Geſetz“ als Heilsprinzip hatte führen müſſen, iſt ſeinen Augen völlig entſchwunden; an das Mißverſtändnis, als ob er im Sinne der Judaiſten dem Geſetz das Wort rede, denkt unſer Evangeliſt nicht einmal, die Ceremonialvorſchriften im AT, die dem Paulus bei ſeiner Heidenmiſſion die Sache ſo erſchwert hatten, exiſtieren für die religiöſe Reflexion des Mt gar nicht mehr; er gehört ſonach einer durchaus anderen, ſpäteren Generation an als Paulus. Wie er ſchon geordnete kirchliche Verhältniſſe im Auge hat, beweiſt er 18, 15—17, und die Glorifizierung des Petrus als des Grundſteins der Kirche 16, 18. 19 neben 18, 18 zeigt, daß man, als jenes geſchrieben wurde, bereits mit Herſtellung eines Kirchenrechts beſchäftigt war.

Den in Mt friedlich vereinigten Merkmalen ſehr alter und ziemlich junger Zeit hat man mehrfach (Scholten, Harnack, Soltau) durch Unterſcheidung mehrerer Matthäuſſe bezw. eines Proto- und eines Deutero-Matthaeus Rechnung tragen wollen. Daß der Text des Mt-Evangeliums eigentlich unter den 4 Evangelien am einheitlichſten überliefert iſt, während die Varianten bei Mc maſſenhaft ſind und bei Jo, namentlich aber Lc ganz charakteriſtiſche Überlieferungstypen ſich unterſcheiden laſſen, darf man dagegen nicht einwenden, denn das iſt der Erfolg einer mit Bedacht ausgeführten Arbeit der Kirche. Auch der Text des Mt hat — ſagen wir um 130, daher die Klagen des Papias über die mangelhaften Überſetzungen! — mit der Verbreitung zugleich eine arge Verwilderung erfahren, wie ſie Lc nie ganz los geworden iſt, und dies Durcheinander der Texte würde ſich am leichteſten erklären, wenn eine ältere Vorlage und eine jüngere Überarbeitung (oder gar ihrer zwei) eine Weile um den Vorrang kämpften. Allein hier ſteht den Teilungshypotheſen entgegen, daß es nicht gelingen will, zwei verſchiedene Individualitäten, ſoweit nicht die ohnehin zu poſtulierenden Quellen mitgerechnet werden, in Mt zu unterſcheiden. Was wirklich unzweifelhaftes Eigengut unſeres erſten Evangeliſten iſt, hat alles dogmatiſch, ſchriftſtelleriſch, religiös das gleiche Gepräge. Die älteſte Textform von Mt, die eine völlig unbefangene Textkritik herausarbeiten kann, enthält aller Wahrſcheinlichkeit nach mancherlei Zuthaten und Änderungen von ſpäteren Händen als die des großen Unbekannten waren, dem wir das erſte Evangelium als Ganzes verdanken, aber wir dürfen nicht hoffen, ſie reinlich von dem Urſprünglichen auszuſcheiden: wir werden die δευτερώσεις, die etwa nachträglich in Mt eingedrungen ſind, nicht als Verſuche, dem Mt einen anderen Charakter aufzuprägen, beurteilen, ſondern als jüngere Schößlinge aus gleicher Wurzel; was an dem fertigen Mt geändert worden iſt, hat nicht ein Deutero-Matthaeus mit beſonderen Tendenzen, ſondern die Kirche des Mt in ſeinem Geiſte und in ſeinem Ton geändert.

d. Der Erfolg des Mt. Mit dem Geſagten iſt ſchon erklärt, warum Mt, auch ohne daß das Preſtige urapoſtoliſcher Abfaſſung ihm beim erſten Erſcheinen zu gute kam, ſo bald das Lieblings- und Hauptevangelium der Kirche geworden iſt, nur bei den Theologen, nie bei dem gemeinen Manne von Jo bedrängt. Jo fällt hier aus verſchiedenen Gründen beiſeite, aber Mc und Lc ſind Evangelien, die den Geiſt und die Meinung einzelner hervorragender Chriſten widerſpiegeln, Mt ſtellt den Geiſt der altkatholiſchen Kirche dar. Der Verfaſſer ſelber tritt ganz zurück; er reflektiert zwar mehr als Mc, aber in den Bahnen, in denen die alte Kirche beim Evangelium zu reflektieren liebte, und ſeine Einfachheit hält die Mitte zwiſchen dem hart Kunſtloſen und dem erkünſtelt Schlichten. Er bietet reiche Stoffmaſſen, an Worten und Thaten des Heilands gleichermaßen, aus guten Quellen geſchöpft und geſchickt vor allem überſichtlich und eindrucksvoll gruppiert; er findet in dem hebräiſchen Kolorit ſeiner Darſtellung ungewollt ein Mittel, ſeine griechiſchen Leſer durch den Reiz des Fremdartigen zu feſſeln, ohne doch durch übermäßige Breite ſie zu ermüden oder durch ängſtliche Wörtlichkeit dunkel zu werden. Ein Siegesbewußtſein liegt über jedem Abſchnitt und jedem Satz ausgebreitet, das ſich dem Leſer unwillkürlich mitteilte, auch wenn er die gelehrten Schriftbeweiſe gar nicht zu kontrollieren vermochte; und könnte die Steigerung eine vollkommenere ſein als die zwiſchen dem katalogmäßigen Anfang von Mt 1, 1 *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* und dem Schluß 28, 20: „Siehe ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende“ zu fühlende? — Wir, die wir nicht bloß als gläubige Chriſten, ſondern im Auftrage der Wiſſenſchaft Mt zu würdigen verſuchen, werden ſeine Hochſchätzung ſeitens der Kirche nicht nur begreifen, ſondern aus anderem Geſichtspunkte unterſtützen. Gewiß hat Mt das Gerippe ſeines Evangeliums von Mc erborgt, gewiß hat Lc viele Jeſusworte ebenſo rein oder urſprünglicher als Mt aus der alten Quelle uns erhalten, aber die Figur Jeſu, in Lehre, Hilfsleiſtung und Kampf tritt bei keinem Evangeliſten ſo mächtig, ſo lebendig und ſo ſcharf umriſſen auf dem dunklen Hintergrund heraus wie bei Mt. Trotz aller Mängel iſt das Buch, das ja nur dem Glauben hat dienen wollen, auch eines der bedeutendſten Geſchichtswerke, die die Weltlitteratur beſitzt. **Ad. Jülicher.**

Matthäus Baſſi ſ. Kapuziner Bd X S. 51,39 ff.

Matthäus Blaſtares ſ. Blaſtares Bd III S. 254,10.

Matthäus Paris, engliſcher Chroniſt, geſt. 1259. — Ausgaben: Chronica, Maiora ed. Luard, London 1872—1883, 7 vol., Rolls Series; Historia Anglorum ed. Madden London 1866—1869, 3 vol., Rolls Series; Gesta Abbatum S. Albani ed. Riley, London 1867—1869, 3 vol., Rolls Series; Vita Stephani ed. Liebermann, Ungedruckte Anglonormänn. Geſchichtsquellen p. 138; Auszüge aus den genannten Werken gab Liebermann MG SS XXVIII, p. 107—443; eine deutſche Ueberſetzung ausgewählter Stücke Grandaur und Wattenbach in Geſchichtsſchreiber der deutſchen Vorzeit XIII, 5, 1890. — Zur Biographie und Kritik vgl. Hardy, Descriptive Catalogue of British History vol. III; die Introductions von Luard und Madden; Dictionnary of National Biography 43, p. 207—213; namentlich aber Liebermann SS. XXVIII, p. 74—106; ſonſtige Litteratur verzeichnen Potthaſt, Bibliotheca historica medii aevi I^2, p. 778 f. und Gross, Sources of English History sub nr. 1830.

Jedes größere Benediktinerkloſter beſaß ſein scriptorium. Aber keines dieſer scriptoria iſt ſo berühmt geworden, wie das scriptorium der Abtei St. Albans in Hertfordſhire, welche ſeit ihrer Reform durch EB. Lanfrank von Canterbury (vgl. Bd XI, S. 249) zu den größten, reichſten und geiſtig regſamſten Klöſtern Englands gehörte. Von Abt Paul (1077—1093) gegründet und dotiert, von Abt Simon (1167—1183) reſtauriert und neu organiſiert, verſorgte es nicht nur die Kloſterbibliothek reichlich mit Büchern, ſondern bot den scribae des Kloſters auch Mittel und Gelegenheit, ſich als scriptores, und zwar als Geſchichtsſchreiber, zu verſuchen. Dieſe Verſuche fielen zunächſt freilich ſehr dürftig aus. Erſt zu Beginn des 13. Jahrhunderts entſtand in St. Albans ein äußerlich wenigſtens ſehr reſpektables Geſchichtswerk: die flores historiarum des Roger von Wendover. Roger war jedoch nichts weniger als ein bedeutender Hiſtoriker. Sein größtes Verdienſt iſt, daß er die Geſchichtsſchreibung in St. Albans heimiſch gemacht und ihr den Mann zugeführt hat, den man unbedenklich als den größten der mittelalterlichen Chroniſten Englands bezeichnen kann: Matheus Paris.

Geboren nicht lange vor 1200 in oder bei St. Albans, wenn nicht als Baſtard, ſo doch als der Sohn kleiner Leute, welche den damals in Oſt- und Mittelengland nicht ſeltenen Zunamen Parisiensis oder de Parisius führten, beſuchte Matheus — ſo hat er ſelber ſtets ſeinen Namen geſchrieben — die vortreffliche Kloſterſchule im burgus von St. Albans und trat dann am 21. Jan. 1217 als Mönch in den Konvent ein. Im Schönſchreiben, Zeichnen, Malen und ſelbſt in der Goldſchmiedekunſt ſorgfältig ausgebildet, that er ſich alsbald in dem scriptorium ſo hervor, daß er nach dem Tode Rogers, 6. Mai 1236, von ſeinem Gönner, dem Abte Johann II., zum Vorſteher desſelben ernannt wurde. Dies Amt hat er bis zu ſeinem Tode — 1259 Juni oder ſpäter — mit unermüdlichem Fleiße verwaltet. Aber es hat ihm nicht an Gelegenheit gefehlt, auch die Welt außerhalb der Kloſtermauern kennen zu lernen. In London hatte er ſo oft zu thun, daß er in der großen Stadt ganz zu Hauſe war. Auch Canterbury und Wincheſter hat er beſucht. Dagegen war es ihm nur einmal vergönnt, andere Länder und Völker zu ſtudieren. Im Jahre 1245/46 erſuchte ihn König Hakon IV. von Norwegen, dem Prior von St. Benedikt auf Niderholm, jetzt Munkholm bei Trondjem, bei ſeinen Verhandlungen mit den Kawerzen (Bankiers von Cahors) von London beizuſtehen. Zum Danke für die glatte Abwickelung des unerfreulichen Geſchäftes erbaten ſich dann die Mönche von Holm M. von Innocenz IV. als Viſitator. So reiſte M. im Juni 1248 nach Bergen, reformierte die Abtei und trat in die freundſchaftlichſten Beziehungen zu König Hakon. Allein wichtiger, als dieſe Beſuche in der Welt, war für M., daß die Welt ihn ſelber im Kloſter beſuchte. Der Hof Heinrichs III. hat in den Jahren 1244—1258 nachweislich zehnmal in St. Albans reſidiert. So erhielt M. Gelegenheit, nicht nur von den Hofleuten, ſondern von dem Könige ſelber, der ihn hoch ſchätzte und ſich für ſein Geſchichtswerk intereſſierte, Informationen einzuziehen. Sodann kam ihm ſehr zu ſtatten, daß der Abt von St. Albans zu den erſten Lords des Reiches gehörte und als ſolcher nicht nur allen Hoftagen und Konzilien beiwohnte, ſondern auch von allen königlichen Writs, allen Erlaſſen der Päpſte und Legaten Kenntnis erhielt. Allein es iſt M.s beſondere Größe, daß er nicht nur ſolche Informationen benutzte, die ihm gleichſam ins Haus getragen wurden, ſondern daß er ſyſtematiſch aus allen Teilen der damaligen bekannten Welt ſich Briefe, Aktenſtücke, Nachrichten über wichtige Zeitereigniſſe zu verſchaffen ſuchte und ſyſtematiſch alles, was er dergeſtalt erfuhr, ſogleich aufzeichnete. Schon daraus ergiebt ſich, daß er in ganz anderem Sinne Geſchichtsſchreiber geweſen iſt, als irgend einer der älteren Chroniſten. Man darf ſagen, er betrachtete die Geſchichtsſchreibung, ſpeziell die chronikaliſche Darſtellung der Zeitgeſchichte, als ſeinen beſonderen Beruf, ja als ſein Amt. Er war demzufolge auch ausſchließlich für die Geſchichte und mit der Geſchichte ſich berührende Wiſſensgebiete intereſſiert, hat ausſchließlich — eine Seltenheit im Mittelalter — Geſchichtswerke hinterlaſſen.

Das bedeutendſte dieſer Werke ſind I. die Chronica Maiora, eine Chronik in der üblichen annaliſtiſchen Form, die Zeit von der Schöpfung bis zum Jahre 1259 umfaſſend. Die Grundlage der Darſtellung bilden bis zum Jahre 1235 die flores historiarum des Roger von Wendover. Aber M. hat 1. dies Werk ſtiliſtiſch überarbeitet, 2. namentlich von der Thronbeſteigung König Johanns Lackland an (1199) gleichſam mit einem fortlaufenden Kommentar verſehen, indem er Urkunden, Briefe, Anekdoten und vor allem ſehr ſcharfe Urteile über Perſonen nnd Ereigniſſe hinzufügte. Von 1235 an erzählt M. ganz ſelbſtſtändig, nur auf Urkunden und perſönlich geſammelte Nachrichten ſich ſtützend. Dieſer Teil der Chronica iſt daher für den Hiſtoriker der wertvollſte. Von 1255 an verſpürt man jedoch in der Darſtellung einen ſtarken Abfall. Die Anzeichen des Greiſenalters, Geſchwätzigkeit, Konfuſion machen ſich immer ſtörender bemerkbar. Man hat daher dieſen Teil M. abſprechen wollen, aber mit Unrecht, vgl. Liebermann a. a. O. Eine Beilage zu den Chronica ſollte bilden II. der leider nicht vollſtändig erhaltene Liber Additamentorum, d. i. eine Sammlung von Urkunden, geographiſchen, genealogiſchen, heraldiſchen Notizen und Abhandlungen; im weſentlichen ein Auszug aus den Chronica iſt III. die Historia Anglorum. Außerdem ſchrieb M. IV. De gestis abbatum Albanensium, d. i. eine Geſchichte ſeiner Abtei in biographiſcher Form, — ihr Wert beruht vor allem auf ihren überaus reichhaltigen kulturgeſchichtlichen Nachrichten; V. Vitae Offae I et II (Könige von Mercia), über die Echtheit vgl. Liebermann a. a. O., S. 97 f.; VI. Vita Stephani, d. i. Stephan Langton, Erzbiſchof von Canterbury, wovon nur ein Fragment erhalten iſt; VII. Vita s. Edmundi und VIII. Miracula s. Ricardi episcopi Cicestrensis (1245—1253), beide verſchollen; vgl. über ſie und über andere Arbeiten des M.s Liebermann a. a. O. S. 99 f. — Fälſchlich ſind dem M. zugeſchrieben worden die Abbreviatio Cronicorum ed. Madden, die Cronica excerpta e Magnis Cronicis s. Albani, die Vie de seint Auban.

M.s Ruhm gründet ſich vor allem auf die Chronica Maiora. Hier treten ſeine großen Vorzüge am deutlichſten hervor: 1. ſein wahrhaft unerſättlicher Drang nach guter und genauer Information; 2. ſein erſtaunlich ſicherer Inſtinkt in der Unterſcheidung des Weſentlichen und Unweſentlichen; 3. ſein univerſaler Blick — ſein Horizont umſpannt die ganze chriſtliche Welt von Syrien bis Spanien, von Sizilien bis Skandinavien, dehnt ſich aber gelegentlich noch weiter aus, und ſein Intereſſe haftet nicht nur an den politiſchen und kirchlichen Ereigniſſen, ſondern erſtreckt ſich auch auf die Entwickelung der Wiſſenſchaft, merkwürdige Natureigniſſe und wichtige volkswirtſchaftliche Thatſachen, wie z. B. den Ausfall der Ernte und den Getreidepreis in England und Frankreich u. ſ. w. —; 4. ſein unerſchrockener Freimut, der weder vor dem Throne noch vor dem päpſtlichen Stuhle Halt macht; 5. ſein klares, oft ſehr ſcharfſinniges Urteil über Perſonen und Ereigniſſe — er hat bereits die Erhebung Frankreichs und die Erniedrigung des Papſttums vorausgeſagt — 6. die Klarheit und Anſchaulichkeit der Darſtellung. Aber dieſen Vorzügen ſtehen erhebliche Mängel gegenüber: er redigiert 1. ſehr willkürlich die von ihm benutzten Dokumente, er übt 2. nur ſelten Kritik an den ihm vorliegenden Berichten und vor allem 3. er ſchreibt durchaus nicht sine irâ et studio. Seine große Liebe iſt England, das engliſche *Volk*, über deſſen germaniſche Herkunft er nicht im Unklaren iſt, und St. Albans; als Feind betrachtet und verfolgt er jeden, der England, das engliſche *Volk* und St. Albans kränkt und ſchädigt. Die Unterwerfung Englands unter den päpſtlichen Stuhl, die Ausſaugung des engliſchen Volkes durch die päpſtlichen Legaten und durch die Günſtlinge Heinrichs III., die ungeſchickte Politik Heinrichs III. während des großen Streites zwiſchen imperium und sacerdotium, den er ausführlicher darſtellt, als irgend ein anderer Zeitgenoſſe, hat er daher als ein ihm perſönlich angethanes Leid empfunden und demgemäß z. B. über die Habſucht und Herrſchſucht der Kurie oft ſo überaus ſcharf ſich ausgeſprochen, daß Baronius und Bellarmin geneigt waren, die betreffenden Stellen für Interpolationen der Lutheraner zu erklären. Trotzdem war er keineswegs ein prinzipieller Gegner des Papſttums und ein blinder Anhänger Friedrichs II. So zuwider ihm das Streben der Päpſte nach der Weltherrſchaft war, ſo beſtritt er ihnen doch nicht das Recht, die Kaiſer abzuſetzen. Auch tadelt er gelegentlich ſchon vor 1250 Friedrich II., nennt ihn nach ſeiner Abſetzung nicht mehr dominus imperator und ſchlägt ſich nach 1250 ſogar zu den Gegnern der Hohenſtaufen. — Auch wo M. ſichtlich befangen und falſch urteilt, iſt doch ſein Urteil immer zu beachten; denn es kommt darin immer irgendwie die Stimmung des engliſchen Volkes zum Ausdrucke. Er darf als der Vertreter der öffentlichen Meinung Englands in jener Zeit betrachtet werden. Zum Dolmetſch derſelben war er aber deswegen beſonders geeignet, weil er durch und durch Engländer war. Die geringe Anlage und Neigung der Engländer zur Spekulation, ihr ausgeſprochener Sinn für das Thatſächliche, ihre Abneigung gegen alles Nichtengliſche, ihre Antipathie gegen abſolutiſtiſche Beſtrebungen in Kirche und Staat — das alles tritt uns ſchon bei M. deutlich entgegen. Er iſt der erſte große ſpezifiſch *engliſche* Schriftſteller und hat als ſolcher Anſpruch auf einen Platz auch in der Geſchichte der Weltlitteratur. **H. Böhmer.**

Matthias. — AG 1, 23 wird als einer der Männer, die Zeugen des Wirkens, des Todes und Auferſtehens Jeſu geweſen ſeien, Matthias genannt. Daraufhin betrachtete man ihn in der alten Kirche als einer der 70 Jünger, Euseb. h. e. I, 12, 3. Nach der AG wurde er in der bekannten Weiſe unter die Zwölfe aufgenommen. Eine Überlieferung über ſeine Thätigkeit giebt es nicht. Im 3. und 4. Jahrhundert beſaß man ein häretiſches Matthiasevangelium, ſ. Bd I S. 662, 57 ff. **Hauck.**

Matthyszoon J. ſ. *Münſter, Wiedertäufer.*

Matutin ſ. d. A. *Brevier* Bd III S. 394, 29 ff.

Maulbeerfeigenbaum ſ. *Fruchtbäume* Bd VI S. 304, 17.

Maulbronn, *ehemaliges Ciſterzienſerkloſter in der Diöceſe Speier.* — *Litteratur:* Janauſchek und die übrigen Bd 4, 117 verzeichneten Werke über die Ciſterzienſer; dazu jetzt Hauck, KG Deutſchlands 4, 321 ff. — Karl Klunzinger, Artiſtiſche Beſchreibung der vormaligen Ciſterzienſerabtei M., 1849; ^{2} in: F. Eiſenlohr, Mittelalterliche Bauwerke im ſüdweſtlichen Deutſchland und am Rhein, Karlsruhe [1853] Fol.; ^{4} München 1861; J. u. P. Hartmann, Wegweiſer durch das Kl. M., Stuttgart 1864, ^{2} 1875; Ed. Paulus, Die Ciſterzienſerabtei M. Herausgg. vom Württemb. Alterthums-Verein, Stuttgart 1879, Großfolio (= Jahreshefte des Wirt. Alt.-Vereins II, 1. 1873; 2. 1875; 3. 1879); ^{2} 1882, klein 4°; „Billige Ausgabe“ 1884; ^{3} vermehrte Auflage 1889 (Einband: „1890“), gr. 4°; Beſchreibung des Oberamts Maulbronn, Stuttgart 1870. V, 310 S.; Beſchr. des OA.s M.

Erweiterter Sonderabdruck aus: Das Königreich Württemberg, Bd III, Stuttgart 1885, wo (S. 3) ältere Litteratur; E. Baßler, Kleiner Führer durch das Kl. M., Maulbronn [1902]; K. Klunzinger, Urkundliche Geſchichte der vormaligen Ciſterzienſerabtei M. Mit einer Regeſten enthaltenden Beilage, Stuttgart u. Wildbad 1854; W. Heyd, Bibliographie der württ. Geſchichte II (1896), S. 144 f.

1. M. wurde urſprünglich, um 1138, durch Walther von Lomersheim, in Eckenweiher, 1½ Std. von der jetzigen Stätte entfernt, als Tochter von Neuburg im Elſaß gegründet, das ſeinerſeits Tochter des zweitälteſten deutſchen Ciſterzienſerkloſters Lützel war. Bei Janauſcheks Anſatz „24. März 1139“ beſtätigt ſich die Bemerkung Haucks IV, 324 A. 6, daß Janauſcheks chronologiſche Anſätze das Zutrauen, das ſie allgemein finden, nicht immer verdienen, dagegen iſt 1181 für das Tochterkloſter M.s, Bronnbach, in der Arbor genealogica nur Druckfehler für 1151. Die Niederlaſſung wurde von Biſchof Günther von Speyer zwiſchen Auguſt 1146 und Mai 1147 ins Thal der Salzach verlegt, wo M. heute eine der beſterhaltenen Kloſteranlagen Deutſchlands iſt, von der eine engliſche Architektenzeitung neuerdings rühmte, daß M. für ſich allein ſchon eine Reiſe ins Königreich Württemberg wert ſei. Über dieſe Seite ſind außer Eiſenlohr und Paulus (ſ. o.) die photographiſchen Aufnahmen der Architekten Kempermann und Slevogt in Karlsruhe (10 Lieferungen zu 2,40 Mk., große Ausgabe 80 Mk.), von Brandſeph in Stuttgart und die Werke über Kunſtgeſchichte zu vergleichen. Von belletriſtiſcher Litteratur, die an M. anknüpft, ſeien genannt P. Lang, M—er Geſchichtenbuch, 2. A.; H. Steinhauſen, Irmela; Scheffels Maulbronner Fuge nach der Sage vom Aufenthalt Fauſts bei Abt Entenfuß.

2. Für die Wiſſenſchaft hat M., wie andere Ciſterzienſerklöſter kaum etwas geleiſtet. Eine bibliotheca (d. h. Bibel), antiphonarium musice notatum et omeliam estivi temporis vermachte ſchon der Stifter Günther von Speier in die Kloſterbibliothek, die im 15. Jahrhundert größer geweſen ſein muß, als die zur Zeit vorhandenen Kataloge ausweiſen; Abt Johann II. wurde 1431 vom Basler Konzil beauftragt, die Böhmen in den Schoß der Kirche zurückzuführen; der Mönch Leontorius war mit Reuchlin in Briefwechſel und half dem Basler Drucker Amerbach bei der Ausgabe des Nicolaus von Lyra 1506 ff. (Briefe auf der Basler Univerſitätsbibliothek H. II 30; Gedichte auf der Karlsruher Bibliothek). Im übrigen war M. mehr auf Vermehrung ſeines Beſitzſtandes bedacht, der bis zum 16. Jahrhundert ſtetig zunahm. 1504 wurde M. von Herzog Ulrich für Württemberg erobert (ſ. Geſchichtliche Lieder und Sprüche W.s 78 ff.; vgl. daſelbſt weiter über M. 197 f. 239. 304. 311. 423 f. 475). Tochterabteien ſind Bronnbach 1151 und Schönthal 1157, mittelbar das ſchon 1138 geſtiftete Päris im Elſaß und andere. Bei Einführung der Reformation in M. wurde es Aufenthalt derjenigen Mönche, die katholiſch bleiben wollten; 1557 bekam es ſelbſt einen evangeliſchen Abt und wurde eine der Kloſterſchulen; der dreißigjährige Krieg brachte das Kloſter vorübergehend wieder in katholiſchen Beſitz.

3. In der proteſtantiſchen Lehrgeſchichte hat Maulbronn einen Namen erhalten durch zwei dort ſtattgefundene theologiſche Verhandlungen — das Colloquium Maulbrunnense von 1564 und die Formula Maulbrunnensis von 1576.

Quellen und Darſtellungen: Außer den unten genannten Originalquellen und den beiderſeitigen Parteiſchriften vgl. beſonders L. Oſiander, Epit. H. Eccles. Cent. XVI, 791; Hoſpinian, Hist. sacram. II; Arnold, K. u. K.-H., XVI, 17; Struve, Pfälz. K.-Hiſt. S. 149 ff.; Sattler, Geſch. des H. Würt., IV, 207 ff.; Planck, Geſch. des prot. Lehrb., V, 2, S. 487 ff.; Heppe, Geſch. des d. Prot., II, 71 ff.; Klunzinger in ZhTh, 1849, S. 166. 171; Sudhoff, Olevianus und Urſinus in Leben und ausg. Schr. der Väter und Begr. der ref. K., Th. VIII, S. 260 ff.; Kugler, H. Chriſtoph II, 455 ff.; Kluckhohn, Friedrich der Fromme, S. 166 ff.; Stälin, Wirt. Geſch., IV, 665 ff.; J. Hartmann im Würt. K.- u. Schulbl. 1864, Nr. 18, 138—140; Art.: Andreä I, 502, 53; Boquinus II, 321; Dathenus III, 495; Friedrich III. Bd VI, 277, 15, Olevian, Ubiquität, Urſinus.

a) Das Maulbronner Geſpräch wurde veranlaßt durch die Einführung des Calvinismus in der Pfalz unter Kurfürſt Friedrich III., ſpeziell durch die Abfaſſung des Heidelberger Katechismus im Jahre 1563 (vgl. Bd VI, 277, 15; X, 164 ff.). Die auf Reinheit der Lehre wie auf Einigung der evangeliſchen Stände gleich eifrig bedachten lutheriſchen Nachbarfürſten der Pfalz, Herzog Chriſtoph von Württemberg, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Markgraf Karl von Baden, fühlten ſich gedrungen, der drohenden Gefahr dogmatiſcher Verunreinigung und kirchlich-politiſcher Spaltung zu begegnen (4. Mai 1563). Das Mittel, das ſie dem Kurfürſten zur Verſtändigung vorſchlugen (9. Oktober 1563 zu Ettlingen), war eine in Gegenwart der Fürſten zu haltende Konferenz der beiderſeitigen Theologen. Kurfürſt Friedrich wollte von einer ſolchen anfangs nichts hören, weil er „mit den unruhigen Köpfen der Theologen nichts zu thun haben wollte“. Auf einer perſönlichen Zuſammenkunft mit H. Chriſtoph zu Hilsbach bei Sinzheim den 16. Februar 1564 kamen ſich beide Fürſten auch in der Religionsſache näher, „weil kein Theologus dabei war“. Friedrich ſelbſt gab jetzt ſeine Einwilligung zu einem gleich nach Oſtern in Maulbronn zwiſchen ſchwäbiſchen und pfälziſchen Theologen zu haltenden „freundlichen Kolloquium“ über die Einſetzungsworte des hl. Abendmahls und deren wahren Verſtand, freilich unter der Bedingung, daß die ganze Verhandlung verſchwiegen bleiben ſolle. Pfalzgraf Wolfgang und Landgraf Philipp lehnten jede Beteiligung ab. Dagegen fanden ſich die beiden Fürſten in Maulbronn ein, mit ihnen die theologiſchen Koryphäen der beiderſeitigen Kirchen und Univerſitäten nebſt einigen weltlichen Räten; mit dem Kurfürſten ſein Hofprediger M. Diller, die Profeſſoren Boquin, Olevian, Urſinus und Dathen, der Leibarzt und Kirchenrat Thomas Eraſt, Kanzler Ehem, als Notarius W. Xylander, Lehrer der griechiſchen Sprache in Heidelberg; von württembergiſcher Seite Propſt Joh. Brenz und Hofprediger B. Bidembach aus Stuttgart, Kanzler J. Andreä und Prof. D. Schnepf aus Tübingen, Val. Wanner, Abt von Maulbronn; als Notarius L. Oſiander, Prediger in Stuttgart, als weltliche Räte Kanzler Feßler und Vizekanzler Gerhard. Am Montag nach Quaſim. begannen die Verhandlungen in dem noch vorhandenen Winterrefektorium des Kloſters: ſie dauerten in zehn Konferenzen die ganze Woche hindurch vom 10.—15. April, meiſt ſchon um 6 Uhr morgens beginnend.

Gleich anfangs wurde in den Verhandlungen der Theologen nicht die Abendmahlslehre, ſondern die Ubiquitätslehre, oder, wie Andreä ſich lieber ausdrücken wollte, die Lehre von der majestas nullo loco circumscripta des Leibes Chriſti vorangeſtellt. Damit war die Möglichkeit einer Verſtändigung zum Voraus abgeſchnitten. Acht Sitzungen hindurch, Montag bis Freitag, wurde über dieſes Thema hin- und hergeredet, ohne daß man ſich näher kam. Auf die Abendmahlslehre kam man erſt in den zwei letzten Sitzungen, da die Fürſten wünſchten, es möchte wenigſtens ein Verſuch gemacht werden, ſich über dieſe ohne Rückſicht auf die chriſtologiſchen Fragen zu verſtändigen. Allein kaum hatte man über das τοῦτο der Einſetzungsworte, über manducatio oralis oder spiritualis einige Reden und Gegenreden gewechſelt, ſo wurde auch ſchon wieder, diesmal von reformierter Seite, die Ubiquitätslehre hereingeworfen, — und man ſtand auf demſelben Fleck, von dem man ausgegangen.

Die Fürſten machten wegen dringender Geſchäfte, die ſie heim riefen, dem nutzloſen Hin- und Herreden ein Ende. Die Protokolle wurden verglichen und unterſchrieben (17. April); man reiſte nach Haus, nachdem noch die beiden, zwar durch die Dogmatik getrennten, aber geiſtig ſich ebenbürtigen, um die Sache der Wahrheit und das Wohl der Kirche gleich eifrig beſorgten Fürſten, Chriſtoph und Friedrich, um doch dem eigenen Gewiſſen ein Genüge zu thun, ſchriftliche Deklarationen ihrer beiderſeitigen Überzeugungen einander eingehändigt hatten — die „eigenhändige Konfeſſion Herzog Chriſtophs von der Majeſtät Chriſti und ſeinem hl. Abendmahl“ d. d. 17. April, und Kurfürſt Friedrichs „eigenhändige Bekanntnuß, geſchrieben zu Maulbronn, wie die glock drey ſchlug gegen tag, Dienſtags den 18. April 1564“.

Trotz der Hilsbacher Verabredung, das Ergebnis des Geſprächs geheim zu halten, triumphierten die Heidelberger (Eraſt, Urſin u. a.) in Briefen an Freunde über die Niederlage der Württemberger. Daher erſchien ein von den letzteren zuerſt handſchriftlich an befreundete Kirchen und Fürſten geſchickter Bericht bald auch im Druck:

„Wahrhafftiger und gründtlicher Bericht von dem Geſpräch zwiſchen des Churfürſten Pfaltzgrafen und des Hertzogen zu Würthemberg Theologen von des HErrn Nachtmahl zu Maulbronn gehalten. Frankfurt 1564. 4°.“

„Der Autor davon iſt Jo. Brentius“, ſagt Joh. Jak. Moſer in ſeiner Bibliotheca Scriptorum de rebus Suevicis, hinzufügend: Brentius vertierte dieſes noch ſelbiges Jahr Lateiniſch und gab es heraus unter dem Titel:

Epitome Colloquii inter ... Friderici, Palatini Electoris et Christophori Ducis Würtembergensis, Theologos de Majestate hominis Christi, deque vera ejus in Eucharistia praesentia, Maulbronnae instituti per Würtembergenses Theologos ad amicos suos perscripta 1564. 4°.

Von pfälziſcher Seite: Protocoll Das iſt, Acta oder Handlungen des Geſprechs, zwiſchen den Pfältziſchen vnd Wirtembergiſchen Theologen, von der Ubiquitet oder Allenthalbenheit des Leibs Chriſti, vnd von dem buchſtäbiſchen verſtand der wort Chriſti, Das iſt mein Leib, ꝛc. Im April des Jars 1564. zu Maulbrun gehalten. Item, Der Wirtembergiſchen Theologen von gemeldtem Geſprech deſſelben jares außgangener Bericht. Samt der Pfältziſchen Theologen warhafftigem vnd beſtendigem Gegenbericht, darauß zu ſehen, wie gemeldter der Wirtembergiſchen Theologen ſo hoch betewrter Bericht mit dem Protocoll vnd der warheit ſtimme. Heidelberg 1565. 355 Bl. (Druck von Joh. Mayer). — Dasſelbe auch lateiniſch: Protocollum hoc est Acta Colloquii . . . Anno M. D. LXVIII. [ſo!] Mulbrunnae habiti . . . A quodam Theologiae studioso Latine reddita. Heidelbergae. 1566 180 S. + Epitome Colloquii . . . per Vvirtembergenses Theologos ad amicos suos perscripta et Palatinorum Theologorum Responsio . . . Heidelbergae 1566. 383 S. (Druck von Michael Schirat).

Von württembergiſcher Seite erſchien nun: „Protocoll des Geſprechs . . . „allerdings dem Original gleichförmig, one Zuſatz und Abbruch getreulich in Druck verfertiget. Tübingen 1565. 4° und:

Chriſtliche und in Gottes Wort gegründete Erklärung der Württembergiſchen Theologen Bekanndtnuß von der Majeſtät des Menſchen Chriſti zu der Gerechten des Vatters und der wahrhafftigen Gegenwärtigkeit ſeines Leibs und Bluts im Heil. Abendmahl zu Erläutterung und Apologie des Maulbronniſchen jetzund in Druck gefertigten Protocolls und daraus hervorgezogenen Berichts, auch zu Ableinung und Widerlegung der Heydelbergiſchen Theologen ungegründeten Gegenberichts. Tüb. 1565. 4°.

Von pfälziſcher Seite: Solida refutatio sophismatum et cavillationum quibus Würtenbergici totam controversiam incrustaverunt 1565. 4°; und:

Beſtendige Antwort der Pfältziſchen Theologen auf der Wirtemb. Theologen Erklärung und Bekenntniß von der Majeſtät des Menſchen Chriſti. Heidelberg 1566. 4°.

Württembergiſcherſeits folgte: Letzte Antwort der Wirt. Theologen wider die Heydelbergiſche von der Majeſtät des Menſchen Chriſti . . . und ſeiner warhafftigen Gegenwertigkeit im hl. Abendmal. Tübingen 1566. 4°.

Bald wurden auch die Wittenberger und andere ausländiſche Theologen in den Streit mit hereingezogen, als H. Chriſtoph die Maulbronner Protokolle und die Andreä-Brenziſche Schrift de majestate Christi dem Kurf. Auguſt mit der Bitte überſandte, ſie durch ſeine Theologen prüfen zu laſſen, und als die Wittenberger mit einer ſcharfen Zenſur dieſer Schrift antworteten (vgl. noch „Der fürſtl. Braunſchweigiſchen und Grubenhegiſchen Theologen Urteil über das Geſprech . . . zu Maulbrun . . . Eisleben 1567, 4°“). Landgraf Philipp von Heſſen, um ſeine Vermittelung angegangen, meinte, die Theologen „ſeien in der Disputation nach beiden Seiten zu weit ausgelaufen; es wäre beſſer geweſen, wenn man von dem hohen Artikel weniger disputiert und es einfältiglich dabei gelaſſen hätte, daß Chriſti Leib und Blut im Abendmahl gegeſſen und getrunken wird, wie er befohlen hat“; zugleich riet er dem Herzog von Württemberg, ſeinen Theologen alle ferneren Zänkereien zu unterſagen (2. Juli 1564). H. Chriſtoph aber, dem die Gefahr des einbrechenden Calvinismus immer drohender zu werden ſchien, überſandte das Württemberger und Heidelberger Protokoll und ſämtliche über das Maulbronner Geſpräch gewechſelten Schriften mit beſonderen Begleitſchreiben (d. d. 25. Auguſt 1565) an die evangeliſchen Fürſten Deutſchlands und forderte ſie auf, ſich mit ihm zum Schutz des evangeliſchen Glaubens gegen den leidigen und gefährlichen Zwinglianismus zu verbünden, der an vielen Orten Deutſchlands mit Gewalt, an etlichen aber heimlich und meuchlich aufzukommen ſuche. Nur durch ſein mutiges und glaubensfreudiges Auftreten hat Kurfürſt Friedrich auf dem Augsburger Reichstag im Jahre 1566 den drohenden Sturm beſchwichtigt (Bd VI, 277).

b) Einen friedlicheren Charakter und Ausgang hatte der Theologenkonvent, welcher zwölf Jahre ſpäter von einigen württembergiſchen, badiſchen und hennebergiſchen Theologen gehalten wurde zum Zweck der Beratung und Unterſchreibung der ſog. Maulbronner Formel, einer der Grundlagen der Konkordienformel, ſ. Bd X, 740, 39 ff. Den Wunſch des Kurfürſten Auguſt, zur Herſtellung einer vollkommenen Lehreinheit in den evangeliſchen Landeskirchen Deutſchlands mitzuwirken, hatte Graf Georg Ernſt von Henneberg im November 1575 bei der Hochzeitsfeier des Herzogs Ludwig von Württemberg in Stuttgart den dort anweſenden Fürſten, insbeſondere Herzog Ludwig und Markgraf Karl von Baden, mitgeteilt. Sofort erhielten die beiden Stuttgarter Prediger, Propſt Balthaſar Bidembach und Hofprediger Lukas Oſiander, Schwager J. Andreäs, nebſt dem hennebergiſchen Hofprediger Abel Scherdinger und einigen badiſchen Predigern den Auftrag, ein Gutachten zu erſtatten, „welchergeſtalt eine Schrift möchte zu verfertigen ſein, dadurch ein Anfang zu rechter chriſtlicher Konkordie zwiſchen den Kirchen A. C. gemacht werden möchte“. Noch an demſelben Tag (14. November) ſetzten die in Stuttgart verſammelten Theologen das gewünſchte Gutachten auf. Die Fürſten approbierten es und beauftragten zwei der genannten Theologen, Bidembach und Oſiander, mit der Ausarbeitung einer ſolchen Unionsſchrift, die am 19. Jan. 1576 auf dem Konvent zu Maulbronn von den beiden Verfaſſern unter Zuziehung der beiden hennebergiſchen Theologen Scherdinger und Peter Strecker, Konſiſtorialis und Pfarrer zu Suhl, ſowie des Pforzheimer Pfarrers und Superintendenten Dr. Rupert Dürr nochmals geprüft, approbiert und unterſchrieben wurde. Gedruckt iſt das Stuttgarter Bedenken, das die Grundlage der Arbeit bildet, bei Hutter, Concordia concors, S. 319—323; die Maulbronner Formel ſelbſt aber iſt aus den Akten des Dresdner Archivs erſtmals abgedruckt von Th. Preſſel in JdTh 1866, S. 640—711, vgl. A. Konkordienformel X, 740. — Mit einem Begleitſchreiben des Grafen von Henneberg (d. d. 9. Februar 1576) wurde die Maulbronner Formel dem Kurfürſten Auguſt von Sachſen überſandt, der um dieſelbe Zeit auch die ſog. ſchwäbiſch-ſächſiſche Formel von H. Julius von Braunſchweig zugeſchickt erhielt. Ein Gutachten von J. Andreä über das Verhältnis beider Formeln fiel dahin aus, „daß das andere Scriptum, das von den Theologen des Herzogs von Württemberg geſtellt und unterſchrieben worden ſei, viel dienſtlicher und tauglicher zu einer allgemeinen Konkordienformel ſein möchte“. Doch wurde auf dem den 28. Mai zu Torgau eröffneten Konvent die ſchwäbiſch-ſächſiſche Formel zur Baſis der Verhandlungen genommen, andererſeits alles Weſentliche der Maulbronner Formel in den neuen Entwurf, das ſog. torgiſche Buch, aufgenommen. Näheres über die Formula Maulbrunnensis und ihr Verhältnis zur ſchwäbiſch-ſächſiſchen Formel und zum torgiſchen Buch ſ. bei Hutter, Concord. conc., p. 305 sqq.; Oſiander, Hist. eccl. Cent. XVI, lib. IV, 3, p. 866; Planck Bd VI, S. 428 ff.; Heppe, Geſchichte der luth. Konkordienformel, 1858, S. 73 ff.

Im September 1576 fand eine nochmalige Konferenz württembergiſcher, badiſcher und hennebergiſcher Theologen (Heerbrand, Schnepf, Magirus, Bidembach, L. Oſiander, Dietz, Scherdinger, Strecker) zu Maulbronn ſtatt, um ein Gutachten (d. d. Maulbronn 15. September 1576) über das torgiſche Buch abzufaſſen, das im weſentlichen durchaus billigend ausfiel (ſ. Heppe a. a. O. S. 120 ff. und Beilage Nr. VII).

Wagenmann † (**Eb. Neſtle**).

Maulbronner Formel ſ. S. 444, 46 u. d. A. Konkordienformel Bd X S. 740, 39 ff.

Maulbronner Geſpräch ſ. S. 442, 42 ff.

Maultier bei den Hebräern. — Litteratur: Ugolini, Thesaurus, de re rust. Hebr. XIX, 4, 40; Bochart, Hierozoicon I 209 ff.; Varro, De re rust. 2, 8; Plinius, Hist. nat. 8, 69; Aelian, Anim. 12, 16; V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere⁵, S. 107 ff.; Lenz, Zoologie, S. 211 f.; Art. Maul in Riehms HwB 578; Art. Mule in Encycl. Biblica III 3228 f.

Das Maultier (mulus, פֶּרֶד 2 Sa 13, 29; 18, 9; 1 Kg 10, 25; 18, 5; 2 Kg 5, 17; Jeſ 66, 20; Esr 2, 26; Neh 7, 68; 1 Chr 12, 40; 2 Chr 9, 24; Pſ 32, 9; Heſ 27, 14; פִּרְדָּה die Maultierſtute 1 Kg 1, 33. 38. 44) bezeichnet den Baſtard von Eſel und Pferdeſtute, im Unterſchied vom Mauleſel (hinnus), dem Abkömmling von Pferdehengſt und Eſelin. Der letztere iſt von unanſehnlicher Größe und Geſtalt und weit weniger nutzbar als das erſtere, das Maultier, das wie der Eſel ſicherer und dauerhafter geht als das Pferd, und namentlich in Gebirgsgegenden brauchbarer iſt als dieſes, dabei ſehr genügſam iſt und an Größe, Kraft und Schnelligkeit dem Pferde nahekommt. Die Alten haben deshalb allgemein vorwiegend das Maultier gezüchtet. Wir finden Maultiere im alten Ägypten und Aſſyrien; bei Homer begegnen ſie uns mehrfach als Reittiere und als gewöhnliche Laſt- und Arbeitstiere (Ilias XVII 742; XXIII 114 f.; XXIV 277. 324; Odyſſee VI 317). Nach Homer wurden ſie vorwiegend aus Paphlagonien und Myſien bezogen (Ilias XXIV), und aus dem pferdereichen Armenien (Thogarma) holten die Phönizier und durch ihre Vermittelung wohl auch die Hebräer die Tiere (Heſ 27, 14). Dasſelbe Land hat bei mehr als einer Gelegenheit Aſſyrien damit verſehen. Bei den Hebräern werden Maultiere zum erſtenmal in Davids Zeit erwähnt: David ſelbſt reitet für gewöhnlich eine Maultierſtute (1 Kg 1, 33. 38. 44); auch die königlichen Prinzen reiten Maultiere (2 Sa 13, 29; 18, 9). Nach der Chronik wurde das Maultier damals auch ſchon als Laſttier verwendet (1 Chr 12, 40), was für jene Zeit, wo das Maultier offenbar noch ſelten war, immerhin fraglich ſein kann. Später wurden ſie häufiger und ihr Gebrauch allgemeiner (1 Kg 18, 5; Sach 14, 15), ſo daß es nichts Auffallendes mehr hat, wenn ſie als Laſttiere bezeichnet werden (2 Kg 5, 17). Sie kamen nach dem Bericht der Königsbücher ins Land namentlich als Tributleiſtungen unterworfener Völker an Salomo (1 Kg 10, 25; 2 Chr 9, 24). Wahrſcheinlich werden auch die Hebräer ſelbſt, nachdem die Pferde bei ihnen allgemeiner geworden waren, Maultiere gezogen haben. Sanherib berichtet, daß er bei ſeinem Einfall in Juda Maultiere, Eſel, Pferde, Kamele in großen Mengen als Beute mit fortgeführt habe (Prisma-Inſchr. 3, 18 ff.). Die heimkehrenden Exulanten bringen eine ſtattliche Anzahl von Maultieren mit (Esr 2, 66; Neh 7, 68), die freilich von der Zahl der Pferde um das Dreifache übertroffen wird. Im ſpäteren Geſetz war den Juden verboten, Maultiere, überhaupt Baſtardtiere, zu züchten (Le 19, 19). Das Verbot konnte man aber ganz bequem umgehen, wenn man die Stuten außer Landes belegen ließ. Die rabbiniſche Tradition, der auch Luther folgt, deutet die Stelle Gen 36, 24 darauf, daß der Edomiter Ana die Maultiere „erfunden“ habe (ſtatt „der die heißen Quellen in der Steppe fand“; vgl. Jonathan z. d. St.).

Benzinger.

Mauriner, Congregatio S. Mauri. — Bernh. Pez, Bibliotheca benedicto-mauriana, seu de ortu, vita et scriptis patrum e congreg. S. Mauri in Francia, ll. 2, Augsburg 1716. Dom Le Cerf, Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de S. Maur, Haag 1726. (Dom Taſſin), Histoire littéraire de la congrégation de S. Maur, Paris 1726 (auch Brüſſel 1740, 4°; deutſch von Rudolph, mit Anmerk. von Meuſel, Frankfurt 1773, 2 Bde); Herbſt, Die Verdienſte der Mauriner um die Wiſſenſchaften, ThQS 1833, H. 1—3 und 1834, H. 1. Ch. de Lama, Bibliothèque des écrivains de la congr. de St. Maur, 2e éd, München u. Paris 1882. U. Berlière, Die Lehranſtalten der Mauriner: Studd. u. Mitt. aus d. Bened. u. Ciſt.-O. 1887, S. 589 ff. A. Sicard, Les études classiques avant la révolution, Paris 1887. Em. Gigas, Lettres des Bénédictins de la congr. de St.-Maur 1741 ss., publiées d'après les originaux conservées à la biblioth. roy. de Copenhague, Kopenhagen 1893. J. A. Endres, Korreſpondenz der Mauriner mit den Emmeramern und Beziehungen der letzteren zu den wiſſenſch. Bewegungen des 18. Jahrhunderts, Stuttg. u. Wien 1899. Braunmüller O. S. B., A. „Maurus St. (Mauriner)“ im KKL² VIII, 1059—1080. Heimbucher, Orden u. Kongreg. I, 151—158.

Vgl. d. A. Mabillon, Montfaucon, Ruinart ꝛc.

Der Benediktiner-Orden bietet das merkwürdige und einzige Beiſpiel eines Mönchs-Inſtituts, das ſich, nach langem und tiefem Verfall, für zwei Jahrhunderte wieder zu erneuter, und in der großartigſten Weiſe nützlicher Thätigkeit erhoben hat (vgl. II, 587,21 ff.). Dies konnte nur geſchehen durch Rückkehr zur Regel, welche den Kloſtergeiſtlichen wiſſenſchaftliche Beſchäftigung gebot, oder vielmehr durch Umbildung dieſer Regel nach dem durch die Reformation auch der katholiſchen Kirche mitgeteilten Geiſte. — In Frankreich war der Orden ſchon in den letzten Zeiten des Mittelalters tief heruntergekommen; in den allzureich gewordenen Klöſtern herrſchten ſtatt Gelehrſamkeit und Frömmigkeit weltliche Luſt und frivoler Sinn. Selbſt im 16. Jahrhundert wurde es noch nicht beſſer; erſt zu Anfang des 17. wurde in einem vereinzelten Kloſter, dem Stifte von St. Vanne (S. Vitonis) bei Verdun, durch Didier de la Cour eine Reform eingeführt. Er ſtellte Zucht und Ordnung wieder her, unter deren Schutz auch die Studien allmählich wieder zu blühen begannen. Bald ſchloſſen ſich das altberühmte Kloſter von Moyenmoutier (Monasterium Medium s. S. Hidulphi) und mehrere andere der Reform an. Clemens VIII. beſtätigte 1604 dieſe Congregatio S. Vitonis et Hidulphi, aus der einige namhafte Gelehrte, wie Dom Calmet, Petit-Didier, Remy Cellier, hervorgegangen ſind. — Im Jahre 1614 drückte die Verſammlung der franzöſiſchen Geiſtlichkeit den Wunſch aus, alle Benediktinerklöſter des Landes möchten ſich St. Vanne anſchließen; das Generalkapitel dieſer Kongregation, die Folgen einer zu großen Machtausdehnung befürchtend, drang jedoch darauf, daß noch eine zweite Einigung gebildet wurde. Dom Bénard, einer der Mönche von St. Vanne, die bereits den Auftrag hatten, einige andere Klöſter zu reformieren, erhielt 1618 von Ludwig XIII. die Vollmacht zur Gründung einer Kongregation. Dieſe, ſofort gebildet, nahm den Namen des hl. Maurus an, aus Furcht, Eiferſucht zu erregen, wenn ſie den eines Kloſters gewählt hätte. 1621 wurde ſie von Gregor XV. und 1627 von Urban VIII. beſtätigt. Das erſte von Bénard reformierte Kloſter war das der Blancs-Manteaux zu Paris. Bald traten andere in Menge bei. Nur die verweltlichten Cluniacenſer verweigerten, ſich anzuſchließen. 1652 zählte die Kongregation ſchon 40 Klöſter; im Laufe des 18. Jahrhunderts wuchs deren Zahl bis zu 191, die in ſechs Provinzen geteilt waren. Den bedeutendſten Ruhm und Einfluß erlangte das Kloſter S. Germain-des-près bei Paris; es war der Sitz des mit biſchöflichen Rechten ausgeſtatteten Generalſuperiors, und beſaß eine koſtbare, an alten Handſchriften reiche Bibliothek. Zweckmäßige, dem Geiſte der neueren Zeit angemeſſene Statuten ſicherten den Beſtand des Inſtituts; die ſtrenge Sittlichkeit, der edle Sinn, die wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen der Mönche verſchafften ihnen allgemeine Achtung. Bei dem zunehmenden Verfall der Sitten der Geiſtlichkeit in Frankreich gehörten die Mauriner zu den wenigen Erſcheinungen, welche damals der römiſchen Kirche Ehre machten; nach dem Ausdruck eines katholiſchen Schriftſtellers ſtehen ſie in der Kloſtergeſchichte in dieſer Beziehung völlig einzig da. Auch iſt nicht zu vergeſſen, daß ſie, im Bewußtſein, höhern und allgemeinen Intereſſen zu dienen, dem ketzerverfolgenden Geiſte ſowohl der Jeſuiten als des gallikaniſchen Klerus fremd geblieben ſind.

Die vorwiegend wiſſenſchaftliche Richtung der neuen Kongregation war indeſſen von dem Stifter, Dom Bénard, urſprünglich nicht beabſichtigt geweſen. Erſt der erſte Generalſuperior, Dom Tariffe (1630—48), legte durch die trefflichen Einrichtungen, die er für die gelehrte Vorbereitung der Mönche traf, den Grund dazu. Dieſe Tendenz zog begabte, ſtrebſame, aus den angeſehenſten Familien ſtammende Jünglinge an. Während des 17. und des 18. Jahrhunderts gehörte der Kongregation eine große Zahl berühmter Männer an, auf welche die katholiſche Kirche ſtolz ſein darf und deren Leiſtungen ein Gemeingut aller Kirchen geworden ſind. „Im Anfange betrafen ihre Arbeiten die Sammlung der Materialien zu der Geſchichte der Klöſter, welche zur Kongregation gehörten, dann des geſamten Ordens, ſowie zur Geſchichte der Heiligen. Bald rückte man jedoch das Ziel weiter. Die Sammlung und Bearbeitung der genannten hiſtoriſchen Materialien führte zu paläographiſchen und diplomatiſchen Ausarbeitungen. Bei dem Unterricht, den man in den Noviziathäuſern erteilte, wurde eine große Anzahl neuer Bücher oder doch neuer Ausgaben notwendig, welche die Obern von Mitgliedern der Kongregation ausarbeiten ließen. Auf dieſe Weiſe entſtanden nach und nach eine Menge Werke, die zu den ausgezeichnetſten Monumenten menſchlichen Fleißes gehören“ (Herbſt). Die Thätigkeit der Mauriner hat alles umfaßt, vorzüglich die Geſchichte Frankreichs und die der Kirche. Durch unermeßliche Gelehrſamkeit, ruhiges Urteil, unbefangene Kritik, die meiſt nur dann, wenn es ſich um das Intereſſe und die Traditionen des Benediktinerordens handelt, weniger zuverläſſig wird; durch einen Mut, der keine Schwierigkeit ſcheute, verbunden mit einer Ausdauer, die ſprichwörtlich geworden iſt, haben ſie Rieſenwerke zu ſtande gebracht, ohne die noch manche Teile der hiſtoriſchen und theologiſchen Wiſſenſchaften im Argen lägen. Nur durch das Zuſammenwirken vieler, von Einem Geiſte beſeelter und uneigennütziger Kräfte kounte ſolches geſchehen. Den ausgezeichneteren Mitgliedern wurde die Leitung der Arbeiten übertragen, deren Vollendung oft die Aufgabe ihres Lebens wurde; andere brachten das Material herbei oder behandelten einzelne Teile eines großen, gemeinſamen Werks. Starb einer über einer Arbeit, ſo trat ein anderer ein, ſie in demſelben Sinne mit derſelben Gelehrſamkeit fortführend. Kein Orden hat einen ſolchen Gebrauch ſeiner Reichtümer gemacht; die ſeltenſten Bücher und Manuſkripte wurden angekauft, Reiſen gemacht, um die Bibliotheken zu beſuchen, Verbindungen mit fremden Gelehrten angeknüpft, um in jeder Hinſicht das möglichſt Vollkommene zu erreichen. Zugleich zeichneten ſich die von der Kongregation herausgegebenen Werke durch äußere Schönheit aus, wie ſie noch ſelten in der Typographie vorgekommen war. Dabei bewieſen die Mauriner ihren frommen und freien Sinn dadurch, daß ſie Freunde Port-Royals waren und wegen ihrer Weigerung, die Bulle Unigenitus zu unterſchreiben und ihrer antiinfallibiliſtiſchen Richtung vielfach Anfeindungen und Verfolgungen erlitten. Neben dieſer janſeniſtiſchen Richtung war es der Anſchluß eines Teils ihrer Ordensangehörigen an die carteſianiſche Philoſophie, wodurch ihre faſt das ganze 18. Jahrhundert durchziehenden Streitigkeiten mit den Jeſuiten verurſacht wurden (ſ. u.).

Es gilt hier nur in wenigen, allgemeinen Zügen zu zeigen, was die Kongregation für die Wiſſenſchaft und die Kirche geleiſtet hat. Für das Einzelne ſind die den berühmteſten Theologen gewidmeten beſonderen Artikel zu vergleichen.

Ihre geſchichtlichen Arbeiten verbreiteten ſich über das weiteſte Feld. Sie haben ganz eigentlich die Diplomatik gegründet, als deren Vater Dom Mabillon anzuſehen iſt. Dieſer große Gelehrte hat zuerſt die immer noch zu befolgenden Regeln über die Prüfung der Urkunden aufgeſtellt, in ſeinen ſechs Büchern de re diplomatica 1681, fol., zu welchen er, infolge eines Angriffs von dem Jeſuiten Germon, 1704 ein Supplement herausgab. Da dieſe Arbeiten vorzugsweiſe Frankreich betrafen, ſo gaben ſpäter Dom Touſtain und Dom Taſſin eine allgemeine Diplomatik heraus unter dem Titel Nouveau traité de diplomatique, 1750—1765, 6 Bände 4°. Trotz mancher Mängel in der Anordnung, die teilweiſe in einem polemiſchen Zwecke ihren Grund haben, behauptet dieſes Werk — das „vollkommenſte in ſeiner Art“ (Gatterer, Abriß der hiſt. Diplomatik 1798) — immer noch einen hervorragenden Wert. Was darin für lateiniſche Paläographie gethan war, ſuchte Montfaucon in ſeiner Palaeographie graeca (1708, fol.) für die griechiſche zu leiſten. Seine Reſultate ſind freilich durch neuere und ausgedehntere Forſchungen übertroffen worden.

Nicht geringe Verdienſte haben ſich die Mauriner um die Chronologie erworben. Man kann ſagen, daß dieſe Wiſſenſchaft ihnen erſt ihr Entſtehen verdankt. Jeder Hiſtoriker kennt den großen Wert des Werkes Art de vérifier les dates, das von Dantine angefangen, von Clémencet vollendet (1750, 2 Bde 4°), und von Clément in einer zweiten (1770, Fol.) und in einer dritten Ausgabe (1783—1792, 3 Bde Fol.) jedesmal bedeutend vermehrt wurde. Eine vierte, abermals vermehrte, noch von Clément begonnene Ausgabe erſchien erſt 1818 u. f. (37 Bde 8; es giebt auch eine Edition in Fol. und eine in 4°). Man hat mit Recht von dieſem, auch für den Kirchenhiſtoriker unentbehrlichen Werke geſagt, es ſei das ſchönſte Denkmal der franzöſiſchen Gelehrſamkeit des 18. Jahrhunders.— Zur Altertumskunde gehört Montfaucons Antiquité expliquée en figures, 1719, 10 Bde Fol. Angeſichts der jüngſten Fortſchritte freilich, welche Philologie und Altertumskunde gemacht haben, denen weit reicheres Material zu Gebot ſteht und täglich neues geliefert wird, iſt dieſes Werk einigermaßen als veraltet zu betrachten. — Auf dem Felde der Sprachkunde haben ſich die Mauriner an einer unübertroffenen Arbeit beteiligt, die zwar nicht zuerſt von ihnen ausgegangen iſt, aber durch ſie eine vollendetere Geſtalt erhalten hat. Es iſt das 1687 von Dufresne-Ducange zuerſt herausgegebene Glossarium mediae et infimae latinitatis, das von Dom Dantine und Dom Carpentier um die Hälfte vermehrt wurde (1733—1726, 6 Bde Fol., nebſt einem Supplemente von Carpentier, 1766, 4 Bde Fol.) und im letzten Jahrhundert noch zwei neue, erweiterte und verbeſſerte Auflagen erfuhr (1840 ff. durch Henſchel und ſeit 1883 durch Henſchel und Fabre). Dieſes Werk iſt nicht nur für die Kenntnis der lateiniſchen Sprache, ſondern auch für Litteratur, Geſetzgebung, bürgerliche und kirchliche Sitte des Mittelalters ein reicher Schatz. — Dem genannten Carpentier iſt auch eine Erklärung der Tyroniſchen Noten zu verdanken: Alphabetum tyronianum (1747, fol.).

Zu den umfaſſendſten Arbeiten der Mauriner gehört ferner die Herausgabe der Quellen der franzöſiſchen Geſchichte. Was vor ihnen Pithou und Duchesne in dieſem Bezuge geleiſtet hatten, war unzureichend. Der Miniſter Colbert, und nach ihm Louvois, bemühten ſich vergebens, Fortſetzer für das Nationalunternehmen zu finden. Erſt dem Kanzler d'Agueſſau gelang es, die Mauriner dafür zu gewinnen. Nachdem Dom Martène und der Oratorianer Le Long für das Werk thätig geweſen, kam es unter die Leituug des Mauriners Martin Bouquet (geſt. 1754), der es auf die bewundernswürdigſte Weiſe förderte. Er beſorgte die acht erſten Bände der Scriptores rerum gallicarum et francicarum; Dom J. B. Haudiguier und Ch. Haudiguier lieferten den 9., 10. u. 11.; Dom Clément den 12. u. 13., und Dom Brial, der letzte der Mauriner, den 14. und den 15. (1738—1818 Fol.). Seitdem wird das Werk von der Académie des inscriptions fortgeſetzt. Zu den dieſes Arbeitsfeld betreffenden Leiſtungen gehört außerdem die von Ruinart beſorgte Ausgabe der Werke Gregors von Tours (1699; in MSL t. 71), die erſt neuerdings durch Arndt und Kruſch (1884 f.) übertroffen wurde. — Die franzöſiſche Geſchichte in ihrem ganzen Umfange haben die Mauriner nicht bearbeitet. Sie haben ſich nur mit den Anfängen derſelben und mit Provinzial- und Städtegeſchichte befaßt. Dom Martin ſchrieb La religion des Gaulois 1727, 2 Bände 4°, und Dom de Brezillac, Histoire des Gaules et des conquêtes de Gaulois, 1752, 2 Bände 4°; jenes, trotz mancher nicht mehr haltbarer Hypotheſen, ein immer noch brauchbares, dieſes ein im ganzen veraltetes Werk. Höher ſtehen die Provinzialgeſchichten; kein anderes Land hat noch ähnliche aufzuweiſen. Die vorzüglichſten ſind die Histoire générale du Languedoc, von Vaiſſette und de Vic 1730—1745, 5 Bände Fol., die Histoire de Bretagne, von Veiſſerie (ſpäter Proteſtant) und Lobineau 1702, 2 Bände Fol., und ganz umgearbeitet, obgleich nicht vollendet durch Maurice de Beaubois 1742 u. f., 3 Bände Fol. und 2 Bände 4°; die Histoire de Bourgogne, von Plancher 1739 u. f., 3 Bände Fol.; die Histoire de la ville de Paris, von Félibien und Lobineau 1725, 5 Bände. Manche ähnliche Arbeiten blieben ungedruckt. — Schließlich gehört noch hierher die nach dem ausgedehnteſten Plane unternommene, von Dom Rivet begonnene und von mehreren Ordensgenoſſen fortgeſetzte Histoire littéraire de la France, 1733—1763, 13 Bände 4°. Seit 1814 wird das Werk durch die Gelehrten der Académie des inscriptions fortgeſetzt. Es iſt eine Quellenſammlung, die nicht nur für die Litterärgeſchichte Frankreichs, ſondern überhaupt für die des Mittelalters von unſchätzbarer Wichtigkeit iſt.

Bevor wir zu den die Kirchengeſchichte und die Patriſtik betreffenden Werken der Mauriner übergehen, ſind noch ihre Dokumentenſammlungen zu erwähnen. Ihre Forſchungen in den Bibliotheken ihrer Klöſter, ſowie ihre Reiſen, beſonders diejenigen Mabillons nach Italien und Montfaucons nach Deutſchland (ſ. u.) verſchafften ihnen Gelegenheit, neben dem Material für ihre großen Unternehmungen vieles Ungedruckte zuſammenzubringen, das ſowohl für die politiſche als für die Kirchengeſchichte wichtig iſt. So entſtanden mehrere große Sammelwerke und Beſchreibungen der in den Bibliotheken aufbewahrten Schätze. Die berühmteſten ſind: das Spicilegium veterum aliquot scriptorum, von d'Achéry, 1653—1677, 13 Bände 4° (neue Ausg. von de la Barre 1723, 3 Bände Fol.); die Vetera analecta von Mabillon 1675—1685 (4 Bände, wovon der vierte des Herausgebers Iter Germanicum enthält); die Collectio nova veterum scriptorum von Martène, 1700, 4°; der Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand 1717, 5 Bände Fol.; die Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins von denſelben, 1724, 4°; das Diarium italicum (1702, 4°) und die Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova (1739, 2 Bände Fol.), beide von Montfaucon (ſ. d. A.).

Was die kirchenhiſtoriſchen Arbeiten betrifft, ſo ſtellen wir voran ein auf kirchliche Geographie und Statiſtik ſich beziehendes Werk; auch dieſe Wiſſenſchaften haben die Mauriner gewiſſermaßen gegründet durch ihre neue Bearbeitung der 1656 in erſter, zunächſt noch unvollkommener Ausgabe (in 4 Bänden Fol.) erſchienenen Gallia christiana der Brüder de Sainte-Marthe. Das neue Werk wurde von einem anderen Gliede derſelben gelehrten Familie, Dom Denis de Sainte-Marthe, begonnen; es ſollte eine Vorarbeit bilden zu einem vollſtändigen Orbis christianus, zu dem viel Material geſammelt wurde, der aber nicht zur Ausführung kam. Der erſte Band dieſer erweiterten Gallia chr. erſchien 1715; nach dem dritten, 1725, ſtarb Sainte-Marthe. Der Orden ſetzte die Arbeit fort bis zum 13. Bande, welcher 1785 gedruckt wurde. Das Unternehmen blieb unterbrochen, bis in den fünfziger Jahren Hauréau, der Verfaſſer der Histoire de la philosophie scholastique (2 Bände 1850) es mit dem Fleiße eines echten Benediktiners wieder aufnahm; 1856 ſind die erſten Lieferungen der Fortſetzung erſchienen. Die Gallia christiana ward das klaſſiſche Muſter für ähnliche Arbeiten; ſie rief die Italia sacra, die España sagrada, die Illyria sacra hervor. Zugleich veranlaßte ſie ſeitens der Mauriner ſelbſt zahlreiche Spezialgeſchichten benediktiniſcher Klöſter, von denen indeſſen die meiſten ungedruckt geblieben ſind. Nur zwei ſind veröffentlicht worden, die Histoire de l'abbaye de S. Denis von Félibien, die ſogar ſchon vor dem erſten Bande der Gallia christiana erſchien (1706, fol.), und die Histoire de l'abbaye de S. Germain-des-près, von Bouillart (1724, fol.). — An die Gallia christiana ſollte ſich die Sammlung der franzöſiſchen Konzilien anſchließen, die zuerſt Dom de Coniac und nach ihm Dom Labat anvertraut wurde. Des erſten Bandes Erſcheinen, 1798, traf mit dem Ausbruch der Revolution zuſammen; als die Hälfte des zweiten gedruckt war, wurde die Kongregation aufgehoben, und das Werk unterblieb. — Die Geſchichte der Märtyrer behandelte Dom Ruinart in ſeinen Acta primorum martyrum (1689, 4°). — Noch wichtiger ſind die Arbeiten über die alten Liturgien und die Kloſtergebräuche; ſie gehören teilweiſe zu den erſten, welche die Glieder der Kongregation unternahmen. Ménard gab das Sacramentarium Gregors d. Gr. heraus 1642, 4°; Mabillon ſchrieb ſein treffliches Werk De liturgia gallicana, 1685, 4°; Martène ſeine Libri V de antiquis monachorum ritibus, 1690, 2 Bände 4°, und ſeine 4 Bände de antiquis Ecclesiae ritibus, 1700 u. f., 4° (2. Ausg. 1736, 4 Bände fol.). — Endlich iſt hier an die auf die Geſchichte des Benediktinerordens bezüglichen Werke zu erinnern, an die Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti (von d'Achéry angefangen und von Mabillon und Ruinart fortgeſetzt, 1668 u. f., 9 Bände fol.) und die Annales Ordinis S. Benedicti, Mabillons berühmteſtes Werk, das Maſſuet vollendete (1703 u. f., 6 Bände fol.); vgl. Bd I, 149, 34 f. und Bd II, 584, 14 ff.). — Die Geſchichte der Kongregation des hl. Maurus ſelber wurde von mehreren gemeinſam verfaßt; ſie bildete im Manuſkript 3 Bände Fol.; die Oberen verweigerten jedoch die Erlaubnis zum Druck. Dom Taſſin veröffentlichte einen Auszug daraus bis 1766. Dom Clémencet ſchrieb die Geſchichte von Port-Royal, von der aber nur die erſte Abteilung gedruckt worden iſt, 1755, 10 Bände 12°; der zweiten, weil zu ſehr dem Janſenismus günſtig, wurde die Veröffentlichung verweigert.

Das größte und bleibendſte Verdienſt der Mauriner um Kirche und Theologie gründet ſich auf ihre Ausgaben kirchlicher Schriftſteller ſowohl der erſten Jahrhunderte, als des Mittelalters. Die erſtaunliche Thätigkeit, die ſie in dieſem Bezuge entwickelten, lag nicht in dem urſprünglichen Plane der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ihres Inſtituts; ſie wollten zunächſt nur die Schriftſteller des Benediktinerordens herausgeben. Bald aber wurden ſie durch die allgemeine Gunſt, mit der dieſe erſten Arbeiten aufgenommen wurden, durch das Bedürfnis, ihren Novizen beſſere Ausgaben als die vorhandenen in die Hände zu geben, ſowie durch den Reichtum der in ihren Klöſtern aufbewahrten und auf ihren Reiſen unterſuchten Handſchriften veranlaßt, weiter zu gehen. Sie unternahmen nun eine Bearbeitung der lateiniſchen Kirchenväter, und nicht lange nachher auch eine ſolche der griechiſchen. Ihre Ausgaben verdunkelten alle vorangegangenen, unter denen manche recht tüchtige waren. Es genügt auch jetzt noch zu ſagen: es iſt „eine Benediktiner-Edition“, um das betr. Werk wenigſtens relativ zu empfehlen. Dieſe Arbeiten werden für immer den hauptſächlichen Ruhm der franzöſiſchen Mauriner bilden. Mögen die ſeit Mitte des 19. Jahrhunderts ins Leben getretenen Unternehmungen der Wiener und der Berliner Akademie (das CSEL und die ſeit 1895 erſcheinende Berliner KVV.-Sammlung) ſie in Hinſicht auf exakte kritiſche Textbearbeitung zu übertreffen begonnen haben, ſo verbleiben ihnen doch manche Vorzüge, die ſie noch auf Jahrzehnte hin der Gefahr, als völlig veraltet gelten zu müſſen, entheben. Es gehört dahin die in vielen Fällen immer noch Beachtung verdienende freimütige und von feſten Grundſätzen geleitete Kritik, womit ſie, mehr als ihre Vorgänger, echte Schriften von unechten geſchieden haben; ferner die ſorgfältig gearbeiteten Überſetzungen der griechiſchen Kirchenväter, ſowie die ausführlichen, jedem Schriftſteller beigegebenen biographiſchen, kirchen- und litterärhiſtoriſchen Einleitungen und Abhandlungen, die wenn ſie auch, vom Standpunkte heutiger Wiſſenſchaft aus in einzelnen Punkten berichtigt oder vervollſtändigt werden können, dennoch einſtweilen noch unentbehrliche Hilfsmittel bleiben. Selbſt die muſterhaften Indices dürfen nicht vergeſſen werden, die für den Forſcher von unſchätzbarem Nutzen ſind.

Unter den lateiniſchen Kirchenvätern machte die Kongregation den Anfang mit Auguſtin. Inmitten der janſeniſtiſchen Streitigkeiten war dies für die Stellung der Mauriner bedeutſam genug. Die Ausgabe wurde von Franç. Delfau begonnen, von Blampin (geſt. 1710) und Couſtant (geſt. 1721), unter Mitwirkung mehrerer anderer vollendet (1679 bis 1700, 11 Bände fol.). Daß dieſe Maurineredition der Werke des großen Hipponenſers vor den in der Wiener KVV.-Sammlung bisher erſchienenen Textausgaben Auguſtiniſcher Schriften noch manche wichtige Vorzüge behauptet, iſt das Ergebnis der von R. C. Kukula mit eindringender kritiſcher Schärfe hierüber geführten Unterſuchung (vgl. deſſen Abh. „Die Mauriner-Ausgabe des Auguſtinus“, in SWA 1891 ff., auch ſep., Wien 1898, ſowie O. Rottmanner, Bibliographiſche Nachträge zu Kukulas Abh. 2c., ebd. 1899; auch Reuſch, ThLZ 1893, S. 570). Im Jahre 1679 erſchien Caſſiodor, von Garet beſorgt, 2 Bände Fol.; 1686—1690 Ambroſius, von Du Friſche und Le Nourri, 2 Bände Fol.; 1693 Hilarius von Poitiers, von Couſtant, Fol.; 1693—1706 Hieronymus, von Jean Martianay (5 Bände fol.); 1726 Cyprian, begonnen von Baluze, der nicht Mauriner war, vollendet von Maran.

Von griechiſchen Schriftſtellern war ſchon 1645 der Brief des Barnabas von Ménard und d'Achéry herausgegeben worden. Doch erſt gegen Ende des 17. Jahrhunderts ſetzte ſich die Kongregation die Bearbeitung auch dieſes Teiles der altkirchlichen Litteratur zum Zweck. Montfaucon gab 1698 den Athanaſius heraus (3 Bände fol.), worauf er 1706 die Collectio nova patrum folgen ließ (2 Bände fol.), welche Nachträge zu Athanaſius, ſowie Schriften des Euſebius von Cäſarea und die Kosmographie des Kosmas enthielt. 1710 folgte Irenäus von Maſſuet; 1718—1738 Chryſoſtomus von Montfaucon (13 Bände fol.); 1720 Cyrill von Jeruſalem, von Touttée; 1721—1730 Baſilius der Große, von Garnier (3 Bde fol.); 1733—1759 Origenes, von Charles de la Rue (Ruaeus) und ſeinem Neffen Vincenz de la Rue (4 Bände fol.); 1742 Juſtin und die übrigen griechiſchen Apologeten des 2. Jahrhunderts, von Prudentius Maran (1 Band fol.); 1788 Gregor von Nazianz, von Maran begonnen und von Clémencet fortgeführt, jedoch nur bis zum Schluſſe des 1. Bandes, da die Revolution die Fortſetzung hinderte.

Mit den Schriftſtellern des Mittelalters, und zumal ihres Ordens, hatten die Mauriner, wie ſchon bemerkt worden, den Anfang gemacht. Zuerſt gab Ménard die Regel des hl. Benedikt von Aniane, Concordia regularum, heraus, 1628. Später edierte d'Achéry Lanfranc 1648 und Guibert von Nogent 1651; ferner Mathoud die Scholaſtiker Robert Pulleyn und Peter von Poitiers, 1665 (f.); Mabillon den hl. Bernhard, 1667 (1 Bd fol.; 2. Ausg. 1690, 2 Bde; 3. Ausg. 1719); Gerberon Anſelm von Canterbury, 1765 (2. Ausg. 1721); Denis de Sainte-Marthe Gregor den Großen, 1705, 4 Bande fol.; Beaugendre Hildebert von Mans, 1708, fol. — Dom Couſtant ſammelte die

Briefe und Dekretalen der Päpſte, auf drei Bände berechnet, wovon jedoch nur der erſte erſchien, 1721, Fol. Zum beſſeren Gebrauch der Lyoner Bibliotheca patrum maxima ſchrieb Le Nourri ſeinen Apparatus, 1703, Fol., der jedoch nicht über das 4. Jahrhundert hinaus gedieh; es ſind biographiſche und litterär-hiſtoriſche Abhandlungen über die einzelnen in der Bibliotheca enthaltenen Schriftſteller.

Von großem Werte ſind endlich noch die den alten Bibelüberſetzungen gewidmeten Werke der Mauriner. Die Hexapla des Origenes von Montfaucon (1713, 2 Bände Fol.), die Bibliotheca divina des Hieronymus von Martianay (1693, 1. Band der Werke des Hieronymus), die von Sabatier, Baillard und Vincenz de la Rue beſorgte Ausgabe der Latinae versiones antiquae (1743—1749, 3 Bände Fol.) gehören zu den ſchönſten Denkmälern mauriniſchen Fleißes und Scharfſinns (vgl. Neſtle in der Enc. III, 28, 35—53; auch daſ. 39, 5 ff. 49, 1 ff.).

Andere kleinere Schriften über bibliſche Fragen dürfen wir hier übergehen; ebenſo die ſonſtigen Arbeiten der Mitglieder der Kongregation, die teils erbaulicher Art ſind, teils Gegenſtände aus der klaſſiſchen Litteratur, der hebräiſchen Sprache, den Künſten, der Geographie, ſelbſt aus den Naturwiſſenſchaften betreffen; ſogar in der Poeſie haben ſich einzelne Mauriner verſucht. Daß ſie auch oft in Streitigkeiten verwickelt wurden, war unvermeidlich; je höher ſie in der Achtung der Beſſeren ſtanden, deſto mehr erregten ſie Eiferſucht. Sie bewieſen aber auch in der Polemik ihre gewohnte ruhige Mäßigung und ihre gelehrte Überlegenheit, wenn auch in einigen wenigen Fällen eine nicht ganz unabhängige Kritik. So ſtritten ſie gegen die regulierten Auguſtiner-Chorherren für den Benediktinerabt Gerſen als Verfaſſer der Imitatio Christi. Mit mehr Erfolg traten ſie dem Trappiſtenſtifter de Rancé entgegen, der ihnen ihre wiſſenſchaftlichen Arbeiten als Werke weltlicher Eitelkeit vorwarf und Mabillon veranlaßte, ſeinen trefflichen Traité des études monastiques zu ſchreiben (1691, 4°, u. 1692, 2 Bände 12°; auch lateiniſch und italieniſch überſetzt; vgl. d. A. Mabillon o. S. 32, 4). Ferner lagen ſie in ſtetem Kampfe mit den Jeſuiten, die ihre Ausgabe Auguſtins, als des Janſenismus verdächtig, angriffen und überhaupt in dem Journal von Trévoux häufige Ausfälle gegen ſie machten. In den janſeniſtiſchen Streitigkeiten endlich ſchrieben ſie manche gründliche Schrift gegen die Konſtitution Unigenitus, die namentlich an Maran einen eifrigen Beſtreiter fand (ſ. Endres, a. a. O. S. 15 ff.). Gerberon gab eine Histoire générale du Jansénisme heraus (1700, 3 Bände 12°), Le Cerf eine Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la congrégation de S. Maur (1736, 12°); Clémencet unternahm die ſchon erwähnte ausführliche Darſtellung der Geſchichte von Port-Royal (ſ. o.). — Auch in ihrem teilweiſen Anſchluß an die carteſianiſche Philoſophie bethätigten ſie ihren Unabhängigkeitsſinn. So außer Maran und mehreren anderen namentlich der geiſtreiche und gelehrte François Lamy (geſt. 1711; nicht zu verwechſeln mit ſeinem Zeitgenoſſen, dem Oratorianer Bernard Lamy [geſt. 1715]), Verfaſſer mehrerer zu ihrer Zeit hochgeſchätzter apologetiſchen Traktate wie Vérité évidente de la religion chrétienne 1694; Le nouvel athéisme renversé 1696 (gegen Spinoza), L'incrédule amené à la religion par la raison 1710 — auch beteiligt an jenen Streitigkeiten mit Rancé (ſ. o.) und außerdem berühmt geworden durch den Streit mit Malebranche über das Thema von der Gottesliebe (amour de Dieu désintéressé), in welchen er durch ſein erbaulich-pſychologiſches Werk über die Selbſterkenntnis (De la connaissance de soi-même, 6 voll., 1694—1698) verwickelt wurde (Hurter, Nomenclator II, 688 sq.; Endres, S. 42 ff.). — Der aneifernde Einfluß, den ſie durch die rege Vielſeitigkeit dieſes ihres Geiſtesſtrebens übten, erſtreckte ſich über Frankreichs Grenzen hinaus; wie denn beſonders im Schoße des deutſchen Benediktinertums des 18. Jahrhunderts Beſtrebungen ähnlicher Art wie die ihrigen angeregt wurden. Über dieſe deutſchen Geiſtesjünger der Mauriner Frankreichs, deren Hauptſitz die Regensburger Abtei St. Emmeram wurde und unter deren Vertretern die dortigen Fürſtäbte J. B. Kraus (geſt. 1762) und Frobenius Forſter (geſt. 1791, verdient als Herausgeber der Werke Alcuins) hauptſächlichen Ruhm erlangten, ſ. J. A. Endres in der mehrfach citierten Monographie ſowie in deren Nachfolgerin „Frobenius Forſter, Fürſtabt“ ꝛc. (Freiburg 1900). — Ueber die bei einem Teil der franzöſiſchen Mauriner ſeit Mitte des 18. Jahrhunderts hervorgetretene freigeiſtig liberalen Tendenzen und Sympathien mit Voltaire ſ. Baumüller im KKL. a. a. O. S. 1076 ff. (wo dieſe Richtung freilich als unausbleibliche Folge der ſchon früher ſeitens der Kongregation bethätigten antiultramontanen Haltung und ihres Anſchluſſes an den Janſenismus und Gallikanismus dargeſtellt iſt).

Als die Revolution die Mönchsorden aufhob, mußte auch die Kongregation von

S. Maur ſich zerſtreuen. Mehrere angefangene Werke wurden unterbrochen; erſt ſpäter übernahm die Académie des inscriptions die Fortſetzung derer, die ſich auf die franzöſiſche Geſchichte beziehen. Der letzte Mauriner, Dom Brial, ſtarb 1833 als Mitglied der genannten Akademie. Sein Name iſt wegen ſeiner Gelehrſamkeit und Wohlthätigkeit in ehrenvollem Andenken geblieben; er hat unter dem neuen Geſchlechte den Ruhm des untergegangenen Inſtituts würdig bewahrt. Man hat verſucht, dieſes letztere neu zu beleben. Nach Brials Tod erkauften einige Freunde von La Mennais, unter dem Schutze des Biſchofs von Mons, die Abtei Solesmes, wo die Kongregation von S. Maur ihre Auferſtehung feiern ſollte. Den 1. September 1837 wurde dieſes Haus durch Gregor XVI. zur Regularabtei des geſamten wiederhergeſtellten Benediktinerordens erhoben; der Abt von Solesmes ſollte Generalſuperior desſelben ſein. Es ſammelten ſich auch bald einige, freilich wenig gelehrte Brüder. Um die Studien unter ihnen zu heben, gab man ihnen zum Superior den mehr in ultramontanem Sinne geſinnungstüchtigen als etwa wiſſenſchaftlich bedeutenden Prosper Louis Poscal Guéranger (geb.1805, geſt. 1875). Unter ihm ſetzten ſich die neuen Mauriner vor, dem preiswürdigen Beiſpiel ihrer Vorfahren zu folgen und Erben ihres wiſſenſchaftlichen Ruhmes zu werden. Doch hat das neue Inſtitut, bisher wenigſtens, ſich nicht zur Höhe des älteren zu erheben vermocht. Schon das erſte, von der Kongregation von Solesmes herausgegebene Werk zeugte von dem einſeitig ultramontanen Geiſte, der ſie beſeelt: Origines catholiques: origines de l'Eglise romaine (Paris 1836, 4°). Durch ſeine Institutiones liturgiques (Paris 1846) trug Dom Guéranger das meiſte dazu bei, trotz manchen Widerſpruchs von ſeiten der Gallikaner, die allgemeine Herrſchaft der römiſchen Liturgie in den franzöſiſchen Diöceſen zu begründen (vgl. Amara George Kaufmann, Das Kloſter Solesmes und ſein Prior Guéranger, Würzburg 1877). Als tüchtigſter und verdienſtvollſter der neuen Mauriner darf Guérangers Schüler Jean Baptiſtor Pitra gelten (geb. 1812, geſt. 1889 als Kardinalbiſchof von Fraſcati). Allein auch er hat den höheren Standpunkt der Vorgänger verlaſſen; ſeine hiſtoriſche Kritik ſoll dem Papſttum mehr als der Wiſſenſchaft dienen. In einem Artikel (im Correſpondant 1852) über die von Jaffé herausgegebenen Regesta pontificum tadelt er dieſen, daß er Lücken in der Reihe der päpſtlichen Akten annehme, und behauptet, die Fabrikation der falſchen Dekretalen ſei an ſich ſchon ein Beweis, daß man allgemein an den Primat des römiſchen Stuhles glaubte. Außer einer Histoire de S. Léger et de l'Eglise de France au septième siècle (Paris 1846) hat Pitra eine ſchätzbare Schrift herausgegeben unter dem Titel: Études sur la collection des actes des Saints par les Bollandistes, précédées d'une dissertation sur les anciennes collections hagiographiques et suivies d'un recueil de pièces inédites (Paris 1850). 1852 begann er ſein Spicilegium Solesmense, complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, wovon bis 1858 vier Bände erſchienen (— ſpäter gefolgt von acht Bänden Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata [1876—1891], ſowie von zwei Bänden Analecta novissima 1885—1888]). Die Sammlung enthält zahlreiche größere und kleinere, aus orientaliſchen, griechiſchen und lateiniſchen Handſchriften gezogene Texte, wobei neben wirklich Wichtigem (wie u. a. im dritten Bande die merkwürdige Clavis Melitoniana) vieles Unbedeutende ſich befindet. Mehreres Wichtige brachten die Historia et monumenta juris ecclesiastici Graecorum (Rom 1864), die Hymnographie de l'église Grecque (Paris 1867), ſowie das Triodion katanakticon (Rom 1879). (Vgl. die Biographien Pitras von F. Cabrol [1889] und Battandier [1896]; auch Hurter, Nomencl. III^2, 1297 ff.) — An der Fortſetzung der großen unvollendet gebliebenen Werke der alten Mauriner haben die Herren von Solesmes keinen Teil; nicht einmal die durch die Revolution unterbrochenen Ausgaben von Kirchenvätern haben ſie wieder aufgenommen. Die geſchichtlichen Arbeiten werden, wie bemerkt, von den Laien der Académie des inscriptions fortgeſetzt; auch Hauréau, der Fortſetzer der Gallia christiana, iſt kein Geiſtlicher. (F. Schmidt †) **Zöckler.**

Mauritius und die thebäiſche Legion. — Die Legende dieſer hochberühmten Märtyrer, deren Kult ſeinen Mittelpunkt am Orte des Martyriums im Walliſerlande bei St. Moritz hat, dann aber nach beiden Seiten hin, nach Italien und namentlich nach dem Niederrhein ſich verzweigt, lautet in der älteſten und einfachſten Geſtalt, die ſich in der dem Eucherius, Biſchof von Lyon, zugeſchriebenen Passio findet, ſo: Unter dem Befehl des Maximianus Herculius ſtand eine Legion, die der Thebäer genannt, welche dem Maximian, 6600 Mann ſtark, aus dem Orient zu Hilfe geſchickt war. Als dieſe Soldaten wie die anderen zur Verfolgung der Chriſten gebraucht werden ſollten, weigerten ſie ſich ſämtlich, ſelbſt Chriſten, dem kaiſerlichen Befehl zu gehorchen. Maximian, der mit dem Heere bei Octodurum (Martingny am Fuße des großen St. Bernhard) lagerte, ließ, darüber erzürnt, die Legion zuerſt zweimal decimieren, und als die übrigen, von ihrem Anführer Mauritius zur Treue gegen ihren himmliſchen Herrn ermahnt, im Glauben feſt blieben, ließ er die ganze Legion niederhauen. Weiter ausgeführt erſcheint die Erzählung in einer Überarbeitung jener Passio, die zuerſt Surius, dann die AA. SS. in verſchiedenen, immer ſtärker ausmalenden Redaktionen veröffentlicht haben. Danach hängt das Ereignis mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden, die der Interpolator für Chriſten zu halten ſcheint, zuſammen. Bei Octodurum läßt Maximian Opfer bringen, und die Weigerung der Legion, die hier auf 6666 Soldaten angewachſen iſt, an den Opfern teilzunehmen, iſt der Anlaß ihres Martyriums. Nicht bloß der Anführer Mauritius, auch der Fahnenträger Exſuperius ſpricht den Soldaten Mut ein; er wirft die irdiſche Fahne weg, um der himmliſchen zu folgen. Schon bei ihrem Durchzuge hat die Legion dem Papſt Marcellinus in Rom gelobt, lieber durchs Schwert umzukommen, als den Glauben zu verleugnen. Ein noch ſpäterer Zuſatz iſt, daß die Legion in Jeruſalem die Taufe empfangen hat.

Schon die Magdeburger Centurien nannten den Mauritius, der auch Schutzpatron von Magdeburg iſt, einen Götzen und bezeichneten die Legende als Dichtung. Ausführlich ſuchte deren Unhaltbarkeit zuerſt Jean Armand Du Bordieu, franzöſiſch reformierter Prediger in London, darzuthun (Diss. critique sur le Martyre de la légion Thébéenne, Amſterdam 1705); dann Hottinger (Helvetiſche Kirchengeſchichte, erſter Teil, Zürich 1708, S. 100 ff.). Die Kanoniker von St. Moritz ließen ihr Heiligtum durch de l'Isle (Défense de la vérité de la légion Théb., Nancy 1741) verteidigen. Der im Jahre 1757 erſchienene VI. Band des September der AA. SS. ſammelte dann das Material ſehr ſorgfältig und ſuchte die Märtyrer gegen Du Bordieu wieder als geſchichtlich zu erweiſen. Faſt gleichzeitig: de Rivaz, ein Walliſer, in ſeinem Eclairissements sur le Martyre de la légion Thébéenne, ein Werk, das aber erſt 1779 erſchien. Er ſtrebte vor allem, das Ereignis in die Zeitgeſchichte einzureihen und legte es, abweichend von der früheren Anſicht, in das Jahr 302. In neuerer Zeit hat Rettberg die Frage in ſeiner Kirchengeſchichte Deutſchlands (I, 94 ff.) gründlich unterſucht und ſich gegen die Geſchichtlichkeit der Erzählung ausgeſprochen. Dafür einige rheiniſche Schriftſteller der katholiſchen Kirche in Städten, die ebenfalls am Thebäerkult teil haben: Schmidt in Trier (Die Kirche des hl. Paulinus bei Trier 1852) und Braun in Anlaß eines in Köln gemachten Fundes, der aber mit den Thebäern gar nichts zu thun hat (Zur Geſchichte der Thebäiſchen Legion, Cöln 1855), Friedrich, Kirchengeſchichte Deutſchlands, 1867 (I, S. 101 ff.), Stolle (Das Martyrium d. theb. Legion, Münſter 1891).

Daß die zweite oben erwähnte Passio, die zuerſt Surius (Tom. V, 356), dann die AA. SS. (22. Sept. S. 345) herausgegeben haben, eine jüngere Bearbeitung iſt, unterliegt keinem Zweifel. Auch Baronius und die AA. SS. erkennen das an. Anders ſteht es mit der erſterwähnten, von dem Jeſuiten Chifflet (in ſeinen Erläuterungen zum Leben des hl. Paulinus, Dijon 1662) herausgegebenen, dann bei Ruinart (Act. martyr. sinc. p. 241) und mit Benutzung mehrerer Manuſkripte in den AA. SS. (a. a. O. S. 342) abgedruckten Passio. Sie will einen Biſchof Eucherius von Lyon zum Verfaſſer haben, der auf Grund eingezogener mündlicher Erkundigungen, die er auf Iſaak, Biſchof von Genf, und durch dieſen auf Theodor, Biſchof in Wallis, zurückführt, das Martyrium erzählt und ſeine Darſtellung dem Biſchof von Wallis, Salvius oder Silvius, wie eine an dieſen gerichtete Zuſchrift zeigt, mitteilt. Gieſeler (Kirchengeſchichte I, 1, 263) und Rettberg (a. a. O. S. 97) nehmen einen jüngeren Eucherius, der um 529 Biſchof geweſen ſein ſoll, als Verfaſſer an. Aber die Exiſtenz eines ſolchen jüngeren Eucherius iſt nicht zu beweiſen, und in der Passio (die nicht in allen Hſſ. enthaltene Zuſchrift iſt zweifelhaft) iſt nichts enthalten, was nicht zu der Autorſchaft des Eucherius, der 441 dem Konzil von Oranges beiwohnte, paßt. Schreiben wir ſie dieſem zu, ſo haben wir in ihr überhaupt das älteſte Zeugnis für die Thebäer. Übrigens iſt dieſe Frage von untergeordneter Bedeutung, da wir noch ein anderes wenig jüngeres Zeugnis aus dem 5. Jahrhundert beſitzen. In der Biographie des Abtes Romanus (AA. SS. Febr. 28, III, 740), die nicht lange nach ſeinem Tode 460 verfaßt ſein muß, finden wir bereits die Grundzüge der Legende. Der Kult der Märtyrer iſt in Blüte, es beſteht ein Kloſter an der Stätte des Martyriums, und Romanus wallfahrtet ſelbſt dahin. Der Verf. kennt auch bereits eine ſchriftliche Relation der Legende, welche recht wohl die des Eucherius ſein kann. Ältere, über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinausgehende Zeugniſſe finden ſich nicht. Die Worte des Ambroſius in ſeiner Rede zu Ehren des hl. Nazarius (Serm. 91): „Jede Stadt rühmt ſich, wenn ſie einen Märtyrer den ihrigen nennt, wir beſitzen Völker. Unſer Land darf ſich rühmen, die Mutter himmliſcher Soldaten zu ſein“, auf die Thebäer zu beziehen (Gelpke, KG der Schweiz, I, 50—86), iſt nicht bloß willkürlich, ſondern unmöglich. Wohl aber finden ſich auch ſonſt Zeugniſſe, welche das hohe Alter des Thebäerkults darthun. Zu Anfang des 6. Jahrhunderts erſcheint die am Orte des Martyriums errichtete Kirche bereits als eine alte; eine von Avitus, Biſchof von Vienne, bei ihrer Herſtellung gehaltene Predigt (bei Sirmond, Opp. II, 93) enthält ebenfalls die Grundzüge der Legende, wie ſie in der Passio vorkommen. Entſchieden unecht ſind dagegen die Akten eines angeblich im Jahre 523 im Kloſter zu St. Moritz ſelbſt gehaltenen Konzils und eine ihnen beigefügte Schenkungsurkunde des Königs Sigismund (vgl. Rettberg a. a. O. S. 98) trotz der Verteidigung Hefeles (Conciliengeſchichte II, 649 ff.). Mindeſtens zweifelhaft iſt die Biographie des Abtes Severin aus dem Kloſter St. Moritz, in welcher der Märtyrer ebenfalls gedacht wird (Vita Severini bei Mabillon AA. SS. Ord. Benedict. saec. I. append. p. 568). Ob eine in Bellegard gefundene aber verſtümmelte Inſchrift aus dem Jahre 521 ſich auf die Verehrung der Thebäer bezieht, mag dahinſtehen. Dagegen kennt Gregor von Tours (Hist. Franc. III, 5; miracul. L. I, c. 62) nicht bloß die Legende in ihrer früheren Geſtalt, ſondern weiß auch bereits von Thebäern, die am Rhein gelitten haben. Die Legende weiter herab zu verfolgen, hat kein Intereſſe. Jedenfalls wird man den Verteidigern derſelben zugeben müſſen, daß um die Mitte des 5. Jahrhunderts die Legende bereits vorhanden iſt, und die Thebäer ſich bereits eines Kultus erfreuen.

Damit iſt nun freilich die Geſchichtlichkeit des Martyriums noch lange nicht erwieſen; denn zwiſchen der älteſten Bezeugung und dem angeblichen Zeitpunkt des Martyriums ſelbſt liegen noch ungefähr 150 Jahre, und dieſe reichen in jener wunderſüchtigen Zeit mit ihrer ſtets wachſenden Heiligen- und Märtyrerverehrung völlig aus, um eine ſolche Legende zu erzeugen. Die Zeitgenoſſen und die älteren Schriftſteller wiſſen nichts davon. Vergebens ſucht man bei Euſebius, Lactanz, Oroſius, Sulpicius Severus nach einer Spur von den Thebäern. Allerdings ſuchen die Verteidiger der Legende das als ein bloßes argumentum a silentio abzuſchwächen, oder im einzelnen darzuthun, daß die genannten Schriftſteller, auch wenn ihnen die Sage bekannt war, nicht notwendig davon zu reden brauchten. Davon kann man im einzelnen manches zugeben, aber immerhin bleibt es doch undenkbar, daß von einem ſolchen Ereignis, von der Niedermetzelung einer ganzen Legion, ſich bei den Zeitgenoſſen auch nicht die leiſeſte Spur finden ſollte. Dazu kommt, daß deſſen Erwähnung gerade in den Plan, wenn nicht des Euſebius, doch des Lactanz paßt. Lactanz konnte nicht davon ſchweigen, wenn er etwas davon gewußt hätte. Auch iſt das Ereignis an ſich unwahrſcheinlich. Die Exiſtenz einer legio Thebaeorum iſt für die damalige Zeit nicht mit Sicherheit nachzuweiſen und wenn der Ort auch inſofern keine Schwierigkeit macht, als er zu Maximians Reichsteil gehörte, und dieſer oft auf Heereszügen in dieſen Gegenden iſt, ſo bleibt es doch im höchſten Maße unwahrſcheinlich, daß ein Heerführer wie Maximian, mochte er auch von noch ſo glühendem Chriſtenhaß beſeelt ſein, in einer Zeit, in der er ſeine Soldaten wahrlich nötig genug hatte, um die Barbaren und die Aufſtändigen nur einigermaßen im Zaume zu halten, eine ganze Legion habe niederhauen laſſen.

Doch die Hauptſache iſt (und das iſt mehr als ein argumentum a silentio), daß die Erzählung mit dem, was wir von der diocletianiſchen Verfolgung wiſſen, ſchlechthin nicht in Einklang zu bringen iſt. Schon die alten Berichte ſtimmen in der Beſchreibung der Situation nicht überein. Die Passio des Eucherius legt das Martyrium der Thebäer offenbar in die diocletianiſche Verfolgung ſelbſt; denn daß ſie an der Verfolgung nicht teilnehmen wollen, giebt den Grund ihres Martyriums ab. Die interpolierte Passio legt es dagegen früher und verbindet es mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden (285 oder 286). Dem entſprechend gehen auch die Verteidiger auseinander. Gewöhnlich hält man an der Kombination mit dem Zuge gegen die Bagauden feſt und macht gerade dieſen Umſtand geltend, um zu zeigen, daß wir uns auf hiſtoriſchem Boden bewegen. Dagegen hat zuerſt Rivaz das Martyrium bis 302 herabzurücken geſucht, und die AA. SS., obwohl ſie ſich nicht beſtimmt ausſprechen, ſind auch geneigt, weiter abwärts zu gehen. Aber weder dort noch hier iſt eine Stelle zu finden, wo ein ſolches Martyrium einer ganzen Legion möglich wäre. Gegen die Kombination mit dem Bagaudenzuge ſpricht ſchon, daß die älteſte Quelle davon nichts weiß. Aber ſehen wir darüber hinweg und nehmen an, die interpolierte Passio des Surius hätte hierin das richtige. Der Zug Maximians gegen die Bagauden fällt nach Wietersheims Unterſuchungen (Geſchichte d. Völkerwanderung III, 50) in das Jahr 285. Nehmen wir ſelbſt 286 oder 287, ſo kann damals von einer Verfolgung der Chriſten überhaupt noch keine Rede ſein. Damals hatten die Chriſten noch überall Frieden. Noch aus dem Jahre 295 beſitzen wir ein ganz ſicheres Zeugnis, daß die chriſtlichen Soldaten in der Umgebung Diocletians und ſeiner Mitregenten in keiner Weiſe ihres Glaubens wegen beläſtigt wurden. (Acta s. Maximiliani mart. c. 1 bei Ruinart acta sinc. 340 sqq. Vgl. dazu Görres Art. „Chriſtenverfolgungen" in der R.-Enc. der chriſtlichen Altertümer von Kraus S. 244.) Erſt von 296 oder 297 an beginnt die Purifikation der Armee von Chriſten, durch welche die allgemeine Verfolgung vorbereitet wird. Wollten wir nun aber auch die Verbindung des Martyriums mit dem Bagaudenzuge aufgeben und dasſelbe dann in die Zeit der Purifikation der Armee legen, es als ein Stück derſelben betrachten, ſo erheben ſich neue Schwierigkeiten. Zunächſt iſt Maximians Anweſenheit im Walliſerlande um dieſe Zeit mindeſtens unwahrſcheinlich. Wir finden ihn meiſt in Afrika und am Niederrhein (vgl. Wietersheim a. a. O. S. 64). Sodann iſt auch die partielle Soldatenverfolgung nicht gerade heftig. Den Soldaten wurde die Wahl gelaſſen, zu opfern oder ihre Charge zu verlieren, nur ſelten kam es zu Hinrichtungen einzelner beſonders eifriger Chriſten (vgl. Görres a. a. O. S. 244). Eine ſolche partielle Verfolgung erwähnt Euſebius (H. E. VIII, 4). Dieſe Stelle, wie Braun thut, auf die Thebäer zu beziehen (a. a. O. S. 17), iſt unmöglich; überhaupt iſt undenkbar und mit den vorhandenen Nachrichten unvereinbar, daß es damals zur Hinrichtung einer ganzen Legion gekommen ſein ſollte. Ebenſowenig paßt die Erzählung in die Zeit der Verfolgung ſelbſt. Offenbar hat Eucherius ſie dahin verlegen wollen. Aber ſeine Vorſtellung von der diocletianiſchen Verfolgung, daß damals die Chriſten von dem Heere verfolgt und in Maſſe getötet wurden, iſt ganz ungeſchichtlich. Im Abendlande, wo die Verfolgung mit der Abdankung Diocletians und Maximians am 1. Mai 305 ganz aufhörte, iſt es nie zu Maſſenhinrichtungen gekommen.

Müſſen wir danach die Erzählung von der thebäiſchen Märtyrerlegion, ſo wie ſie auftritt, als Legende bezeichnen, ſo fragt ſich doch, zumal die Verehrung der angeblichen Märtyrer ſchon im 5. Jahrhundert zweifellos iſt, wie ſie entſtanden ſein mag, und ob ſie nicht doch einen hiſtoriſchen Kern in ſich birgt. Einen eigentümlichen Erklärungsverſuch hat Egli (Kirchengeſch. d. Schweiz bis auf Karl d. Gr., Zürich 1893, S. 21 ff., 117 u. 133 ff.) gemacht. Er nimmt an, daß in der Schlacht bei Octodurum (Martigny), von der Cäſar (Bell. Gall. 3, 1) erzählt, eine große Menge der Gallier bei St. Moritz niedergehauen wurde. Die Erinnerung daran dauerte fort und wurde im Anſchluß an das den Kirchenvätern vertraute Bild von den Chriſten als den Milites Christi chriſtlich umgebildet. Aus den bei St. Moritz gefallenen Galliern wurden die thebäiſchen Märtyrer. So ſcharfſinnig die Hypotheſe aufgebaut iſt, ſo unhaltbar iſt ſie. Daß ein Teil der Gallier bei St. Moritz niedergehauen ſein ſoll, iſt lediglich eine durch die kurze Beſchreibung der Schlacht bei Cäſar nicht zu ſtützende Vermutung, und die Umbildung der Erinnerung daran läßt ſich durch nichts beweiſen. Hunziker (Zur Regierung und Chriſtenverfolgung des Kaiſers Diocletian und ſeiner Nachfolger bei Büdinger, Unterſuchungen zur Röm. Kaiſergeſchichte II. Bd., Leipzig 1868. Excurs II, S. 268 ff.) hält die griechiſche Erzählung, nach der ein Soldat, der auch Mauricius heißt, mit 70 Genoſſen bei Apamea in Syrien unter Maximian den Märtyrertod erlitten hat, für das Original und die Geſchichte der Thebäer nur für eine Abſpiegelung dieſes Martyriums. Ähnlich ſchon Rettberg. Ein irgendwie ſicheres Urteil iſt hier nicht möglich, obwohl man zugeſtehen muß, daß beide Erzählungen ſchwerlich ohne Zuſammenhang ſind. Die meiſten (Gelpke, Braun, Friedrich, Stolle) finden den hiſtoriſchen Kern der Legende in der Hinrichtung einiger Soldaten um ihres Bekenntniſſes zu Chriſti willen und ſtützen dieſe Vermutung namentlich darauf, daß die Legende in ihrer älteſten Faſſung nur vier der Thebäer mit Namen nannte. Möglich iſt das, aber Hauck hat recht, wenn er (KG Deutſchlands S. 9 Anm.) urteilt, damit werde gerade das beſeitigt, was dieſer Legende eigentümlich iſt, und es bleibe unerklärt, wie es kam, daß aus einem ſo gewöhnlichen Ereignis ein ganz ungewöhnliches wurde. Er glaubt deshalb dabei ſtehen bleiben zu müſſen, daß die Legion von Märtyrern eine Erfindung oder eine Einbildung Theodors von Octodurum iſt.

Hat die Verehrung der Thebäer auch ihren Hauptſitz in St. Moritz, ſo kommen doch auch vereinzelte Thebäer in Italien und der Schweiz (vgl. Egli a. a. O. S. 117 ff.), namentlich aber am Niederrhein vor. Daß hier jeder geſchichtliche Boden fehlt, bedarf nicht erſt des Nachweiſes. Was die Sage von dieſen Thebäern erzählt, ſteht auch in Widerſpruch mit der älteſten Form der Legende. Nach Eucherius haben alle bei St. Moritz den Märtyrertod erlitten.

G. Uhlhorn D. †

Maurus. — Vita Mauri, AS. Jan. I S. 1039, ASB I S. 274. — Roth, Benefizialweſen S. 438; Zeumer im NA XI S. 316; Wattenbach GG I 6. Aufl. S. 300; Molinier, Sources de l'hist. de France I 1901 S. 161 f.; Giry in Bibl. de l'école des chartes LVII S. 149 ff.

Von Maurus dem Schüler Benedikts von Nurſia, deſſen Name eigentlich erſt durch die Congrégation de S. Maur berühmt geworden iſt, weiß die Sage mehr als die Geſchichte. Er ſoll der erſte geweſen ſein, der die Benediktinerregel in Frankreich eingeführt hat, ſoll das erſte franzöſiſche Kloſter des Ordens zu Glanfeuil in der Provinz Anjou geſtiftet haben und 584 nach vielen Wundern geſtorben ſein: dies berichtet ſeine, in Bezug auf die Chronologie äußerſt verworrene Lebensbeſchreibung. Sie iſt angeblich von einem Mönch von Monte Caſſino, namens Fauſtus, der Zeitgenoſſe des Maurus geweſen ſein ſoll, verfaßt. In Wahrheit iſt ſie ein Werk des 9. Jahrhunderts, gefälſcht auf Grund der auch ſchon gefälſchten Biographie Severins von Agaunum. Man kann ihren Inhalt kaum als Sage bezeichnen, er iſt Erfindung. Gregor von Tours kennt Maurus überhaupt nicht. Mabillon und Ruinart haben ſich vergebens Mühe gegeben, die Wahrheit der alten Lebensbeſchreibung zu retten (ASB I, S. 274 f., und Annales ord. S. Bened., saec. 1, S. 107 f. und 629 f.), während ſie nicht nur von Proteſtanten, ſondern ſelbſt von katholiſchen Gelehrten mit den triftigſten Gründen bezweifelt worden iſt.

C. Schmidt † (Hauck).

Maxentius ſ. d. A. Diokletian Bd IV S. 682, 31 ff.

Maxentius, Johann ſ. d. A. Theopaſchiten.

Maximianus, M. Aurel. Val. ſ. d. A. Diokletian Bd IV S. 678, 26 ff.

Maximianiſten ſ. d. A. Donatismus Bd IV S. 795, 52 ff.

Maximinus, Daja ſ. d. A. Diokletian Bd IV S. 682, 15 ff.

Maximinus Thrax, römiſcher Kaiſer 235—238. — Litteratur: Schiller, Geſch. der röm. Kaiſerzeit I, 2, 1885; Görres, Chriſtenverfolgung Maximinus I, ZwTh 1876, IV; Aubé, Les Chrétiens dans l'Empire Romain de la fin des Antonins au milieu du III siècle 2. Aufl., Paris 1881 S. 418—460; Neumann, D. röm. Staat u. d. allgemeine Kirche, Leipzig 1890, I, 210 ff.

Maximinus Thrax, der erſte Barbar auf dem Throne der Cäſaren, wahrſcheinlich 173 von einem gothiſchen Vater und einer alaniſchen Mutter in Thracien geboren, war zuerſt Viehhirte und wurde dann zur Reiterei ausgehoben. Kräftigen Wuchſes, acht Fuß hoch und rieſenſtark, tapfer, zum Soldaten geboren, ſtieg er anfangs langſamer, dann ſchneller in der ſoldatiſchen Laufbahn auf. Alexander Severus begünſtigte ihn beſonders und machte ihn zum Senator und Anführer einer Legion, dann zum Leiter der Ausbildung der Rekruten, unter denen ſeine Landsleute zahlreich waren. Als im germaniſchen Kriege der ganz von ſeiner Mutter geleitete, als Heerführer wenig tüchtige Alexander Severus die Gunſt der Soldaten, die des Weiberregiments überdrüſſig waren, mehr und mehr verlor, riefen dieſe, wohl nicht ohne ſein Zuthun, obwohl er ſich oſtenſibel weigerte, den Maximin zum Kaiſer aus. Alexander Severus wurde mit ſeiner Mutter niedergeſtoßen (März oder Juli 235). Der Senat beſtätigte die Wahl aus Furcht. Maximin iſt nie nach Rom gekommen, er blieb beim Heere, ſchlug die Germanen und ging dann nach Pannonien, wo er ſich mit großen Kriegsplänen gegen die Barbaren trug, die er gänzlich ausrotten wollte. Seine Regierung war hart und grauſam. Sich ſelbſt des Abſtandes zwiſchen ſeiner barbariſchen Bildung und der römiſchen Kultur bewußt, entfernte er alle höher Stehenden und Gebildeten vom Hofe; überall Verachtung und Verſchwörung witternd, ging er bald zu ſchonungsloſem Rauben und Morden über. Es war ein Regiment lediglich der phyſiſchen Gewalt, welches er führte, bis die allgemeine Verzweiflung ihm 238 den Untergang bereitete.

Bald nach ſeiner Thronbeſteigung erließ Maximin ein Edikt gegen die Chriſten, welches die Vorſteher der Kirchen hinzurichten befahl. Eus. H. E. VI, 28: *„διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους, ὥς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας, ἀναιρεῖσθαι προστάττει“*. Rufin. VI, 20; Oros. VII, 19. Daß unter den kirchlichen Archonten nicht etwa nur die Biſchöfe zu verſtehen ſeien, ſondern auch Presbyter und Diakonen, hat Neumann (S. 211) nachgewieſen. Thatſache iſt, daß dieſes Edikt nicht ſtrenge ausgeführt wurde. Euſebius kennt keine Märtyrer, Rufin nur eine große Zahl von Bekennern. Sulpicius Severus bezeichnet die ganze Zeit von Septimius Severus bis Decius als eine Friedenszeit und redet nur von Quälereien unter Maximin (Chron. II, 32: „Nisi quod medio tempore Maximinus nonnullarum ecclesiarum clericos vexavit"). Er zählt die Verfolgung, die ſonſt als die ſiebente gilt, nicht mit. Die ſiebente iſt bei ihm erſt die unter Decius. In Rom wurden der Biſchof Pontianus und der Presbyter Hippolytus nur verbannt nach Sardinien. Daß auch der Nachfolger Pontians Antheros unter Maximin Märtyrer geworden, iſt nicht zu beweiſen (vgl. Lipſius, Chronol. d. röm. Biſchöfe S. 197; Aubé a. a. O. S. 434 ff.). Origenes, den Maximin wegen ſeiner Beziehungen zu der Familie des Alexander Severus beſonders haßte, fand bei einer chriſtlichen Frau, Juliana, eine Zuflucht. In dieſer Zeit ſchrieb er ſeine Exhortatio ad Martyrium. Heftiger wütete die Verfolgung nur in Pontus und Kappadocien, aber hier war ſie wohl nicht Folge des kaiſerlichen Edikts, ſondern mehr lokaler Natur, indem das Volk durch Erdbeben gegen die Chriſten aufgereizt wurde.

Obwohl ſo die Chriſtenverfolgung Maximins thatſächlich unbedeutend iſt, ſo iſt ſie doch deshalb von großer Bedeutung, weil ſie den erſten Anlauf zu einer ſyſtematiſchen, allgemeinen Chriſtenverfolgung darſtellt. Mit Recht hat Harnack (ThLZ 1877, S. 168) ſie ſo charakteriſiert. Maximin iſt der erſte geweſen, der die hohe Bedeutung der chriſtlichen Hierarchie erkannt hatte, und der die Kirche durch Ausrottung derſelben vernichten wollte, ganz ſo wie nachher Valerian und Diokletian. Nur weil Maximin als Barbar ſo ziemlich alle ſonſt chriſtenfeindlichen Elemente gegen ſich hatte, blieben ſeine Beſtrebungen ohne Erfolg, aber der Abſicht nach iſt er der erſte ſyſtematiſche Chriſtenverfolger. Görres (RE. d. chriſtl. Altertümer S. 231) hat dagegen geltend gemacht, daß Maximin zwei volle Jahre im ganzen Reiche anerkannt war und unumſchränkte Gewalt beſaß, daß er alſo die Vernichtung der Hierarchie habe durchführen können, wenn er gewollt hätte, und meint auch jetzt noch feſthalten zu müſſen, daß Maximin eine wirkſame Bekämpfung des Chriſtentums gar nicht wollte, ſondern zur Verfolgung desſelben nur durch den Haß gegen ſeinen Vorgänger getrieben wurde. Allein müſſen wir annehmen, daß Euſebius den Befehl des Kaiſers richtig wiedergiebt, und das iſt nicht zu bezweifeln, ſo liegt darin wirklich die erſte ſyſtematiſche Verfolgung. Bei den dürftigen Nachrichten über die Zeit iſt allerdings nicht mit Sicherheit zu ſagen, weder weshalb der Befehl des Kaiſers ſo unwirkſam blieb, noch was ihn zu dem Schritte bewog. Gewiß war er kein Verehrer der Olympier und kein Romantiker, wie Decius, aber das bloße Motiv des Haſſes gegen Alexander Severus reicht auch nicht aus.

Neumann kommt darauf zurück, den Groll gegen das Haus Alexanders als das eigentlich treibende Motiv anzuſehen. Hätte M. eine Vernichtung der Kirche geplant wie Decius, dann hätte er mehr erreicht, da ihm die Macht zu Gebote ſtand. Seine Abſicht war nur, ſich ſicher zu ſtellen, daß nicht die Chriſten ſich gegen ihn erhöben. Nur für dieſen Fall waren die Verordnungen gegeben, aber M. hat nicht daran gedacht, die Chriſtenprozeſſe umzugeſtalten, der Vorgänger des Decius iſt er nicht. Dennoch hat ſein Regiment in der Geſchichte der Verfolgungen eine große Bedeutung. Hier zuerſt zeigt es ſich, daß dem Staate darüber Klarheit aufgegangen iſt, daß der Klerus die Kirche leitet, und daß es genügt ſich an dieſen zu halten. Ähnlich K. Müller, KGeſch. I, 99. **G. Uhlhorn †.**

Maximus Konfeſſor, geſt. 662, Hauptvorkämpfer und Märtyrer der Zweiwillenlehre im Monotheletenſtreit des 7. Jahrhunderts, hervorragender Theologe und Myſtiker der griechiſchen Kirche. — Die Ausgaben ſeiner Werke ſ. unten sub. II. Ueber ſeine Lebensgeſchichte ſ. außer den gelegentlichen Daten in ſeinen Werken die Acta Maximi, lateiniſch in Anastasii bibl. collectanea etc. ed. Sirmond, Paris 1620; griechiſch und lateiniſch in der Ausgabe der Werke von Combefis I, p. XXIX ff. ſowie MSG 90, 109 ff.; ſodann beſitzen wir in verſchiedenen längeren und kürzeren Rezenſionen eine alte Vita, deren Verfaſſer nicht bekannt iſt, gedruckt bei Combefis I, p. I—XXVIII, MSG 90, 67 ff. AA SS Aug. t. III, 118 ff.; endlich kommt die übrige Litteratur zur Geſchichte des Monotheletenſtreites in Betracht, beſ. Theophanes Chronograph. ed. de Boor II, 331 f. 347. 351. Vgl. hierzu Walch, Hiſtorie der Ketzereien IX, 60. 499 ff.; Hefele, KG III^2, 189 ff.; Wagenmann in der 1. Aufl. dieſer Encyklopädie XX, 114—146; Neander, KG III, 1834, S. 364 ff. — Ueber die litterargeſchichtlichen Fragen ſ. Bardenhewer, Patrologie^2, 1901, S. 507—511; Ehrhard in Krumbachers Geſchichte der byzantiniſchen Litteratur^2, 1897, S. 61—64; ferner Photius, Bibl. cod. 192—194; Fabricius-Harles, Bibl. graeca IX, 635 ff., ſowie überhaupt die älteren Litterarhiſtoriker. — Ueber die Lehre des Maximus handeln: Ritter, Geſch. der chriſtl. Philoſophie I, 535; Huber, Philoſ. der Kirchenväter 1859, S. 341 ff.; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II, 102 ff. 262 ff.; Dorner, Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti II, 207 ff. 283 ff.; Gaß, Nikol. Kabaſilas 1849, S. 49 ff. 154 ff.; Bach, Dogmengeſch. des Mittelalters I, 1873, S. 15 ff.; Landerer in JdTh 1857, 583 ff.; Steitz, JdTh 1866, 229 ff.; Weſer, S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur, Berlin 1869; A. Preuß, Ad Maximi Conf. de deo hominisque deificatione doctrinam adnotationes I, Schneeberg 1894.

I. Maximus iſt nach der Angabe der Vita und ſeinen eigenen Andeutungen geboren zu Konſtantinopel um 580. Auf dem Verhör in Konſtantinopel (654 oder 655?) giebt er ſein Alter auf 75 Jahre an (Acta 13). Seine Jugend fällt alſo in die Zeiten der Kaiſer Mauritius († 603) und Phocas († 610). Er ſtammte aus vornehmem Geſchlecht und erhielt, von trefflichen Anlagen unterſtützt, eine fromme und gelehrte Erziehung; daß neben Grammatik, Rhetorik und den übrigen Disziplinen der *ἐγκύκλιος παιδεία* vorzugsweiſe das Studium der Philoſophie, beſonders des Ariſtoteles, ihn beſchäftigt hat, verſichert uns ſein Biograph und bezeugen ſeine Schriften. — Von kleinem ſchwächlichen Körper und ſtiller innerlicher Gemütsart, ſcheint er von Anfang an mehr zu beſchaulichem Leben und wiſſenſchaftlicher Thätigkeit Neigung gehabt zu haben, wurde aber dennoch veranlaßt, eine Zeitlang die politiſche Laufbahn zu betreten. Kaiſer Heraklius (610—641), der ihn hoch ſchätzte, vielleicht mit ihm verwandt war, berief ihn an ſeinen Hof, bediente ſich ſeines Rats und ſeiner Feder und ernannte ihn zum erſten kaiſerlichen Sekretär (protoasecretis oder *πρῶτος ὑπογραφεὺς τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων*). Wann und aus welchen Motiven M. dieſe hohe weltliche Stellung mit dem Mönchsſtande vertauſchte, läßt ſich nicht mit Sicherheit ausmachen. Schwerlich war es, wie gewöhnlich angenommen wird, die Begünſtigung der monotheletiſchen Lehre von ſeiten des Hofes, keinenfalls die Promulgation der kaiſerlichen Ecthesis (638), was ihn zu jenem Schritte veranlaßte. Maximus that denſelben viel früher, wohl ſchon um 630, alſo vor dem erſten Beginne des Monotheletenſtreites (633); ſein Hauptmotiv aber war ſicher kein anderes, als was er ſelbſt einmal andeutet (ep. ad Joannem cubic. II, 289 ed. Combef.), die Begeiſterung für die göttliche Philoſophie und das höhere Leben des Mönchtums, da es beſſer und ehrenvoller ſei, die niedrigſte Stelle einzunehmen im Dienſte Gottes, als die erſte bei einem irdiſchen Herrſcher. — Er trat ins Kloſter zu Chryſopolis bei Konſtantinopel (Skutari) und erlangte hier durch ſeine Gelehrſamkeit und frommen Eifer bald die Abtswürde (Vita 5); wann, läßt ſich nicht beſtimmen, und ebenſowenig, wie lange überhaupt ſein Aufenthalt in Chryſopolis gewährt hat. Bald nach dem Beginne des Monotheletenſtreites (ſ. d. Art.), als der Mönch Sophronius gegenüber dem alexandriniſchen Patriarchen Kyros für die chalcedonenſiſche Orthodoxie in die Schranken trat, war mit anderen fremden Mönchen auch Maximus in Alexandrien anweſend. Ob er länger in Alexandrien oder Paläſtina bei Sophronius verweilt, dem er jedenfalls ſehr nahe ſtand, den er ſeinen Herrn, Vater und Lehrer nennt, — ob er von Ägypten aus noch einmal nach Chryſopolis zurückgekehrt und ſpäter von hier aus wegen Kriegsgefahr oder wegen des Monotheletenſtreites nach Nordafrika gegangen, wiſſen wir nicht. Jedenfalls war es von jetzt an der Kampf gegen den Monotheletismus wie gegen die ſeverianiſchen Monophyſiten, der ihn vorzugsweiſe in Anſpruch nahm. In einer Reihe von Schriften und Briefen, die er nach allen Seiten richtete, ſucht er die chalcedonenſiſche Rechtgläubigkeit, die Zweinaturenlehre und deren Konſequenz, die Lehre von zwei den zwei Naturen entſprechenden Willen und Wirkungsweiſen des Gottmenſchen gegen Monophyſiten und Monotheleten wie gegen die kaiſerlichen Abſchwächungs- und Unionsverſuche zu verteidigen. Durch ihn beſonders wurde nach dem Tode des Kaiſers Heraklius (641) Nordafrika der Hauptſitz der dyotheletiſchen Oppoſition, und dieſe erhielt dort ſogar einen politiſchen Rückhalt an dem Statthalter Gregorius (oder Georgius), der von Byzanz ſich unabhängig zu machen ſuchte und vielleicht den dogmatiſchen Streit für dieſen Zweck benutzen wollte (vgl. Neander, KG III, 371; Walch 202; Gfrörer, KG, III, 1, 64). In welch großem Anſehen Maximus bei Gregorius ſtand, aber auch wie ſehr jener dieſen wegen ſeiner Frömmigkeit, Rechtgläubigkeit, ſeiner treuen Fürſorge für Kirchen und Klöſter ſchätzte, ſehen wir aus den Briefen des Maximus. Als nach der Thronbeſteigung des Kaiſers Konſtans II. (642—668), des Enkels von Heraklius, der damalige Patriarch Pyrrhus von Konſtantinopel wegen ſeiner Beteiligung an den Intriguen der Kaiſerinwitwe Martina fliehen mußte und ſeine Zuflucht zu dem Präfekten Gregorius von Nordafrika nahm; da veranſtaltete dieſer zwiſchen Maximus und Pyrrhus jene Diſputation, deren Akten zu den merkwürdigſten Urkunden des Monotheletenſtreites gehören (abgedruckt bei Combefis II, 159 ff.; Migne 91, S. 285 ff.; Manſi X, 709;

Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Hefele a. a. O.). Sie fand wahrſcheinlich zu Karthago im Juli 645 in Gegenwart des Präfekten ſtatt. Maximus zeigt dabei große dialektiſche Gewandtheit, theologiſche Beleſenheit und entſchiedene Überlegenheit über ſeinen Gegner Pyrrhus. Letzterer mag ſeine Gründe gehabt haben, ſich überwinden zu laſſen; doch ſind wir nicht berechtigt, die ganze Disputation für eine bloße Komödie (Walch), für eine gut angelegte Poſſe (Gfrörer) zu erklären. Dem Maximus jedenfalls war es ernſt mit der Sache und er verfolgte dann auch den gewonnenen Sieg mit großer Energie. Auf ſeine Veranlaſſung hielten im Jahre 646 die Biſchöfe von Nordafrika und der benachbarten Inſeln mehrere Synoden zur Verdammung des Monotheletismus und forderten den römiſchen Biſchof Theodor (642—649) auf, ihr Urteil mit der Auktorität ſeines Rufes zu unterſtützen. Maximus reiſte mit Pyrrhus nach Rom; letzterer überreichte dem Papſt eine Abſchwörungsurkunde ſeiner bisherigen Lehren und wurde demzufolge als rechtmäßiger Patriarch in Konſtantinopel anerkannt. So war es gelungen, eine Koalition zu gunſten des Dyotheletismus zu ſtande zu bringen, die Seele der Verbindung war Maximus, dem es vor allem um den Sieg der orthodoxen Lehre zu thun war; Pyrrhus gedachte mit Hilfe Roms und Afrikas ſeinen verlorenen Patriarchenſtuhl wieder zu gewinnen, Theodor die Auktorität des römiſchen Stuhles im Morgen- wie im Abendland geltend zu machen; Gregor aber, der Präfekt von Nordafrika, mit dem kaiſerlichen Hof längſt geſpannt, ſteckte jetzt offen die Fahne der Empörung auf, aufgefordert angeblich durch eine Botſchaft des Papſtes Theodor und einen Sieg verheißenden Traum des Maximus (ſ. die Acta Maximi bei Combefis I, 30). Allein die ſcheinbar ſo ausſichtsvolle Kombination zerſchlug ſich plötzlich. Gregorius fiel 647 in der Schlacht gegen die Sarazenen, Patriarch Pyrrhus nahm ſeinen Widerruf zurück und machte ſeinen Frieden mit Kaiſer Konſtans, Theodor ſprach in feierlicher Verſammlung den Bann über ihn aus; Maximus bricht nun jede Verbindung mit Pyrrhus ab, entſchuldigt ſich wegen früherer zu freundlicher Behandlung desſelben, und ſetzt ſeine Polemik gegen die Lehre von einem Willen von Rom aus fort. — Nun erſchien 648 der Typos des Kaiſers Konſtans. Die Ekthеſis des Heraklius, an welcher Maximus ſo großen Anſtoß genommen hatte, deren Urheberſchaft er aber nicht dem Kaiſer, ſondern dem Patriarchen Sergius zuſchrieb, wurde aufgehoben, alles fernere Streiten über die Lehre von zwei oder einem Willen bei ſchwerer Strafe verboten. Maximus, fortwährend in Rom, war auch jetzt wieder die Seele des Widerſtandes; der Typos ſchien ihm Chriſtum zu einem Weſen ohne Willen und Thätigkeit, zu einem ſtummen und toten Götzen zu machen. Ein kaiſerlicher Geſandter, namens Gregorius, der nach Rom kam, um dort die Annahme des Typos und die Herſtellung des Kirchenfriedens zwiſchen Rom und Byzanz zu betreiben, wendet ſich daher vor allem auch an den Abt Maximus, ſucht ihn in ſeiner Zelle auf und hat mit ihm eine Beſprechung, die aber erfolglos bleibt, da Maximus nicht bloß die Vereinbarkeit des Typos mit den kirchlichen Symbolen, ſondern auch das Recht des Kaiſers zur Einmiſchung in dogmatiſche Fragen beſtreitet (ſ. den Bericht, den M. ſelbſt über dieſe Verhandlung giebt, bei Migne I, S. 113 cf. Acta 4). Großen Einfluß übt M. beſonders auf Papſt Martin aus, der im Jahre 649 auf Theodor gefolgt war. Er war es, der den Papſt veranlaßte zur Abhaltung der Lateranſynode d. J., und wenn er gleich als Abt nicht unter den offiziellen Teilnehmern genannt wird, ſo hat er ihr dennoch nicht bloß angewohnt und eine dem Konzil von 37 Äbten und Mönchen den 8. Oktober überreichte Eingabe mitunterzeichnet (Manſi X, 910), ſondern er war auch ohne Zweifel der intellektuelle Urheber der von dem Konzil zur Verdammung des Monotheletismus und des kaiſerlichen Typos gefaßten Beſchlüſſe (Manſi X, 873 ff.; Walch 223).

Mehrere Jahre verlebte er nun zu Rom in der Stille eines Kloſters. In dieſe Zeit mag, wie der Biograph angiebt (Acta S. S. 123 f.), die Abfaſſung mehrerer ſeiner Schriften fallen, und mehrere ſeiner Briefe geben Zeugnis, wie ſehr er ſich in die hierarchiſchen und dogmatiſchen Anſchauungen Roms einlebte. Rom iſt der Felſen der Wahrheit, auf dem Chriſtus die Kirche gründet; die Enden der Erde blicken hin auf die heiligſte Kirche der Römer und auf ihr Bekenntnis, von ihm das Licht der Wahrheit erwartend, das die „heiligen ſechs Synoden“ dargelegt haben (Combeſ. II, 72. Vita 24). Allein zugleich mit oder doch bald nach ſeinem Freunde, Papſt Martin, traf auch den Abt Maximus die Rache des byzantiniſchen Hofes. Er wurde mit zwei Schülern, beide namens Anaſtaſius (A. monachus und apocrisiarius), in Rom verhaftet, nach Konſtantinopel gebracht und vor Gericht geſtellt. Die Chronologie iſt nicht ganz klar: daß die Verhaftung nicht ſchon 650 ſtattgefunden, hat ſchon Pagi dargethan (Baron., Annal. ed. Mansi XI, 435 sq.), aber auch die gewöhnliche Annahme (Pagi, Pinius, Walch, Hefele u. a.), die Verhaftung des Abtes habe gleichzeitig mit der des Papſtes ſtattgefunden (17. Juni 653), iſt nicht genügend bewieſen. Die Prozeßverhandlungen gegen Maximus beginnen jedenfalls nicht vor Ende 654, da Martin ſchon März 654 nach dem Cherſonnes geſchafft, Pyrrhus im Juli oder Juni dieſes Jahres verſtorben war, und da in den Verhandlungen mit Maximus der Amtsantritt Eugens von Rom (ſeit Auguſt 654) vorausgeſetzt iſt (vgl. die 2. Aufl. dieſer Encykl. X, 799 Anm.). Vielleicht hat man abſichtlich ſo lange zugewartet, um erſt das Verfahren gegen Papſt Martin zu beendigen. Auch iſt die Behandlung des Abtes von vornherein eine ganz andere als die des Papſtes; nicht auf ſeine Beſtrafung war es abgeſehen, nicht einmal eine Änderung ſeiner dogmatiſchen Meinung verlangte man von ihm, ſondern nur die Annahme des Typos, die Gutheißung eines äußerlichen Friedensvergleichs. Von ſeiten Roms hatte man nach Entfernung Martins und nach Einſetzung des neuen Papſtes Eugen Nachgiebigkeit gegen die kaiſerlichen Wünſche zu erwarten; wäre es gelungen, nun auch noch den vielgeltenden Abt, das Orakel der Orthodoxie im Morgen- und Abendland, zur Annahme des Typos und zur Ausſöhnung mit dem byzantiniſchen Hof und Patriarchenſtuhl zu vermögen, ſo war — glaubte man — der Kirchenfrieden hergeſtellt. Man ließ ihm daher Zeit; man brachte alle Mittel, Bitten, Einſchüchterungen, Schmeicheleien, Verſprechungen in Anwendung. Maximus aber blieb ſtandhaft; allen Feinheiten geiſtlicher und weltlicher Überredungskunſt ſetzte er die Ruhe eines guten Gewiſſens, aber auch den unbeugſamen Entſchluß entgegen, keinen Zoll breit von der Wahrheit zu weichen. Da riß endlich ſeinen Gegnern die Geduld und er bekam die ganze Rohheit des byzantiniſchen Deſpotismus zu fühlen.

Über den Prozeß des Maximus haben wir ausführliche Protokolle in den Kollektaneen des römiſchen Bibliothekars Anaſtaſius (bei Combefis I, S. XXIX ff., MSG 90, 109 ff., vgl. Walch, S. 254. 305; Hefele III).

Das erſte Verhör fand vor dem geheimen Rat (in secretario) im kaiſerlichen Palaſt in Konſtantinopel ſtatt. Es waren zunächſt politiſche Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte: Haß gegen den Kaiſer und die kaiſerliche Regierung, Mitſchuld an dem Verluſt Ägyptens und Nordafrikas an die Sarazenen, Beteiligung an dem Aufſtande des nordafrikaniſchen Präfekten Gregorius, unehrerbietige Äußerungen über den Kaiſer, endlich beſonders Leugnung der prieſterlichen Würde des Kaiſers und Schuld an der Zerreißung der Kirche. Weitere Klagepunkte betrafen origeniſtiſche Ketzerei und Verleitung anderer dazu, dann die Verhandlungen mit Pyrrhus in Afrika und Rom. Maximus wußte ſich wegen der meiſten Anklagen zu rechtfertigen, blieb aber dabei, mit der Kirche zu Konſtantinopel in keine Gemeinſchaft treten zu können, weil dieſe durch Annahme der Unionsartikel des Kyros, der Ektheſis und des Typos von den „vier heiligen Synoden" abgewichen und daher von der römiſchen Lateranſynode mit Recht verdammt worden ſei. Auf die Frage: *διάτι ἀγαπᾷς τοὺς Ῥωμαίους καὶ τοὺς Γραίκους μισεῖς;* antwortet er: *ἀγαπῶ τοὺς Ῥωμαίους ὡς ὁμοπίστους, τοὺς δὲ Γραίκους ὡς ὁμογλώσσους.* Er ſelbſt habe kein eigenes Dogma, ſondern nur das gemeinſame der katholiſchen Kirche; er wolle auch niemand verdammen, aber lieber ſterben, als in irgend einem Punkt von dem wahren Glauben abweichen. Einen dogmatiſchen Vermittelungsvorſchlag in der Lehre vom Willen Chriſti, den der Patriarch Petrus mit den Apokriſiariern des römiſchen Biſchofs Eugen (654—657) vereinbart hatte (wonach in Chriſto drei Willen, ein hypoſtatiſcher und zwei natürliche, angenommen werden ſollten), wies Maximus zurück und beharrte auf der Lehre von zwei Willen. Vor allem war es darauf abgeſehen, ihn zur Anerkennung des Typos zu bewegen, den ja der Kaiſer in der beſten Abſicht und lediglich zur Herſtellung des Friedens erlaſſen habe; er möge nicht durch ſeine vielgeltende Autorität das Friedenswerk ſtören. Maximus warf ſich unter Thränen auf die Erde nieder, er berief ſich auf Gott und ſein Gewiſſen; des einzige Mittel zur Herſtellung des Kirchenfriedens ſei Zurücknahme des Typos durch den Kaiſer. So endete das erſte Verhör zwar reſultatlos, aber nicht ohne Ausſicht auf Verſtändigung.

Neue Verhandlungen folgten den 18. Mai 655 (Acta Combefis I, p. XII) durch Abgeſandte des Patriarchen Pyrrhus, dann einige Monate ſpäter durch die beiden Patriarchen Petrus von Konſtantinopel und Macedonius von Antiochien. Es handelte ſich teils um den Kompromiß zwiſchen dem Patriarchenſtuhl von Byzanz und dem neuen Papſt Eugen, teils um die Verdammung des Typos, um die Giltigkeit der Lateranſynode von 649, um die Rechtmäßigkeit der Abſetzung des Papſtes Martin. Der Ton iſt weit ſchroffer als in dem erſten Verhör. Man droht, man bietet Gnade an. Maximus läßt ſich zu keinerlei Konzeſſionen herbei. Gleich am folgenden Tag wird von den beiden Patriarchen eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* veranſtaltet; dieſe giebt dem Kaiſer den Rat, über Maximus ſowohl als über ſeinen Schüler Anaſtaſius die im Typos angedrohte Strafe der Verbannung zu verhängen. Dies geſchah: beide wurden voneinander getrennt, Maximus nach dem Schloß Bizya in Thracien, Anaſtaſius nach Perberis gebracht.

Etwas über ein Jahr verlebte Maximus dort in kümmerlicher Lage, aber voll geduldiger Ergebung in Gottes Schickung (Combef. I, XLV). Da erſchien (Auguſt 656) bei ihm im Auftrag des Patriarchen von Konſtantinopel der Biſchof Theodoſius von Cäſarea in Bithynien nebſt zwei weltlichen Bevollmächtigten des Kaiſers, namens Paulus und Theodoſius. Wieder ſollte ein Verſuch zur Güte gemacht werden. Maximus ſollte erklären, weshalb er mit dem Stuhl von Konſtantinopel keine Kirchengemeinſchaft haben wolle. Wieder ging ſeine Erklärung dahin, die Annahme der Artikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos mache ihm das unmöglich; der letztere beſonders, mit ſeinem Verbot, überhaupt von einem oder zwei Willen zu reden, beraube Chriſtum alles Wollens und Handelns. Er verlangt deſſen Zurücknahme durch den Kaiſer, ſowie Anerkennung der Lateranſynode des Jahres 649. Theodoſius entſchuldigt den Typos mit der Abſicht des Kaiſers, den Frieden herzuſtellen, glaubt aber, die förmliche Zurücknahme desſelben und die Anerkennung der Zweiwillenlehre in Ausſicht ſtellen zu dürfen, unter der Bedingung, daß Maximus dann in Kirchengemeinſchaft mit Konſtantinopel treten wolle. Maximus verwies ihn an den römiſchen Stuhl: *καθὼς ἀπαιτεῖ ὁ κανών· πρὸς τὸν Ῥώμης περὶ τούτου ἐγγράφως ἀποστείλατε* (Combef. I, LV). Man ſchied in Frieden; die kaiſerlichen Geſandten hofften, den Kaiſer zur Abordnung einer Geſandtſchaft nach Rom beſtimmen und dadurch das Schisma heben zu können. Eine Verſtändigung ſchien ſich anzubahnen. Maximus wurde (8. September 656) auf kaiſerlichen Befehl nach dem Kloſter des heiligen Theodor bei Rhegium gebracht (Combef. I, LIX). Wieder erſchienen kaiſerliche Geſandte in Begleitung des Biſchofs Theodoſius, um ihm zu eröffnen, der Kaiſer ſei bereit, ihn mit den höchſten Ehren in Konſtantinopel zu empfangen, wenn er auf Grundlage des Typos mit ihm ſich unieren und mit ihm das heilige Abendmahl feiern wolle; der ganze Occident und ein großer Teil des Orients werde nur durch ſein Beiſpiel von der kirchlichen Einheit abgehalten, ſeine Ausſöhnung mit dem Kaiſer und dem Stuhl von Konſtantinopel würde zur Einigung der ganzen Kirche führen. Maximus antwortete ablehnend und berief ſich auf ſeine mit Biſchof Theodoſius getroffene Abrede; alle Macht der Welt werde ihn nicht vermögen, wider ſein Gewiſſen zu handeln und den Glauben zu verleugnen. Da wurden die Anweſenden wütend über den ſtarrköpfigen Mönch, der ſich allein für orthodox halte, den Kaiſer und die ganze Hauptſtadt als häretiſch verdamme. Sie überhäuften ihn mit Schmähungen und ſchritten zu thätlichen Mißhandlungen. Biſchof Theodoſius nahm ſich ſeiner an: *τὰ γὰρ κανονικὰ πράγματα ἑτέρῳ διοικοῦνται τρόπῳ.* Maximus blieb feſt dabei: der Typos ſei eine Verleugnung des wahren Glaubens; Gott und die heiligen Propheten und Apoſtel verlangen ein offenes Bekennen des heiligen und heilbringenden Glaubens; Schweigen ſei Verleugnen, Verleugnung aber nicht Herſtellung des wahren Friedens. — Am folgenden Tage, 14. September 656, wurde Maximus auf Befehl des Kaiſers unter militäriſcher Bedeckung nach Salembria geführt; von da brachte man ihn weiter nach Perberis, wo bereits ſein Schüler, Anaſtaſius, in der Verbannung ſich befand (Combef. I, LXIII f.).

Hier enden die Akten, wie ſie uns in der Collectio Anastasii erhalten ſind. Nach einer weiteren Erzählung (latein. bei Manſi XI, S. 3 f. griech. und latein. bei Combefis S. LXV; Migne S. 170; vgl. Vita c. 34 ff.), über deren chronologiſche Stellung und geſchichtlichen Wert aber die Anſichten verſchieden ſind (vgl. Walch S. 308. 262; Hefele 220 und 223), wären Maximus und ſeine Schüler, die beiden Anaſtaſius, ſpäter noch einmal nach Konſtantinopel gebracht, und nach einer neuen Verhandlung von einer Synode ſamt allen Verteidigern des Dyotheletismus feierlich anathematiſiert worden. Darauf habe man Maximus und ſeine beiden Schüler dem Präfekten (*ἔπαρχος*) übergeben mit der Weiſung, ſie geißeln, ihnen das Werkzeug ihrer Frechheit, ihre blasphemiſche Zunge ausſchneiden und die rechte Hand abhauen zu laſſen; ſo verſtümmelt ſollten ſie dann durch die 12 Quartiere der Hauptſtadt umhergeführt und zuletzt lebenslänglich verbannt werden. Das Urteil wurde vollzogen und ſie nach Lazika an der Oſtküſte des ſchwarzen Meeres ins dritte Exil abgeführt. Hier kamen die drei Gefangenen am 8. Juni 662 an, wurden voneinander getrennt und Maximus in das Kaſtell Schemarum (Schemari) an der Grenze der Alanen eingeſchloſſen, wo er den 13. Auguſt 662 ſtarb (Vita S. XXVII) in einem Alter von 82 oder 83 Jahren. Von ſeinen beiden Schülern war der eine, Anastasius monachus, ſchon den 24. Juli ihm im Tode vorangegangen, der andere, Anastasius apocrisiarius, ſoll den 11. Oktober 666 im Exil geſtorben ſein (Combefis I, LXX und LXXX; Migne 193 ff.).

Die Kirche hat ihn als Konfeſſor oder Märtyrer geehrt (ſ. zwei Officia S. Maximi bei Combefis I, LXXXVII ff. und einen angeblich von Johannes Damasc. herrührenden Kanon ebendaſ. S. XCII ff.; weiteres über den Cultus S. Maximi in den AA SS 13. Aug. S. 114 ff.) und ſein wie ſeiner beiden Schüler Ende mit mancherlei Wundererzählungen ausgeſchmückt: Anaſtaſius ſoll mit abgehauener Hand geſchrieben, Maximus mit ausgeſchnittener Zunge geredet und ſeinen Todestag voraus verkündigt haben, himmliſche Flammen ſollen nächtlicherweile an ſeinem Grabe im Kloſter des heiligen Arſenius in Lazika erſchienen, viele Wunderheilungen ebendort geſchehen ſein (ſ. die verſchiedenen Vitae und griechiſche Menäen, AA SS S. 111). Man hat keinen Grund (mit Walch S. 310) zu zweifeln, ob die Strafe an Maximus überhaupt vollſtreckt worden ſei, da doch das Faktum des Zungen- und Handabſchneidens nicht bloß von der einſtimmigen Tradition, ſondern auch von den Geſchichtſchreibern (wie Theophanes, Cedrenus, Zonaras) bezeugt, auch der byzantiniſchen Juſtiz jener Zeit ganz entſprechend iſt. Aber auch jene Wundergeſchichten, womit die Legende das Ende des heiligen Bekenners ausgeſtattet hat, bergen im Gewande der Zeit einen tieferen Sinn: mit dem Tode der beiden Hauptverteidiger der dyotheletiſchen Lehre, Martin und Maximus, war dem orthodoxen Bekenntnis die Hand abgehauen, die Zunge ausgeſchnitten, und dennoch war es nicht ſtumm noch lahm. Kaiſer Konſtans II. fiel nach wenigen Jahren als ein Opfer des Haſſes, den er namentlich auch durch die Behandlung der beiden Wahrheitszeugen ſich zugezogen hatte, und 18 Jahre ſpäter gewann das in ſo roher Weiſe zum Schweigen gebrachte Bekenntnis doch den Sieg und die Anerkennung der Kirche auf der 6. ökumeniſchen Synode 680. Im Gedächtnis der Nachwelt aber lebte Maximus fort als Konfeſſor, *ὁ παμμέγιστος Μάξιμος*, als Wegweiſer der Orthodoxie, als Lehrer der Gottſeligkeit und heiligen Sittenſtrenge, als Leuchter der Welt, Zierde des Mönchtums, Leier des heiligen Geiſtes, als der Mann mit der ſüßen honigfließenden Zunge (Combefis S. XCII), als Märtyrer geiſtiger Freiheit und chriſtlichen Wahrheitsmutes mitten in einer Zeit ſittlicher Roheit, geiſtiger Knechtſchaft und kirchenpolitiſcher Verknöcherung.

II. Schriften hat Maximus trotz ſeines vielbewegten Lebens in großer Zahl hinterlaſſen, aber es iſt ſpäter ſeinem Namen auch manches zugeſchrieben worden, was nicht von ihm herrührt. Trotz ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverſtändlichkeit, die teils im Inhalt, teils in ſeinem ſchwülſtigen Stil ihren Grund hat und worüber bei allen, die ſich damit beſchäftigt haben, von Photius an bis auf den neueſten Herausgeber, nur eine Stimme iſt, ſind ſeine Werke dennoch, ſowohl um ihres berühmten Verfaſſers als um ihres tiefſinnigen und erbaulichen Gehaltes willen, zu allen Zeiten, zumal in den griechiſchen Klöſtern, aber auch von den tiefſinnigſten Geiſtern des Abendlandes, wie von einem Joh. Scotus Erigena, ſogar von frommen und gelehrten Frauen, wie von der Kaiſerin Irene und ihrer Tochter Anna Comnena (Alexias V, 147) viel geleſen und hoch geſchätzt worden. Seine Werke wurden darum auch vielfach abgeſchrieben, und ſo beſitzen wir von denſelben zahlreiche Handſchriften auf verſchiedenen Bibliotheken (ſ. die Nachweiſungen von Oudin 153 f., von Fabricius und Harleß 637 und 677, von Oehler in der Vorrede). Verzeichniſſe der einzelnen Schriften haben in älterer Zeit Photius (Biblioth. ed. Bekker p. 154; cod. 192 sqq.) und der Verfaſſer der Vita Maximi (Acta SS a. a. O.), in neuerer Baronius, Cave, Ellies du Pin, Oudin, Ceillier, Schröckh, Fabricius gegeben. Letzterer zählt im ganzen 53 verſchiedene Schriften des Maximus; davon ſind 48 gedruckt (44 bei Combefis, 4 anderwärts); 5 inedita s. deperdita ſ. bei Fabricius IX, 676 f., MSG 90, 49 f., vgl. dazu die Angaben bei Ehrhard in Krumbachers Geſch. der byz. Litt.^{2}, S. 64 oben.

Eine Geſamtausgabe beſitzen wir nicht. Eine ſolche wurde von dem Dominikaner Franz Combefis unternommen, aber nicht zu Ende geführt. Zwei Bände davon erſchienen u. d. T.: S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, opera ex probatissimis mss. codd. . . . . eruta, nova versione subacta notisque illustrata, op. et stud. R. P. Fr. Combefis, Ord. Pr. Parisiis 1675, Fol. Ein dritter Band war in Ausſicht geſtellt, erſchien aber nicht, da der Herausgeber 1679 ſtarb. Den Proſpekt desſelben ſ. bei Montfaucon, Biblioth. Coisliniana, Paris 1715, S. 307 ff., bei Fabricius S. 637 ff. Anordnung, Text und lateiniſche Überſetzung laſſen manches zu wünſchen übrig. Vorſchläge zu einer neuen Ausgabe und zu beſſeren Anordnung macht Oudin Tom. I (diss. de S. Maximo).

Wir teilen die Werke in 5 Klaſſen: a) exegetiſche, b) Scholien zu Kirchenvätern, c) dogmatiſch-polemiſche, d) ethiſch-asketiſche, e) Varia.

a) Die exegetiſchen Schriften geben nicht ſowohl Auslegungen als vielmehr theologiſch-myſtiſche Exkurſe zu verſchiedenen Abſchnitten der heil. Schrift. Mit dieſer hat Maximus, wie er ſelbſt verſichert (Combef. I, 266) und wie alle ſeine Schriften zeigen, ſich gründlich beſchäftigt; dabei huldigt er, obgleich er manchmal auch auf ſprachliche und Sacherklärungen ſich einläßt, doch grundſätzlich der Lehre von einem unendlichen Schriftſinn und der anagogiſchen oder allegoriſchen Interpretationsmethode nach alexandriniſchem Vorgang. 1. Die bedeutendſte ſeiner Schriften dieſer Klaſſe ſind die Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles, *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς ϑείας γραφῆς* (ed. Combef. I, 1—296), gerichtet an einen Presbyter und Abt Thalaſſius, ohne Zweifel denſelben, von dem wir eine Sammlung von 400 moraliſchen und asketiſchen Sentenzen beſitzen und den wir aus den Akten der Lateranſynode als Abt eines römiſchen Kloſters kennen (ſ. Manſi X, 903. 910). Nach einer Abhandlung über das Böſe enthält die Schrift in 6 oder 7 Büchern 65 Anfragen über ſchwierige Stellen der heil. Schrift nebſt den Antworten des Maximus, wobei jedoch das Schriftwort faſt nur als Anknüpfungspunkt dient für die reichſten dogmatiſch-ethiſchen und myſtiſch-theoſophiſchen Gedankenentwickelungen. Schon Photius klagt über die Schwerverſtändlichkeit dieſer Schrift (Bibl. cod. 192, p. 156 ed. Bekker), erkennt aber auch ihren reichen Gehalt an chriſtlichen Ideen an. Wir beſitzen dazu, wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch kurze griechiſche Scholien, die nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verfaſſer ſelbſt herrühren, ſondern 1100 geſchrieben ſcheinen. 2. Ähnlichen Inhalts, aber kürzer und minder originell ſind die Quaestiones et dubia, *πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων* (I, 300—334), 79 Fragen und Antworten über Schriftſtellen und andere Gegenſtände; — 3. ad Theopemptum scholasticum I, 635—640), über drei neuteſtamentliche Stellen; — 4. expositio in psalmum LIX, allegoriſch-myſtiſche Auslegung von Pſ 59 (nach unſerer Zählung 60) (I, 335—343); — 5. orationis dominicae brevis expositio, *εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν, πρός τινα φιλόχριστον, ἑρμηνεία σύντομος* I, 344—356), reich an myſtiſchen Ideen, Darlegung der im Vaterunſer enthaltenen *μυστήρια*, deren er ſieben zählt: *ϑεολογία, υἱοϑεσία ἐν χάριτι, ἰσοτιμία πρὸς ἀγγέλους, ἀιδίου ζωῆς μετοχή, φύσεως ἀπαϑῶς λρὸς ἑαυτὴν συνούσης ἀποκατάστασις, τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας κατάλυσις, τῆς . . . . τοῦ πονηροῦ τυραννίδος καϑαίρεσις.* Ein großer Teil dieſer Schrift, welche die patriſtiſchen Vaterunſer-Erklärungen würdig abſchließt, hat Aufnahme in die Catenen gefunden (Cat. in Matth. ed. Balth. Corderius, Antwerpen 1847, Fol.); — 6. Fragmente weiterer exegetiſcher Schriften des Maximus, z. B. zu den Pſalmen, Jeſajas, Lukas, Jakobus, eines paraphraſierenden Kommentares zum Hohenlied findet ſich in den griechiſchen Catenen z. B. bei Fronto Ducäus Auctar. Bibl. Patr. II, S. 681; Bibl. Patr. ed. Morell. tom. XIII; weiteres bei Fabricius S. 677; — 7. ungedruckt iſt eine Schrift de secundo adventu (ſ. Fabricius S. 676).

b) Wie Maximus hier den Schrifttext weniger erklärt, als vielmehr zur Anknüpfung ſeiner theologiſch-myſtiſchen Betrachtungen verwendet, ſo verfährt er ähnlich mit patriſtiſchen Texten in ſeinen Scholia und Ambigua zu Gregor von Nazianz und Dionyſius Areopagita: auch hier iſt es ihm nicht ſowohl um Erklärung fremder Gedanken zu thun, als um Entwickelung der eigenen theologiſchen und myſtiſchen Ideen, die an jene mehr oder minder frei angelehnt werden. Es ſind drei derartige Sammlungen, die wir beſitzen: 1. Scholia in Opera S. Dionysii Areopagitae, griechiſch herausgegeben Paris bei Morell 1562, 8° (mit Dionyſius Areop. und Georgius Pachymeres); griechiſch und lateiniſch in der Ausgabe des Dionyſius, Antwerpen 1615, Fol.; am beſten cum versione Balth. Corderii S.J. Paris 1633, Fol., Antwerpen 1634, Fol. Combefis beabſichtigte (in dem nicht erſchienenen dritten Bande ſeiner Ausg.) einen aus verſchiedenen codd. vermehrten und verbeſſerten Abdruck dieſer Scholien zu geben, ſ. Harleß zu Fabric. S. 667. 2. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν*, de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii (Naz.), über 4 Stellen aus Gregors oratt. de filio und über die epistola Dionysii Areop. ad Cajum monachum, mit Zuſchrift an einen Abt Thomas. 3. Ambigua in Gregorium Naz. *Ἄπορα εἰς Γρηγόριον* s. *περὶ τῶν ἀπορηϑέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ ϑεολόγου λόγοις,* ad Johannem Cyzici Archiep. Erwähnt wird dieſe Schrift von Maximus ſelbſt in den quaest. ad Thalassium I, 87 und von Johannes Tzetzes Chiliad. IX, v. 866. Dieſes Werk des Maximus iſt es, das von Joh. Scotus Erigena c. 864 aus Auftrag des Königs Karl des Kahlen ins Lateiniſche überſetzt wurde; ſ. deſſen Zuſchrift an den König (bei Gale und Floß in ihren Ausgaben des Scotus Erig.; Oehler S. 35), worin Erigena über ſein Verhältnis zu Maximus und das des letzteren zu Dionyſius Aufſchluß giebt. Herausgegeben wurde das griechiſche Original mit der Ueberſetzung von Thomas Gale in ſeiner Ausgabe von Erigena, de divisione naturae, Oxford 1681, Fol.; einen Abdruck dieſer Ausgabe giebt Floß in Mignes Patrologie Bd 122, S. 1194ff. Beide Ausgaben ſind aber nicht vollſtändig; einen vollſtändigeren und beſſeren Text (von Nr. 2 und 3) giebt der Codex Gudianus in Wolfenbüttel, woraus Franz Oehler das Ganze herausgegeben hat u. d. T.: Anecdota Graeca, tom. I. continens S. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii, ad Thomam V. S. librum etc. nunc primum integrum edidit Fr. Oehler, Halis 1857, 8°; vgl. deſſen praefatio S. VIff., ſ. auch MSG 4, 15—432. 527—576; 91, 1031—1417. 4. Verwandten Inhalts ſcheint zu ſein das Ineditum: Quaestiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum chartophylacem Constantinop., *ἐρωτήσεις πρὸς Νικηφόρον περὶ διαφόρων κεφαλαίων*, handſchriftlich in Wien (ſ. Lambecius, Bibl. Caes. Vindeb. VI, p. 56).

c) Die dogmatiſch-polemiſchen Schriften des Maximus behandeln teils chriſtologiſche, teils trinitariſche, teils anthropologiſche Fragen. Am wichtigſten für die Dogmengeſchichte ſind die erſteren, die ſich teils auf den monophyſitiſchen, teils auf den monotheletiſchen Streit beziehen. In jenen verteidigt Maximus die dyophyſitiſche Lehre des Chalcedonense gegen die monophyſitiſchen Severianer, beſonders gegen die von Philoxenus und Severus im 6. Jahrhundert aufgeſtellte Lehre von einer zuſammengeſetzten Natur, *μία φύσις σύνθετος*, in Chriſto (ſ. Dorner, II, 164ff.). Hierher gehören: 1. Epistola ad Joannem Cubic. de rectis ecclesiae decretis et adversus Severum haereticum (Bd II, S. 259—291); 2. ad Petrum Illustrem oratio brevis s. liber adv. dogmata Severi (II, 291ff.), geſchrieben vor 634; 3. ad eund. epistola dogmatica (II, 307ff.); 4. de communi et proprio h. e. de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex. (II, 313ff.); 5. de duabus Christi naturis (II, 76); 6. de qualitate, proprio et differentia ad Theodorum, presbyt. in Mazario Siciliae (II, 134ff.); 7. pro synodo Chalcedonensi ad symbolum additio (II, 140ff.); 8. capita de substantia et natura, de hypostasi et persona (II, 143f.); 9. ad Julianum scholasticum Alex. de ecclesiastico dogmate, quod attinet ad dominic. incarnationem (II, 336ff.); 10. ex persona Georgii praefecti Afr. ad moniales, quae Alexandriae a cathol. fide discesserant (II, 339ff.).

Schon unter dieſen Schriften ſind mehrere, die im Monophyſitismus zugleich den Monotheletismus bekämpfen. Weit größer aber iſt nun noch die Zahl der ſpeziell auf die Willenslehre bezüglichen Schriften; ſie gehören ſämtlich zu den wichtigſten Urkunden des Monotheletenſtreites. Walch S. 499f. zählt 19 hierher gehörige Schriften des Maximus auf; vgl. auch Dorner II, 235ff. Die wichtigſten darunter, weil ſie die Hauptkontroverſen am kürzeſten zuſammenfaſſen, ſind vor allem 1. die Acta disputationis cum Pyrrho, *διάλεξις Μαξίμου πρὸς Πύρρον* (bei Combefis II, S. 159—195, auch ſonſt mehrfach gedruckt bei Baronius Anal. t. VIII, in den Konzilienſammlungen von Pinius, Labbé, Manſi X, 710); 2. epistola ad Pyrrhum Presb. et Hegumenum, kurz nach 633 geſchrieben (II, 343); 3. tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cyprum insulam missus (II, 34); 4. ad Marinum Presbyterum epistola de duabus in Christo voluntatibus (II, 1); 5. ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus, griechiſch zuerſt herausgegeben Lugd. Bat. 1617, 8°; Combef. II, 18; 6. ad Marinum Cypri presbyterum responsa, Beantwortung von Einwürfen des Diakonus und Rhetors Theodor von Byzanz, geſchrieben nach 642 (II, 117); 7. tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (II, 123); 8. ad Marinum presbyterum Cypri, geſchrieben aus Karthago, wie es ſcheint im Jahre 645; 9. defloratio ex epistola scripta ad Petrum Illustrem, ubi Pyrrhi, Sophronii papae Honorii mentionem facit, Fragment eines nach 641 geſchriebenen Briefes (II, 74); 10. Spiritalis tomus et dogmaticus adv. Heraclii Ecthesin, ad Stephanum Dorensem episcopum, geſchrieben aus Rom zwiſchen 645 und 648 (II, 81); 11. Hegumenis et monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, geſchrieben, wie es ſcheint, auf der Inſel Sizilien ſelbſt, und zwar wahrſcheinlich nach 646 (vgl. Aſſemani S. 173f. II, 58); 12. ad Gregorium presb. et hegum. de Christi mysterio (II, 27); 13. ad Nicandrum episc. de duabus in Christo naturis (II, 46); 14. de duabus unius Christi dei nostri voluntatibus, an einen ungenannten Abt (II, 98); 15. non posse dici unam in Christo voluntatem (II, 146); 16. capita decem de duplici voluntate domini ad orthodoxos (II, 149); 17. ex quaestionibus a Theodoro monacho propositis (II, 151); 18. adversus eos, qui dicunt, dicendam unam Christi operationem, drei kurze Abhandlungen gegen dreierlei Behauptungen der Monotheleten; 19. ad illud: si possibile est, transeat a me calix (II, 32); 20. variae definitiones, ὅροι διάφοροι (II, 78), früher herausgegeben von Höſchel, Heidelberg 1591, 8° und Augsburg 1599, 8°; 21. distinctionum et unionum definitiones (II, 115); 22. diversae patrum de duabus operationibus domini Jesu Christi definitiones (II, 154).

Auf trinitariſche Fragen beziehen ſich 1. der Brief an den Presbyter Marinus aus Cypern (II, 69—72) über die Lehre vom Ausgang des hl. Geiſtes, ferner 2. ein Fragment über dieſelbe Frage, ex opere 63 dubiorum ad Achridae regem I, 671, von zweifelhafter Echtheit, und endlich 3. die ſicher unechten dialogi V de trinitate II, 381—484, Disputation eines Orthodoxen mit einem Arianer, Macedonianer, Apollinariſten früher von den einen dem Athanaſius, von anderen dem Theodoret zugeſchrieben; in mehreren Handſchriften tragen ſie den Namen des Maximus, zeigen aber nach Inhalt und Stil mit den übrigen Werken des Maximus keine Verwandtſchaft, vgl. Fabricius VIII, 205; IX, 651. Neuerdings hat J. Dräſeke verſucht, die drei erſten dieſer Dialoge als von Apollinaris von Laodicea verfaßt zu erweiſen.

Anthropologiſche Fragen behandelt Maximus in dem Traktat περὶ ψυχῆς, de animae natura et affectionibus (auch in Analecta Patrum, Venet. 1781) ſowie in den beiden Briefen ad Joannem archiepiscopum Cyzicenum, über die Unkörperlichkeit der Seele (II, 238—43) und an einen Presbyter Johannes oder Jordanes, über das bewußte Fortleben der Seele, geſchrieben im Jahre 642 (II, 243—47).

d) Eine vierte Hauptklaſſe bilden die ethiſch-asketiſchen Schriften des Maximus, teils ethiſche Traktate, teils Sentenzenſammlungen. Zu den erſteren können wir rechnen mehrere der Briefe, z. B. ad Joannem Cubicularium de caritate II, 219—31, ad eund. de tristitia secundum deum II, 231—35, ad eund. cur alii aliis divino iudicio praesint homines II, 253, ad Georgium praefectum Africae sermo hortatorius (II, 201 ff.) und andere, beſ. aber den λόγος ἀσκητικός, liber ad pietatem exercens I, 367—393, Dialog zwiſchen einem Abt und einem jüngeren Mönch über die vornehmſten Pflichten des geiſtlichen Lebens, Liebe Gottes und des Nächſten, Welt- und Selbſtverleugnung u. ſ. w. — eine Schrift, ausgezeichnet durch Wärme und ſittlichen Ernſt, nützlich für alle, wie Photius ſagt (bibl. 193), beſonders aber für die, welche eines asketiſchen Lebens ſich befleißigen, auch durch größere Einfachheit, Fluß und Abrundung der Darſtellung von anderen Schriften des Maximus ſich vorteilhaft unterſcheidend. Mit Recht zählt man dieſe Schrift zu dem Beſten, was uns von asketiſcher Litteratur aus der griechiſchen Kirche erhalten iſt. Dieſelbe wurde erſtmals von W. Pirkheimer in lat. Überſetzung herausgegeben, Nürnberg 1530, 8°, überſetzt von Nobilius mit einigen Schriften des Baſilius und Chryſoſtomus, Rom 1587, 4°; in der Bibl. Patr. Lugd. XII, 479 und 506. Einen Anhang zu dieſem Liber asceticus bilden die Capita de caritate, κεφάλαια περὶ ἀγάπης (I, 394—460), eine Sammlung von 400 Sentenzen, meiſt ethiſchen, zum Teil auch dogmatiſchen und myſtiſchen Inhalts, eingeteilt nach Analogie der vier Evangelien in vier Centurien, gerichtet an einen Mönch Elpidius. Photius erwähnt dieſe Sammlung cod. 193, auch haben wir dazu griech. Scholien von unbekanntem Verfaſſer. Herausgegeben wurde ſie zuerſt (unter dem falſchen Namen des Maximus von Turin) 1531 zu Hagenau von Opſopöus griechiſch und lateiniſch, dann 1546 von Konrad Gesner in Zürich zugleich mit den loci communes des Maximus (ſ. unten) und mit den Sentenzen des Antonius Meliſſa, 1550 zu Baſel in dem Micropresbyticus, 1558 ebendaſ. in den Orthodoxographi, 1616 zu Helmſtädt von Joſ. a Fuchte, ſodann mehrfach in den Bibl. Patr. z. B. Colon. Bd VII.

Eine ähnliche Sentenzenſammlung, nur mit dem Unterſchiede, daß darin neben dem ethiſch-asketiſchen das dogmatiſche und myſtiſche Element vorwaltet, ſind die κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ υἱοῦ θεοῦ, capita theologica et oeconomica CC., auch γνωστικὰ κεφάλαια genannt (I, S. 461—511). Sie ſtehen, wie ſchon Photius cod. 194 bemerkt, in der Mitte zwiſchen den capita de caritate, mit denen ſie die Sentenzenform gemein haben, und den quaestiones ad Thalassium, denen ſie inhaltlich verwandt ſind. Ein Teil dieſer Sammlung, wie der capita de caritate, deckt ſich mit Sentenzen in den κεφάλαια νηπτικά des Markus Eremita (ſ. die Nachweiſungen bei Combefis, (II, 702 ff. Die Identität beſchränkt ſich auf κεφ. 1—26 des Markus). Übrigens werden die νηπτικά des Markus nicht echt ſein; daher bleibt die Möglichkeit offen, daß Maximus hier ſelbſtſtändig iſt und die Entlehnung auf ſeiten des Pſeudomarkus liegt (ſo Kunze, Markus Eremita, 1895, S. 52). — An dieſe beiden ſchließen ſich ſodann noch zwei weitere Sammlungen ähnlicher Art, nämlich die *κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*, capita diversa 500 theologica et oeconomica, I, 512—634, zuerſt herausgeg. von Joh. Picus in Paris 1560, 8°, und *ἕτερα κεφάλαια*, alia capita 243, ähnlichen ethiſch-asketiſchen Inhalts, zuerſt herausg. von Combefis, aus einem cod. Vatic., I, 640—71. Die größte derartige Sammlung, die jedoch gar nichts Eigenes von Maximus enthält, ſondern bloß Excerpte teils aus der hl. Schrift, teils aus allerlei chriſtlichen und heidniſchen Schriftſtellern, ſind endlich ſeine *κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν*, capita theologica, auch sermones per excerpta oder loci communes genannt, das letzte Stück der Combefisſchen Ausgabe II, 528—689; MSG 91, 719—1018, eingeteilt in 71 Abſchnitte (*λόγοι*, sermones). Es iſt das eine jener Blumenleſen oder moraliſchen Sentenzenſammlungen, wie ſie von griechiſchen Schriftſtellern der ſpäteren Zeit in großer Zahl veranſtaltet und, wie es ſcheint, beſonders in den Klöſtern benutzt wurden (vgl. Fabricius, Bibl. gr. ed. Harless Vol. IX, S. 569 ff.; Schoell, Geſchichte der griech. Litt. III, S. 182), von der bekannteren Blumenleſe des Stobäus dadurch verſchieden, daß Maximus ſeine Sentenzen nicht bloß aus Profanſkribenten, ſondern vor allem aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern entnommen hat. Die erſte Ausgabe mit lateiniſcher Überſetzung veranſtaltete Konrad Gesner, Zürich 1546, Fol., zugleich mit der ähnlichen Sammlung des Antonius Meliſſa; in ſpäteren Ausgaben wurde die Sammlung des Maximus mit der des Meliſſa (Genf 1609), beide mit der des Stobäus vermiſcht (Frankf. 1851, Fol.); Combefis hat die Sammlung des Maximus wieder auszuſcheiden verſucht. Weiteres ſ. bei Fabricius ed. Harleß S. 652; Nicolai, Griechiſche Litteratur-Geſchichte, III, 309 ff. und die dort weiter verzeichnete Litteratur. Zwiſchen der Sammlung des Maximus und den unter dem Namen des Johannes von Damaskus gehenden Sacra Parallela beſteht ein litterariſcher Zuſammenhang. Holl hat es in höchſtem Grade wahrſcheinlich gemacht, daß die *κεφάλαια θεολογικά* des Maximus — freilich nicht in der uns vorliegenden Geſtalt — eine der Quellen der Sacra parallela ſind. Dann aber liegt kein Grund vor, nicht an Maximus als dem Verfaſſer einer derartigen Sammlung feſtzuhalten, die allerdings mannigfache Entwickelungsſtufen durchlaufen haben wird, ehe ſie die bei Combefis vorliegende Geſtalt empfing (ſ. Holl, TU NF I, 1 S. 342 ff. und V, 2 S. XXI ff.).

e) Zu den Varia rechnen wir hauptſächlich zwei Schriften des Maximus, die ein höheres Intereſſe bieten, ſeine Myſtagogie und ſeine Kirchenrechnung, ferner ſeine Briefe und Gedichte. 1. Die *Μυσταγωγία, περὶ τοῦ· τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε* (Bd II, S. 489—526), enthält Betrachtungen über die ſymboliſch-myſtiſche Bedeutung der Kirche und der verſchiedenen kirchlichen Kultushandlungen, entnommen angeblich den mündlichen Belehrungen eines ehrwürdigen und weiſen chriſtlichen Greiſes und gerichtet *πρὸς τὸν θεοχάριστον*, — eine jener chriſtlichen Myſtagogien oder Auslegungen der Liturgie, wie ſie uns aus der ſpäteren griechiſchen Kirche mehrfach erhalten ſind (ſ. Gaß, Nikolaus Kabaſilas S. 155 ff.). Frühere Ausgaben dieſer Schrift von Höſchel, Augsb. 1599, 8; von Fronto Ducäus, Auctar. Bibl. Patr. Bd II, S. 166 ff.; in der Bibl. Patr., Paris 1654, Bd XI, S. 410 ff.; auch in den Liturgiae Patrum, Paris 1560, Antwerpen 1592. Weiteres bei Fabricius S. 651 f., und Gaß a. a. O.; Steitz, Abendmahlslehre in JdTh XI, S. 229 ff. 2. Die Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus oder, wie der griechiſche Titel lautet, *ἐξήγησις κεφαλαιώδης περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν πάσχα, τὸ διαγραφὲν κανόνιον ἑρμηνεύουσα*, brevis enarratio christiani paschatis, qua descripti laterculi ratio declaratur, geſchrieben nach der eigenen Angabe (III, 9) im Jahre 640, dediciert dem Patricius Petrus Illuſtris, eine Anleitung zum Verſtändnis der chriſtlichen Feſtrechnung und der bibliſchen wie profanen Chronologie (vgl. die Art. Oſtercyklus und Zeitrechnung). Dieſe Schrift fehlt in der Combefisſchen Ausgabe; Auszüge daraus gab zuerſt Joſ. Scaliger, De emendatione temp. lib. VIII, 736 ff.; einen vollſtändigen Abdruck mit lateiniſcher Überſetzung und Noten D. Petavius in ſeinem Uranologium, Paris 1630, fol., p. 313, MSG 19, 1217—1280. — Eine andere chronologiſche Schrift, die dem Maximus in einem Wiener Kodex zugeſchrieben wird: chronologia succincta vitae Christi veröffentlichte Bratke ZKG XIII, 382—84. Noch ungedruckt, aber von zweifelhafter Echtheit: ein Lexicon s. *συναγωγὴ λέξεων* (Combefis I, 680; Fabricius a. a. O.). — 3. Briefe des Maximus giebt Combefis 42 (Bd II, S. 201—381), wozu noch mehrere anderwärts gedruckte und ungedruckte hinzukommen; ſie ſind teils von dogmatiſchem, ethiſchem, myſtiſchem, teils von mehr allgemeinem, perſönlichem Inhalt; viele derſelben können ebenſogut zu den theologiſchen Abhandlungen gerechnet werden. Datiert ſind wenige, adreſſiert 9 an Johannes Cubicularius, 6 ad Polychronium abbatem, 5 ad Thalassium presbyterium et abbatem, 2 ad Constantinum sacellarium, 2 ad Johannem presbyterum, 2 ad Johannem episcopum, 2 ad Cyrisicium ep., 2 ad Petrum Illustrem, 2 ad Cosmam diac., 1 ad Georgium s. Gregorium Africae praef., ad Pyrrhum etc.; ſ. Fabricius S. 647; Ceillier S. 703 ff. — 4. Drei Hymnen von Maximus ſ. bei Daniel, Thes. hymnolog. III, 97 ff.; MSG 91, 1418 ff.

III. Die theologiſche Lehre des Maximus hat bis heute keine allſeitige Bearbeitung erfahren. In den Geſchichten der Philoſophie und in den dogmengeſchichtlichen Werken kommen nur einzelne Seiten zur Sprache. Eine ausführliche Darſtellung der Hauptlehren bot Wagenmann in der erſten Aufl. dieſer Encykl. XX, 129—144.

Es ſind ſehr verſchiedenartige Gedankenelemente, — philoſophiſche und theologiſche, Platonismus und Ariſtotelismus, Schriftgedanken und nicäniſch-chalcedonenſiſche Orthodoxie, die Theologie der griechiſchen Väter, beſ. der beiden Gregore, endlich aber vorzugsweiſe die Ideen der chriſtlichen Myſtik, und zwar dieſe wieder in der doppelten Geſtalt der ſubjektiven Asketik des ägyptiſchen Mönchtums und der hierarchiſch-kirchlichen Myſtik des areopagitiſchen Syſtems —, welche in dem tiefen und reichen Geiſte des Maximus zuſammenfließen. Und er hat dieſelben vermöge einer ſeltenen Vereinigung dialektiſcher Schärfe und myſtiſcher Stimmung in kräftiger Gedankenarbeit zur Einheit einer philoſophiſch-theologiſchen, theoſophiſch-myſtiſchen Weltanſchauung zuſammenzufaſſen geſucht, — welche die beſten Gedanken ſeiner Vorgänger in ſich enthält und als reifſte Frucht der bisherigen Entwickelung der Theologie in der griechiſchen Kirche bezeichnet werden warf (vgl. Huber S. 342). Vor einer einſeitigen Bewunderung ſeines Syſtems wird uns freilich die doppelte Wahrnehmung bewahren, einmal daß Maximus, hierin der echte Sohn ſeiner Epigonenzeit, der Zeit des Abſterbens helleniſcher Philoſophie und altchriſtlicher Theologie, doch weit mehr ein rezeptiver, verſchiedene Gedankenſtrömungen in ſich zuſammenfaſſender und verarbeitender, als ein wahrhaft ſchöpferiſcher Geiſt war, und fürs andere, daß die Kraft ſeines Denkens ſich an den überlieferten Stoffen bricht, weshalb er es auch formell zu keiner ſyſtematiſchen und methodiſchen Darſtellung ſeiner Ideen bringt, dieſe vielmehr bald an fremde Gedanken kommentarienartig anhängt, bald in aphoriſtiſcher Sentenzenform loſe aneinander reiht. Unter jenen verſchiedenen geiſtigen Faktoren aber iſt derjenige, der den größten Einfluß auf ihn geübt hat und in welchem wir die unmittelbare Vorausſetzung ſeiner Lehre zu erkennen haben, unſtreitig die areopagitiſche Myſtik. Den pſeudodionyſiſchen Schriften, die in jener ganzen Zeit und allermeiſt im Monotheletenſtreit eine ſo große Rolle ſpielen, hat Maximus ſeine Grundgedanken entnommen; er hat ſie unzähligemal citiert, excerpiert und kommentiert; und durch ſeine Autorität vorzüglich den weitreichenden Einfluß derſelben auf die mittelalterliche Theologie und Myſtik des Abendlandes wie des Morgenlandes vermittelt. Er preiſt ihren Verfaſſer als den heiligen Offenbarer göttlicher Geheimniſſe, als den πανάγιος, μέγας ἅγιος, ὄντως θεοφάντωρ (II, 49. 51. 491. 526 u. ö.) und iſt von ſeiner Orthodoxie ebenſo überzeugt, wie von ſeiner Identität mit dem Dionyſius Areopagita der Apoſtelgeſchichte. Aber Maximus hat auch Selbſtſtändigkeit, Nüchternheit und Vielſeitigkeit genug beſeſſen, um keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des falſchen Dionyſius ſich hinzugeben. Er hat nicht bloß aus Beſcheidenheit ein zu tiefes Eingehen in das Einzelne abgelehnt (quaest. in scr. I, p. 29; mystag. II, p. 526), ſondern auch in weſentlichen Punkten, und zwar ſowohl nach der theologiſch-ſoteriologiſchen, als nach der ethiſch-anthropologiſchen Seite hin das areopagitiſche Syſtem teils modifiziert, teils weitergebildet, ſo daß man die Lehre des Maximus kurz mit Baur (S. 263. 268) als ethiſche oder chriſtliche Modifikation des areopagitiſchen Syſtems, richtiger noch als ethiſch-theologiſche Umbildung und Fortbildung desſelben bezeichnen kann. Das iſt bedingt ſowohl durch den dogmatiſchen Traditionalismus des Maximus, als dadurch, daß auch er die ſeit der Zeit Juſtinians zur Verteidigung der Orthodoxie vollzogene Wendung zu den ariſtoteliſchen Begriffen mitgemacht hat. Wenn alſo der Charakter des dionyſiſchen Syſtems in unmittelbarer Verſchmelzung von Neuplatonismus und Chriſtentum beſteht (Baur S. 247), wobei die chriſtliche Gottesidee, der ethiſche Begriff der Sünde und Erlöſung, beſonders aber die hiſtoriſche Realität und ſpezifiſche Heilsbedeutung der Perſon Chriſti durch den abſtrakten Idealismus der platoniſchen Spekulation weſentlich beeinträchtigt erſcheint, ſo erhält dagegen bei Maximus nicht bloß der Platonismus in dem ebenſo bedeutenden Einfluß ariſtoteliſcher Elemente ein heilſames Gegengewicht, ſondern es gewinnt auch ſeine Theologie durch Rückgang auf die hl. Schrift, auf die orthodoxe

Kirchenlehre und auf die Theologie und Myſtik der älteren griechiſchen Väter (Athanaſius, Baſilius, Greg. Naz. und Nyſſ., Cyrill, Chryſoſt., Macarius u. a.) einen reineren und volleren chriſtlichen Inhalt. Haben wir bei Dionyſius weſentlich neuplatoniſche Gedanken in chriſtlicher Metamorphoſe, ſo herrſcht dagegen bei Maximus ein durchaus chriſtlicher Geiſt und Lehrgehalt, der freilich die Schalen und Schranken helleniſch-neuplatoniſcher Spekulation nicht zu durchbrechen vermag. Mit Recht hat man hingewieſen auf den ſcheinbaren Widerſpruch, der zwiſchen den verſchiedenen in der Lehre des Maximus vereinigten Intereſſen und Anſchauungen ſtattfindet. „Bedenkt man" — ſagt Baur S. 264 — „in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophyſitismus ſteht, ſo könnte die Vorliebe des Maximus für die areopagitiſche Lehre etwas auffallend erſcheinen; allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieſelbe Stellung, welche er im Monotheletenſtreit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platoniſche Transcendenz der Idee Gottes auszuſprechen, den Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen ſehr ſtark hervorhob, ſo drang er auf der anderen Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menſchlichen, um die platoniſche Immanenz Gottes und der Welt auf ihren beſtimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menſchen zu bringen." Und beſtimmter noch hebt Dorner (II, 283) den entſcheidenden Punkt hervor, in welchem der große Fortſchritt des Maximus über den Areopagiten hinaus ſich offenbart: „das dialektiſche Element in Maximus ſcheint im Widerſpruch zu ſtehen mit dem Myſtiſchen, Areopagitiſchen in ihm, woran er ſichtlich mit der ganzen Innigkeit ſeiner Liebe hängt. Allein es iſt, als ob er, gerade weil er den moniſtiſchen, ja pantheiſtiſchen Zug in ſich ſelbſt ſo ſtark verſpürt, dem Monophyſitismus und Monotheletismus ſo ſtark entgegentrete. — Es iſt das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitiſchen Syſtem einzuverleiben ſucht und wodurch er wenigſtens deſſen Anthropologie fortbildet."

Die geſchichtliche Bedeutung, die Maximus für ſein Zeitalter hatte, beſteht vor allem darin, daß er der dogmatiſche Verteidiger des Dyotheletismus wurde. Und zwar folgerte er die Doppelheit der Energie wie des Willens aus der Doppelheit der beiden Naturen Chriſti. Chriſtus iſt eine *ὑπόστασις σύνθετος*, wobei aber die *διαφορὰ φυσική* der beiden ſie bedingenden Naturen fortbeſteht (II, 77). In dem Leben und Leiden Chriſti begegnet uns ſowohl menſchliches Wollen und Nichtwollen als auch göttlicher Wille, und demgemäß iſt auch menſchliche wie göttliche Energie vorhanden. Chriſtus hat ſich gezeigt *κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις, ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς συνέστηκε, θελητικὸν ὑπάρχοντα φύσει καὶ ἐνεργητικόν* (II, 84). Ein lebhaftes Intereſſe am realen menſchlichen Leben Chriſti leitet Maximus. Ohne menſchlichen Willen iſt Chriſtus überhaupt nicht Menſch: *οὐ γὰρ δίχα φυσικῆς ἐνεργείας ὁ ἄνθρωπος*, denn wenn etwas, was zum Weſen der Natur gehört, fortfällt, ſo hört auch die Natur ſelbſt auf (II, 105. 108). Die Wirklichkeit der Menſchwerdung Chriſti ſteht alſo Maximus auf dem Spiel. Andererſeits nötigt auch die trinitariſche Lehre, nach ſeiner Meinung, zum Dyotheletismus. Denn da Gott ſchlechthin einer iſt, iſt auch ſein Wille einer; ſoll nun der Wille des menſchgewordenen Chriſtus als einer, etwa als *θεανδρικὸν θέλημα* bezeichnet werden, ſo würde daraus folgen, daß auch Vater und Geiſt dieſen gottmenſchlichen Willen haben. Oder aber man ſetzt den einen Chriſtuswillen als ein anderes neben den Willen von Vater und Geiſt, dann verfällt man aber dem Tritheismus (II, 147 f.). Die Väter lehren aber, daß die Gottheit einen Willen hat, weil eine Natur, obgleich drei Hypoſtaſen beſtehen. Daraus folgt: *τὸ ἁπλῶς θέλειν φύσεως* (II, 161). Obwohl nun der Wille zur Natur gehört, iſt er als geiſtiger Wille nicht durch die Naturnotwendigkeit bedingt, ſondern frei (*ἥτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοερᾶς ψυχῆς, καθ' ἣν θέλοντες λογιζόμεθα καὶ λογιζόμενοι θέλοντες βουλόμεθα . . ., οὐκ ἄρα ἠναγκασμένα τὰ τῶν νοερῶν φυσικά*, II, 163). Die beiden Willen in Chriſtus ſollen durchaus frei einander gegenüberſtehen, kein anderes Verhältnis verbindet ſie als überhaupt die beiden Naturen, nämlich die Einheit der Hypoſtaſe. *Οὐδὲν οὖν*, fragt Pyrrhus, *καθάπερ αἱ φύσεις καὶ τὰ αὐτῶν φυσικὰ εἶχε κοινόν;* Maximus antwortet: *οὐδὲν ἢ μόνην τὴν τῶν αὐτῶν φύσεων ὑπόστασιν· ὥσπερ γὰρ ὑπόστασις ἦν ὁ αὐτὸς ἀσυγχύτως τῶν αὐτοῦ φύσεων, οὕτως καὶ ἕνωσις ἦν ἀδιαιρέτως τῶν αὐτῶν φυσικῶν* (II, 164). Gerade indem die zwei Willen in Chriſtus angenommen werden, begreift man ſeine Eigenart gegenüber den Heiligen. Die Menſchen werden durch das *νεῦμα λόγου* bewegt, nachdem ſie die menſchlichen und fleiſchlichen *ἰδιώματα* abgelegt haben. Wer ſo von Chriſtus denkt, der zertrennt ihn (*διαιρεῖς τὸν Χριστόν*), Chriſtus dagegen wollte als Gott und Menſch: *οὐ μόνον ὡς θεὸς ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ θεότητι ἤθελεν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ ἀνθρωπότητι* (II, 165). Zum Sein und nicht zum

Nichtſein wurde die Menſchennatur erſchaffen; deshalb hat ſie den Willen empfangen, der das ihr Schädliche abſtößt und das ihr Nützliche anzieht (*ἡ πρὸς τὰ συστατικὰ ὁρμὴ καὶ πρὸς τὰ φθαρτικὰ ἀφορμή*). Wurde der *ὑπερούσιος λόγος* Menſch, ſo muß auch von ſeiner menſchlichen Natur dies gelten: *ἔσχε καὶ τοῦ ὄντος τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος τὴν ἀνθεκτικὴν δύναμιν, ἧς τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν θέλων δι' ἐνεργείας ἔδειξε* (II, 165). Mit dem Bekenntnis zu den zwei Naturen iſt alſo das Bekenntnis zu zwei Energien und Willen gegeben: *καὶ ἑκατέρας τῶν ἐν τῷ ἑνὶ σεσαρκωμένῳ θεῷ λόγῳ σωζομένης φύσεως πραγματικῶς ὁμολογοῦντας τὴν ὕπαρξιν, καὶ τὴν ἔμφυτον ὁμολογεῖν πάντως ἐνέργειαν ὥσπερ οὖν καὶ τὸ θέλημα* (II, 113). — Maximus denkt ſich alſo die Sache ſo, daß der Logos, indem er die menſchliche Natur annahm, auch den menſchlichen Willen empfing, der eben zur Natur gehört. Dieſer menſchliche Wille bethätigt ſich ſeiner natürlich pſychologiſchen Art gemäß. Dieſe Auffaſſung begrenzt er aber dem Neſtorianismus gegenüber, der Chriſto einen wandelbaren zwiſchen ſittlichen Gegenſätzen ſich entſcheidenden Willen beilege (*φύσει τῶν ἀντικειμένων κατὰ προαίρεσιν ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον κατὰ Νεστόριον τὸν Χριστὸν δεκτικόν ποιουμένοις*, II, 13). Der menſchliche Wille Chriſti war nicht wandelbar in unſerer Weiſe, ſondern er empfing durch die Union mit dem Logos eine beſtändige feſte Richtung. Dieſe bethätigte er rein menſchlich, nur war die Sünde von ihm ausgeſchloſſen und die Sünde gehört ja nicht zur menſchlichen Natur (*τὸ γὰρ ἀνθρώπινον τοῦ θεοῦ κατὰ προαίρεσιν ὡς ἡμεῖς οὐ κεκίνηται διὰ βουλῆς πεποιημένον καὶ κρίσεως τὴν τῶν ἀντικειμένων διάγνωσιν, ἵνα μὴ φύσει κατὰ προαίρεσιν νομισθείη τρεπτόν· ἀλλ' ἅμα τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τὸ εἶναι λαβὸν ἀδίστατον, μᾶλλον δὲ στάσιμον τὴν κατ' ὄρεξιν φυσικὴν ἤτοι θέλησιν, κίνησιν ἔσχεν· ἢ κυριώτερον εἰπεῖν τὴν στάσιν ἀκίνητον ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀκραιφνεστάτην οὐσίωσιν τῷ θεῷ καὶ λόγῳ παντελῶς θεωθεῖσαν, ἣν φυσικῶς τυπῶν τε καὶ κινῶν ὡς οἰκείαν καὶ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς φυσικὴν ἀφαντασιάστως πεπλήρωκε τὸ μέγα τῆς ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίας μυστήριον, μηδὲν τοῦ προσλήμματος φυσικὸν παντελῶς ἀπομειώσας πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἧς οὐδεὶς οὐδενὶ τῶν ὄντων καθάπαξ ἐνέσπαρται λόγος* (II, 14). Es iſt alſo freilich nur die Einheit der Hypoſtaſe der beiden Naturen, welche die beiden Willen zuſammenhält (ſ. oben), aber wir verſtehen jetzt erſt, was das heißt. Indem die Logoshypoſtaſe den menſchlichen Willen Chriſti umfaßt, empfängt dieſer eine feſte — ſündloſe — Richtung, die aber in einer Vielheit rein natürlicher Wollungen ſich ergeht. Wie das Chalcedonenſe der monophyſitiſchen Verflüchtigung der Menſchheit Chriſti entgegenſtand, ſo hat Maximus mit Scharfſinn aus ihm die Realität des menſchlichen Willenslebens Chriſti hergeleitet. Er hat ſchärfer und klarer als einer der älteren Väter die Menſchheit Chriſti in ihrem Kernpunkt erfaßt. Im übrigen hat er ſich ſtets auf jene berufen. Wenn der *θεοφάντωρ* Dionyſius an der berühmten Stelle ſeiner ep. 4 von einer *θεανδρικὴ ἐνέργεια* ſprach, oder Cyrill *μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένην ἐνέργειαν* lehrte, ſo ſei das nur geſchehen *διὰ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλας διόλου τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν συμφυΐαν*. Zudem beſage der Ausdruck gerade zwei Willen: *ἡ γὰρ θεανδρικὴ τό τε θείας ὁμοῦ καὶ ἀνδρικῆς ἐνεργείας ὑπάρχει περίληψις* (II, 51). — Auf die ſonſtigen Lehren des Maximus kann hier nicht eingegangen werden. Für die griechiſche Auffaſſung des Glaubens (z. B. I, 463 f. 536), der Liebe, der Sittlichkeit, der Erlöſung (z. B. I, 348. 513), der Sakramente, des Synergismus (II, 204) ꝛc. ſind ſeine Schriften überaus lehrreich. Nur von den Nachwirkungen ſeiner myſtiſchen Ideen ſoll noch ein Wort geſagt werden.

Erſt in der Geſtalt, die ſich durch Maximus erhalten, hat die areopagitiſche Myſtik ihren großen und weitreichenden Einfluß geübt auf die Theologie der griechiſchen wie der abendländiſchen Kirche — einen Einfluß, der bei der ungenügenden Erforſchung der Theologie des Maximus bis heute noch nicht in ſeinem vollen Umfang gewürdigt iſt. Wie ſehr zunächſt Johannes Damascenus von Maximus abhängig iſt, das iſt bis jetzt mehr geahnt und angedeutet, als erkannt und nachgewieſen (Dorner II, 258 ff.). Ebenſo erſtreckt ſich der Einfluß des Maximus auf die ſpätere griechiſche Theologie eines Euthymius Zygabenus, Niketas Choniates, Nikolaus von Methone und beſonders auf die griechiſche Myſtik der Heſychaſten und des Nikolaus Kabaſilas (vgl. Gaß, Die Myſtik des Nikolaus Kabaſilas; Ullmann, Die dogmat. Entwickelung der griech. Kirche, ThStK 1833, III). Viel wichtiger aber noch iſt Maximus als das bedeutendſte Mittelglied zwiſchen Dionyſius und Scotus Erigena. Richtig hat Baur (S. 269 ff.) ſchon aus dem Wenigen, was ihm von Maximus vorlag, erkannt, daß Erigena hinſichtlich der eigentümlichen Ideen ſeines Syſtems dem Maximus weit mehr zu danken hat, als man gewöhnlich annimmt, ja daß die Ideen des Maximus gleichſam nur der von Erigena kommentierte und weiter bearbeitete Text ſind (Baur S. 273). Im einzelnen hat dann Chriſtlieb den Nachweis geliefert, wie Erigena faſt auf jedem Punkte ſeines Syſtems an Maximus, den venerabilis magister et divinus philosophus (de divis. nat. II, 4 u. a.) und durch ſeine Vermittelung an Dionyſius Areopagita, den magnus et divinus manifestator, ſich anlehnt; und wenn Chriſtlieb S. 454 f. die Punkte nachzuweiſen ſucht, in welchen Erigena über Maximus hinausgegangen ſein ſoll, ſo reduzieren ſich dieſe angeblichen Fortſchritte bei näherer Kenntnis der Schriften des Maximus faſt einzig auf den formellen Unterſchied, daß Erigena die von ſeinem Vorgänger mehr nur in aphoriſtiſcher Weiſe hingeworfenen Gedanken ſtrenger methodiſch zu verarbeiten ſucht; dieſer formelle Fortſchritt aber wird mehr als aufgewogen durch den materiellen Rückſchritt, daß der lebendige Fluß chriſtlich-theoſophiſcher Ideenentwickelung, der uns bei dem griechiſchen Theologen entgegentritt, bei dem abendländiſchen Philoſophen in einem zwiſchen Pantheismus und chriſtlichem Theismus ſchillernden Gedankenſyſteme erſtarrt. Aber noch viel weiter, als auf Erigena, erſtreckt ſich der Einfluß des Maximus. Wenn man neuerdings mit Recht erkannt hat, wie ſtark der Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pſeudodionyſius, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus auf die mittelalterliche Theologie, und zwar auf die Scholaſtik ſowohl als auf die Myſtik des Abendlandes eingewirkt hat, ſo darf unter jenen Mittelgliedern zwiſchen Morgenland und Abendland, zwiſchen Altertum und Mittelalter gerade Maximus, der orthodoxe Fortbildner und verdeutlichende Erklärer der areopagitiſchen Ideen, nicht vergeſſen werden, der ſchon von Erigena ebendarum ins Lateiniſche überſetzt wurde, weil er saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit (Erigenas Vorr. zur Überſ. der scholia Maximi). Wie in der Lehre des Maximus die drei Elemente, Orthodoxie, Myſtik und Dialektik, in eigentümlicher Weiſe ſich miſchen, ſo kann er als einer der bedeutendſten Vorboten, Vorläufer und Quellen der mittelalterlichen Scholaſtik und Myſtik (vgl. du Pin: en un mot il était scholastique, mystique et contemplatif), ja, wie man ihn ſchon genannt hat, als der „Thomas der griechiſchen Kirche“ bezeichnet werden. So groß auch bei ihm ſelbſt wieder die Abhängigkeit von ſeinen Vorgängern, und ſo wenig es ihm gelungen iſt, die reichen und vielſeitigen Gedankenzuflüſſe, die in ihm ſich begegnen, zu harmoniſcher Einheit zu bringen, ſo iſt er doch jedenfalls einer der wichtigſten Kanäle, durch welche ein reicher Strom theologiſcher und theoſophiſch-myſtiſcher Gedanken aus dem chriſtlichen Morgenlande und Altertum herüber in die Kirche des Abendlandes und Mittelalters ſich ergoſſen hat, — und er ſelbſt iſt nach Geiſt, Charakter, Frömmigkeit, Gelehrſamkeit, litterariſcher und kirchlicher Wirkſamkeit, Lebensſchickſalen einer der achtungswürdigſten und größten chriſtlichen Denker und Dulder aller Zeiten, — von Wenigen näher gekannt und gewürdigt, aber dennoch am Himmel der chriſtlichen Kirche ein Stern erſter Größe. **Wagenmann** † (**R. Seeberg**).

Maximus Margunios, geſt. 1602. — Litteratur: Im allgemeinen: Meine theologiſche Litteratur der griechiſchen Kirche im 16. Jahrhundert, Leipzig 1899, wo die hauptſächlichſte Litteratur angegeben iſt. Eine ausgezeichnete Biographie bei Legrand, Bibliographie Hellénique — aux XV^{e} et XVI^{e} siècles Bd II, Paris 1885, S. XXIII—LXXVII.

Maximos Margunios (bis zum Eintritt in das Mönchtum hieß er Emanuel) war gebürtig von Kreta und ſtammte aus vornehmer Familie. 1579 Mönch, ſpäter griechiſcher Biſchof von Kythera (Cerigo) hielt er ſich doch meiſtens in Venedig auf, wo er 1602 ſtarb.

M. iſt der gelehrteſte griechiſche Theologe aus dem Zeitalter des Patriarchen Jeremias II. von Konſtantinopel (vgl. Bd VIII S. 660 ff.). Seine Lebensarbeit gehörte der Hebung ſeiner Kirche und ſeines Volkes, deren Schwächen, die Unwiſſenheit, der religiöſe Indifferentismus, die Vergnügungsſucht, die Verſunkenheit des Klerus ihm wohl bekannt waren. Auf allen Gebieten der Theologie, in der Theorie und Praxis wie in der Kirchenpolitik ſetzte er den Hebel an. Die Trinitätslehre bearbeitete er im unioniſtiſchen Sinne, da ihm ſeine humaniſtiſche Bildung die Differenzen der Kirchen auf dieſem Gebiete gering erſcheinen ließ. Seine vermittelnde Stellung brachte ihn dabei zeitweiſe in ſtarken Konflikt mit Gabriel Severos (vgl. Bd VI S. 327 f.), ja ſelbſt mit der Kirchenregierung in Konſtantinopel. Gedruckt iſt hier nur das *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως*, z. B. in *Μαξίμου Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο*, Frankfurt bei Joann. Wechelius 1591 (Univerſitätsbibliothek in Göttingen). Eine kleine Theodicee enthält ſein Traktat über die Zulaſſung des Böſen durch Gott, der in dem obengenannten Druck ebenfalls enthalten iſt. Auf ethiſchem Gebiet wurde der Brevis Tractatus de consiliis atque praeceptis evangelicis bei Pinelli, Venedig 1602, herausgegeben. Margunios folgt hier ganz römiſcher Lehre. Dagegen dienten ſeine oft edierten *Βίοι ἁγίων* (zuerſt Venedig 1603) der Erbauung ſeines Volks. Auch in der religiöſen Dichtung verſuchte er ſich, und ſein Freund David Höſchel gab 1592 die poemata aliquot sacra Max. Marg. episcopi Cytherensis heraus. Die meiſten ſeiner Werke ſind unediert. Wie ſchon geſagt, war Marg. der römiſchen Kirche nicht feindlich geſinnt, obwohl er als die Hauptſchwierigkeit einer Union den Primat des Papſtes wohl erkannte. Dagegen liebte er die Proteſtanten nicht und iſt wahrſcheinlich die Seele des Widerſtandes geweſen, den Patriarch Jeremias der Vereinigung mit den Tübinger Lutheranern entgegenſetzte. Endlich ſei noch erwähnt, daß Marg. bei ſeiner ſehr guten klaſſiſchen Bildung mit vielen abendländiſchen Gelehrten in Verbindung ſtand und bei der Herausgabe vieler griechiſcher Werke dankbar angenommenen Beiſtand leiſtete. **Ph. Meyer.**

Maximus von Turin, geſt. nach 465. — Werke: BM Bd VI, vermehrt durch Mabillon, Museum Ital. I, 2; Muratori, Anecd. IV, Martène et Durand, Vett. Script. monum. IX; Gallandi, Bibl. Patr. IX; erheblich vermehrt in der Hauptausgabe von Bruno Brunus, Rom 1794, danach MSL 57. Litteratur: Gennadius viri ill. 40, die Einleitungen der Herausgeber, beſ. von Bruno, die betr. Abſchnitte aus Fabricius u. Schönemann alles bei MSL zuſammengeſtellt; Bardenhewer, Patrologie 1894, S. 497; AS Juni V, S. 48 ff., Legende ohne geſchichtlichen Wert.

Über das Leben des Maximus giebt es nur zwei ſichere Daten. Er war 451 bei der Mailänder Synode, welche dem Brief Leos an Flavian in der eutychianiſchen Sache zuſtimmte (Manſi VI S. 143) und unterſchrieb auf der römiſchen Synode von 465 unmittelbar nach Papſt Hilarius (Manſi VII S. 959). Dagegen läßt ihn Gennadius ſchon 420 ſterben. Auf die Zeit ſeiner Geburt läßt ſich ein Schluß ziehen aus serm. 81, MSL 57 S. 695 ff.; er bezeichnet ſich darin als Augenzeuge des Martyriums von drei Miſſionsprieſtern, die 397 zu Anaunia in den rhätiſchen Alpen bei einem heidniſchen Feſt der Wut des noch ganz heidniſchen Landvolks zum Opfer fielen. Demnach müßte er ca. 380 geboren ſein und vermutlich eben aus jener Gegend ſtammen. Sein hohes Alter erklärt dann die Ehrenſtellung, die er 465 in Rom einnahm. Für ſeine Bildung iſt Ambroſius von großem Einfluß geweſen, in deſſen Werken viele Sermone des Maximus ſich finden (vgl. Ambros. opp. ed. Bened. II, append.). Seine zahlreichen Schriften, meiſt Homilien und Sermone ſind reich an intereſſanten Beiträgen zur Geſchichte des chriſtlichen Lebens jener Gegenden unter den Reſten des auf dem Lande beſonders noch mächtigen Heidentums und den Stürmen der Völkerwanderung. Die Homilie 94 in reparat. eccles. Mediol. (MSL S. 469) bezieht ſich auf die Verwüſtung Mailands durch Attila 452. Mehrfach gerügt wird die noch beſtehende Idololatrie, beſonders der cultus Dianae arvorum numinis, die Sitte der Prieſter, ſich zur Ehre der Göttin zu verwunden, vorher aber dazu zu berauſchen (parat se vino ad plagas deae suae), die heidniſche Feier beim Jahreswechſel, die dabei beſuchten Spiele (daemoniorum lusibus delectari) und angeſtellten Wahrſagereien (das auscipia colligere), auch die Sitte bei den auf Zauberei zurückgeführten Mondfinſterniſſen dem Monde durch Geſchrei zu „helfen“ u. dgl. mehr. Die Angſt vor den nahenden Barbaren ſucht er durch ſein Mahnwort zu beſchwichtigen und zur Befeſtigung des Glaubens zu wenden. Als aber die Barbaren (Hunnen) aus Italien abziehen, hat er die Gewinnſucht, welche Vorteil daraus zog, zu ſtrafen. Die Bewohner ſeiner Gegend kauften den Barbaren einen Teil ihres Raubes, den ſie nicht fortſchleppen konnten, ab, und zwar nicht bloß Koſtbarkeiten, ſondern auch Menſchen, die ſie nun als Sklaven behielten. (Senex pater captum deflet filium et tu jam super eum velut servulum gloriaris.) Er vergleicht ſie deshalb mit den Wölfen, welche den Löwen nachziehen, um ſich am übriggelaſſenen Raub zu ſättigen.

(Möller †) R. Schmid.

May, Johann Heinrich, geb. 5. Februar 1653, geſt. 3. September 1719. — Heſſiſches Hebopfer 5 Stück (Gießen 1734), S. 502 ff. 14 Stück (Gießen 1537), S. 352 ff.; Strieder, Grundlage zu einer Heſſ. Gelehrten- und Schriftſteller-Geſchichte VIII (Kaſſel 1788), S. 326 ff., wo ſich auch ein ziemlich vollſtändiges Verzeichnis der Schriften findet. Die biographiſchen Notizen, die in dieſen Schriften gegeben werden, beruhen in der Hauptſache auf der im Stile der Zeit mit unerträglichem Bombaſt überladenen Gedächtnisrede, die Mays Nachfolger Joh. Gottfr. Schupart gehalten hat (ציון כציון sive Monumentum Sionis ... honoribus ultimis ... Joh. H. Maii oratione solenni ... positum ... ab Joh. Gottofr.

Schupart, Giessae 1723, fol.). Für die folgende Darſtellung ſind zum erſtenmal die ausgiebigen Akten des Hof- und Staatsarchives zu Darmſtadt verwendet worden.

Die Geburt von Johann Heinrich May fällt in die Zeit der völligen Erſchöpfung Deutſchlands nach dem dreißigjährigen Kriege und ſeine Jugend hat darunter zu leiden gehabt. Sein Vater war Pfarrer in Pforzheim. Dort iſt er am 5. Februar 1653 geboren. Als Elfjähriger ging er mit ſeinem älteren Bruder Johann Burkhard auf das Gymnaſium nach Durlach. Als er dann die Univerſität bezog, konnte ihm ſein Vater nur einen Gulden mit auf die Reiſe geben. Mit dieſem Kapital in der Taſche ging er 1671 nach Wittenberg. Seinem dortigen Lehrer Calov hat er zeitlebens ein dankbares Andenken bewahrt. Von dort wollte er Schweden aufſuchen. Unterwegs, in Hamburg kehrte er bei dem bekannten vielſeitigen Orientaliſten E. Edzard ein, bei dem er bibliſche, thalmudiſche, ſyriſche und arabiſche Studien begann. Da er aber ſeinen urſprünglichen Plan nicht aufgegeben hatte, zog er von Hamburg weiter nach Norden und verlebte in Kopenhagen einen Winter voll bitterer Entbehrungen. Er kehrte daher bald nach Hamburg zurück, um bei Edzard, dem ſelbſtloſen Förderer unbemittelter Studenten, ſeine Studien weiter zu treiben. Der väterliche Wunſch rief ihn bald nach dem Süden zurück. Über Leipzig, wo er mit Joh. Benedikt Carpzov in Verbindung trat, zog er nach Straßburg und ſchloß ſich dort beſonders an den Bibelüberſetzer Sebaſtian Schmid an. Beſtimmend für ſeine weitere Laufbahn wurde dann der Orientaliſt Hiob Ludolf, der eben in Deutſchland der Erforſchung der äthiopiſchen Sprache die Wege ebnete. Dieſer führte ihn nicht nur in die Kenntnis des Äthiopiſchen ein, ſondern zog ihn auch mit nach Frankfurt, wo er bei der Korrektur der historia Aethiopica von Ludolf (Francofurti 1681) Gelegenheit fand, ſeine orientaliſtiſchen Kenntniſſe zu verwerten und wo er zugleich mit dem durch Spener erweckten kirchlichen Leben Bekanntſchaft machte. Von Frankfurt ging er als Hofprediger des Pfalzgrafen nach Veldenz, wo er nur kurze Zeit wirkte. Bereits 1684 berief ihn der Kurfürſt an das Gymnaſium zu Durlach als Profeſſor der orientaliſchen Sprachen. Daneben war er zugleich Pfarrer an St. Stephan. Auch hier blieb er nur vier Jahre. Als in Gießen der Orientaliſt David Clodius geſtorben war, berief ihn der Landgraf Ernſt Ludwig als deſſen Nachfolger nach Gießen. Dort iſt er geblieben, zum zweiten Profeſſor der Theologie, Pädagogiarch, Stipendiatenephorus, Superintendenten der Diöceſe Alsfeld und Konſiſtorialaſſeſſor aufrückend; dort iſt er auch am 13. Sonntag nach Trinitatis, dem 3. September 1719 nach dreitägigem Krankſein geſtorben. An der Friedhofkapelle ſteht noch heute ſein Epitaph. May war ein fleißiger Schriftſteller. Das Verzeichnis ſeiner Schriften bei Strieder füllt 19 Seiten. Darunter ſind freilich zahlreiche Disputationen, u. a. auch die von J. B. Starck, dem Verfaſſer des bekannten Erbauungsbuches, der in Gießen unter Mays Präſidium promoviert wurde. Aber keine einzige von den größeren und kleineren Arbeiten hat die Zeit überdauert. Nur ſeine Ausgabe der hebräiſchen Bibel iſt auch heute noch wertvoll. Er hatte ihre Bearbeitung als eine Hinterlaſſenſchaft ſeines Vorgängers Clodius übernommen und den Druck dann ſo ſorgfältig überwacht, daß dieſe Ausgabe, die zugleich durch bequemes Format, ſchöne Schrift, und zweckmäßige Inhaltsangaben am Rande ausgezeichnet iſt, noch heute neben den beſten genannt zu werden verdient (zuerſt unter Clodius Frankfurt 1677, dann von May bearbeitet 1692, 3. Auflage von G. Chr. Bürklin beſorgt 1716). Eine Ausgabe des NT erſchien Gießen 1712. Seine Schriften ſind es nicht, um derentwillen May einen Platz in dieſer Encyklopädie verdient. Er war für ſeine Zeit ohne Zweifel ein vielſeitig gebildeter und gelehrter Mann. Aber nicht ſeiner Gelehrſamkeit allein verdankte er die Freundſchaft von Männern wie Spener, der ihm ſeinen Sohn A. Wilhelm Ludwig zur Erziehung anvertraute. Er war von Herzen überzeugt, daß die formale und verſtandesmäßige Art des theologiſchen Betriebes, wie ihn die proteſtantiſche Scholaſtik eingeführt hatte, einer lebensvolleren Weiſe Platz machen müſſe, daß nicht der Buchſtabe, ſondern der Geiſt ſelig mache. In dieſer Ueberzeugung hat er als einer der erſten Front gemacht gegen die Orthodoxie, hat zu einer Reformierung der Gießener Fakultät im pietiſtiſchen Sinne energiſch mitgewirkt und ſo der Univerſität Gießen den Ruhm verſchafft, die erſte in allen Fakultäten pietiſtiſch gerichtete Univerſität in Deutſchland zu ſein. Es iſt das ein vergeſſenes Stück deutſcher Univerſitäts- und Kirchengeſchichte, das mancherlei verſtehen lehrt, was aus der Streitlitteratur der Gelehrten nicht ohne weiteres erkennbar iſt.

Als May 1688 nach Gießen kam, fand er in der Fakultät neben dem feinſinnigen Kilian Rudrauff den derben, ſtarrköpfigen und fanatiſch verbiſſenen Philipp Ludwig Hannecken vor. Der Pietismus war an der Univerſität nicht unvertreten. Johann Daniel Arcularius, Speners Nachfolger im Seniorat zu Frankfurt, hatte bis 1686 in Gießen gewirkt und ohne daß er beſonders hervorgetreten wäre, doch den pietiſtiſchen Gedanken Eingang verſchafft. Rudrauff ſelbſt, der an der Univerſität ſehr angeſehen war und zugleich am Hofe großen Einfluß beſaß, ſtand der Bewegung zum mindeſten freundlich gegenüber. Vor allem war aber der Hof in Darmſtadt ſelbſt durch den Einfluß der Landgräfin Eliſabeth Dorothea von Gotha für den Pietismus gewonnen worden und in der Hand der einflußreichen pietiſtiſchen Hofprediger, vor allem Joh. Chriſtoph Bilefelds, liefen ſchließlich die Fäden zuſammen, durch die die Orthodoxie in Gießen geſtürzt werden ſollte. Als May ſein Amt antrat, fand er zunächſt noch keine Gelegenheit, irgendwie ſeine Überzeugungen im Kirchenweſen praktiſch zu verwerten. Als aber 1689 mit Michaelis die landesübliche Katechismuslehre der Kinder zu Ende ging, kündigte er in der Kirche eine Fortſetzung in Geſtalt von Bibelſtunden über den Römerbrief an, die er in ſeiner Wohnung zu halten ſich erbot und zu der er Kinder und Erwachſene einlud. Hannecken trat ſofort auf den Plan. Am 29. Oktober 1689 berichtete er an den Fürſten und bat, daß dieſe „privaten collegia pietatis", die in der guten Stadt eine „perikuloſe Verwirrung" gemacht hätten, verboten würden. Dieſem Schreiben war eine lebhafte Auseinanderſetzung zwiſchen den beiden Profeſſoren vorausgegangen, bei denen keiner nachgeben wollte. Der Landgraf forderte Rudrauff zum Bericht auf und dieſer antwortete, die Kinderlehre könne man May nicht verbieten, denn ſie ſei ſeines Amtes. Nur ſolle er ſie öffentlich in der Kirche halten; dann könne kein falſcher Verdacht entſtehen. Danach wurde entſchieden. May wurde bedeutet, er ſolle ſeine Bibelſtunden in der Burgkirche halten, was denn auch in Zukunft geſchah. Daß ſich Hannecken mit dieſer Entſcheidung nicht begnügen würde, war vorauszuſehen. Er benützte nun die Kanzel der Stadtkirche, in der er als Superintendent regelmäßig predigte, um den Gegner zum Rückzug zu zwingen. Der Erfolg war eine ſtarke Beunruhigung der Bürgerſchaft, Erregung der Geiſtlichkeit der oberheſſiſchen Bezirke und eine offen zu Tage tretende Mißſtimmung der Profeſſoren der Univerſität. Als nun im nächſten Jahre Hannecken ein „Sendſchreiben an N. N. betreffend die ſo genandte Collegia Pietatis oder von den Bibliſchen Zuſammenkünfften allerhand Leute in Privat-Häuſern" ausgehen ließ, und May ſich mit einer ausführlichen Erwiderung dagegen verteidigte, war der Skandal öffentlich geworden und die Regierung mußte auf Abhilfe bedacht ſein. Ein vorläufiger Friedensſchluß, den Rudrauff und der Hofprediger Wild zu Wege brachten, war nicht von langer Dauer: die Gemüter hatten ſich ſchon zu ſehr erhitzt. Hannecken ſah „Quackerey, Wiedertäufferey" und allerhand Sektenweſen in die Kirche hereinbrechen, er fürchtete die Wiederkehr der ſtürmiſchen Tage der Reformationszeit, „Da Hans Omnes ſo wohl wollte Lehrer werden, als die ordentlichen Prediger ſein". May dagegen ſah in der Kirche das „jämmerlich zurfallene" Gotteshaus, das unter dem Einfluß der lutheriſchen Orthodoxie Zucht und gute Sitte eingebüßt und durch den Buchſtabendienſt den heiligen Geiſt ſelbſt erſtickt habe. Als 1692 Hannecken einen Traktat de moribus regni Christi mit einem ſehr ſcharfen Angriff auf die Pietiſten herausgegeben, auch in den Predigten den Kampf fortgeſetzt hatte, wurde er vom Landgrafen energiſch zur Rechenſchaft gezogen. Er gab nun den Kampf auf und bat um ſeine Entlaſſung. Nach mehrfachen Bitten erhielt er ſie 1693 und folgte einem Rufe nach Wittenberg, wo er bis zu ſeinem 1706 erfolgten Tode gewirkt hat. Hanneckens Nachfolger wurde Bilefeld, der neben ſeiner Profeſſur das weit einflußreichere Amt eines Hofpredigers beibehielt und der nun ſeinen Einfluß dahin geltend machte, daß der Widerſtand der orthodoxen Partei in Gießen völlig gebrochen wurde. Trotz der ablehnenden Haltung der Bürgerſchaft, die ſich faſt einmütig auf die Seite der Orthodoxen ſtellte, trotz zahlreicher Petitionen und „Gravamina", trotz der Eingaben einer größeren Anzahl von Geiſtlichen der oberheſſiſchen Bezirke, gelang es Bilefeld ſein Ziel zu erreichen. Die letzten, noch widerſtrebenden Profeſſoren, Balthaſar Mentzer III (ſ. d. A.), Gregorius Nitzſch, Heinrich Phaſian und Philipp Kaſimir Schloſſer wurden 1695 ſuſpendiert und damit war das Reformationswerk im pietiſtiſchen Sinne vollendet. May, der in der zweiten Phaſe des Streites öffentlich wenig hervorgetreten war, hat doch durch ſeine ſtille Wirkſamkeit mehr dazu beigetragen, daß der Pietismus ſiegte, als es nach Außen den Anſchein haben mochte. Ihm hat daher auch die Hauptwucht der Verdächtigungen getroffen. „Als die Verführer und doch wahrhaftig" (2 Ko 6, 8) war ſein Wahlſpruch. Als den „Verführer" ſah man ihn an, weil unter ſeiner Leitung die Theologen mit einem neuen Geiſte erfüllt wurden. Dem ſtanden nicht nur die orthodoxen Theologen, ſondern ebenſo auch die von ihnen erzogene Bürgerſchaft voll Mißtrauen gegenüber. Daß May auf der Kanzel die lutheriſche Ueberſetzung zu korrigieren wagte, daß aus den Predigten die altherkömmlichen den Zuhörern längſt gewohnten und vertrauten loci verſchwanden, daß dagegen viel von Buße und

Bekehrung, von Gottes Zorn und Strafe über die Sünder die Rede war, daß die Gewiſſen geweckt und aus ihrem faulen Vertrauen auf den ſeligmachenden Glauben an den Buchſtaben der ſymboliſchen Bücher aufgeſcheucht wurden: das alles war ihnen unheimlich. Man ſah einen neuen Geiſt kommen und ſein Weſen treiben; man ahnte einen Geiſt der Zügelloſigkeit und des Subjektivismus, der Freiheit und Aufklärung, und dieſen Geiſt begriff man nicht und wollte ihn nicht begreifen. Die neue Zeit iſt doch gekommen und hat Freiheit und Aufklärung gebracht. Einer ihrer Bahnbrecher iſt Johann Heinrich May geweſen.

Johann Heinrich May der Jüngere, Sohn des vorhergehenden, war als Orientaliſt ungleich bedeutender. Er war am 11. März 1688 in Durlach geboren, bezog 1700 die Univerſität Gießen und wurde 1707 unter dem Vorſitze ſeines Vaters zum Magiſter promoviert. 1708 und 1709 machte er ausgedehnte Reiſen, die ihn über Altdorf, Wien, Jena, Helmſtedt und Kiel wieder nach Gießen führten, wo er 1709 Profeſſor der griechiſchen und hebräiſchen Sprache wurde. 1719 erhielt er auch die Leitung des Pädagogiums. Am 13. Juni 1732 ſtarb er. Seine reiche und wertvolle Bibliothek (3300 Bände) und ſeine Münzſammlung vermachte er der Univerſität Gießen (vgl. über ihn Strieder VIII, 350 ff.; ſeine Schriften ebenda 351—359). **Erwin Preuſchen.**

Mayer, Johann Friedrich, geſt. 1712. — Litteratur: Die eingehendſten Unterſuchungen über M. finden ſich in: Johannes Geffcken, Johann Winckler und die hamburgiſche Kirche ſeiner Zeit, Hamburg 1861. Außerdem vgl. Lexikon der hamb. Schriftſteller, Bd 5, Hamburg 1870, S. 89—164; hier werden auch die genauen Titel von 581 Schriften M.s aufgezählt, ſowie S. 163 f. die ältere Litteratur über ihn ausführlich angeführt. Koch, Geſchichte des Kirchenliedes u. ſ. f., 3. Aufl., Bd 5, S. 361 ff.; Tholuck, Der Geiſt der lutheriſchen Theologen Wittenbergs, Hamburg und Gotha 1852, S. 234—242 und S. 259 und 272 ff.; Geffcken, Joh. Friedr. Mayer als Prediger, in der Zeitſchrift des Vereins für hamburgiſche Geſchichte, Bd 1, 1841, S. 567 ff. Theodor Pyl in AdB, Bd 21, S. 99 ff. Es iſt ferner zu verweiſen auf den Art. Horbius in dieſer Encyklopädie Bd VIII, S. 353 ff. und die hier (Z. 23) genannte Abhandlung von K. J. W. Wolters. Den im Anfange des Artikels angeführten Ausdruck Carpzovs ſiehe bei Clarmund, Vitae clarissimorum in re literaria virorum, Tom. IX, Wittenberg 1709, 8°, p. 160.

Johann Friedrich Mayer, „malleus haereticorum et pietistarum“ nach Samuel Benedikt Carpzovs treffendem Ausdruck, berüchtigt wegen der äußerſten Leidenſchaftlichkeit ſeiner Polemik gegen die Pietiſten, berühmt wegen ſeiner außerordentlichen Kanzelgaben, ward geboren am 6. Dezember 1650 zu Leipzig und ſtarb am 30. März 1712 im 62. Lebensjahre zu Stettin. Sein Vater war Johann Ulrich M., Mittagsprediger, hernach Paſtor zu St. Thomä, Sohn des Seniors der Juriſtenfakultät in Leipzig Johann M. Johann Friedrich M. ſtudierte zuerſt in Leipzig, wo er ſchon am 30. Januar 1668, kaum 17 Jahre alt, Magiſter ward; er ging dann nach Straßburg, wo er beſonders mit Balthaſar Bebel in ein näheres Verhältnis trat. Im Januar 1672 ward er Sonnabendsprediger in Leipzig und darauf ſchon im Jahre 1673 zum Paſtor und Superintendent zu Leisnig ernannt. Ehe er dieſes Amt antrat, ward er am 29. Mai 1673 zu Leipzig Lic. theol., und dieſer Tag war auch ſein Hochzeitstag. Am 19. Oktober 1674, noch nicht 24 Jahre alt, ward er zum Doktor der Theologie promoviert. Von Leisnig ward er im November 1678 als Paſtor und Superintendent nach Grimma berufen. Seine ganze Sehnſucht ging jedoch auf das akademiſche Leben, und dieſer Wunſch ward ihm am 7. April 1684 durch die Berufung in die vierte theologiſche Profeſſur nach Wittenberg erfüllt; zugleich ward er Subſtitut Quenſtedts als Prediger an der dortigen Schloßkirche. Damals war er durch Spener zu einer lebendigeren Erfaſſung des Chriſtentums angeregt; in ſeiner Antrittsrede, gehalten vor den Ohren des 72jährigen Calov, rühmt er die Wächterſtimme des frommen Spener, deſſen pia desideria die Theologen nur desideria ſein ließen und wie platoniſche Ideen behandelten. Doch tritt er zu Calov und Quenſtedt in ein Pietätsverhältnis. Seine Vorleſungen und ſeine Predigten fanden lebhaften Beifall, durch ſeine Disputationen glänzte er; die ihm gezollte Bewunderung ließ über ſeinen Ehrgeiz und das tief geſtörte eheliche Verhältnis hinwegſehen. Die Gatten beſchuldigten ſich gegenſeitig des Ehebruchs; Spener ließ als Oberkonſiſtorialrat an ihn eine ernſte amtliche Zurechtweiſung ergehen, und das Oberkonſiſtorium mußte die Trennung von Tiſch und Bett verfügen. M. iſt dann immer von ſeiner Frau unter mancherlei üblen Gerüchten getrennt geblieben. Deshalb äußerte, als das Kirchenkollegium zu St. Jacobi in Hamburg ihn im Jahre 1686 zum Paſtor an der genannten Kirche wählen wollte, das Miniſterium daſelbſt gegen ihn Bedenken, „weil von dem Leben des zu Berufenden verſchiedene Kunde eingegangen ſei", gab jedoch auf Wunſch des Senates „wegen den unruhigen Zeiten" nach, und ſo ward M. am 24. Oktober gewählt. M. freute ſich einerſeits über dieſen ehrenvollen Ruf in ein beſonders angeſehenes und einträgliches Amt- war auch wohl wegen ſeiner Differenzen mit dem Konſiſtorium zum Scheiden geneigt; andererſeits aber will er doch auch das akademiſche Leben nicht aufgeben und hofft von Spener gehalten zu werden. Als das nicht geſchah, ſei es wegen der Unredlichkeit ſeines Bruders bei den Verhandlungen in Dresden (vgl. Geffckens genanntes Werk über Winckler, S. 286 und 418) oder weil Spener M.s eigenes unredliches Spiel durchſchaute (vgl. Spener, Letzte theol. Bedenken, 2. Aufl., III, S. 566), eilte M. nach Hamburg und hielt hier, ohne in Wittenberg ſich verabſchiedet zu haben, am 17. Dezember 1686 ſeine Antrittspredigt; im Anfange des Jahres 1687 ging er dann aber nach Wittenberg zurück und verſuchte auf alle Weiſe in ſeiner Profeſſur gehalten zu werden, fungierte auch, als wenn nichts geſchehen wäre, als Profeſſor und Dekan der theologiſchen Fakultät. Endlich am 3. Mai 1687 hielt er ſeine Abſchiedspredigt in Wittenberg voll Selbſtgefühls als, denn ſo lautete das Thema, „des Herrn Jeſu Valetpredigt, welche er nach dreijähriger Profeſſion und Predigtamt an ſeine Zuhörer gehalten." Um für ſeine aufgegebene akademiſche Wirkſamkeit einen Erſatz zu haben, wußte er zu bewirken, daß er noch im Jahre 1687 zum außerordentlichen Profeſſor am hamburgiſchen Gymnaſium und am 16. Dezember 1687 unter Beibehaltung ſeiner hamburgiſchen Aemter zugleich zum Profeſſor honorarius in der theologiſchen Fakultät zu Kiel ernannt wurde. Nach Kiel reiſte er dann von Zeit zu Zeit, um dort Vorleſungen zu halten, im eigenen Wagen, wie er ſich denn beſtändig in Hamburg eigene Pferde und Wagen hielt. Als Quenſtedt am 22. Mai 1688 geſtorben war, machte M. noch einmal einen Verſuch, wieder als Profeſſor nach Wittenberg zu kommen; ſelbſt ſein Kollege Johann Winckler, ſeit dem 31. Auguſt 1684 Paſtor zu St. Michaelis in Hamburg, auf deſſen Urteil Spener viel gab, empfahl ihn nachdrücklich; Spener aber ging auf dieſen Vorſchlag nicht ein.

Von dieſer Zeit an begann M. immer entſchiedener auf die Seite der Gegner Speners zu treten; ihm ſelbſt iſt wohl am wenigſten klar geweſen, wie weit perſönliche Gereiztheit gegen Spener dabei im Spiele war, und wie weit es wirklicher Eifer für das war, was er für das Beſte der Kirche hielt. Es war die Zeit, in welcher aus Anlaß von Exzeſſen unvorſichtiger Anhänger der neuen Richtung auch die öffentliche Meinung über Speners Beſtrebungen ſich zu ändern begann. Unter den Hamburger Paſtoren (den erſten Geiſtlichen der fünf Hauptkirchen, jetzt Hauptpaſtoren genannt) waren außer Winckler auch Horbius (Speners Schwager, vgl. Bd VIII, S. 353 ff.) und Abraham Hinckelmann (ſeit dem 11. November 1688 Paſtor zu St. Catharinen, vgl AdB Bd 12, S. 460 ff.) Freunde und Geſinnungsgenoſſen Speners; nur der Paſtor zu St. Petri, Samuel Schultz, der am 26. Oktober 1688 Senior Miniſterii ward, gehörte zu Speners Gegnern; aber auf Schultz' Seite ſtand die Mehrzahl der übrigen Prediger. Von den in Hamburg in jenen Jahren geführten kirchlichen Streitigkeiten, dem Streit über die Zuläſſigkeit der Oper im Jahre 1687, dem Streit über den Religionseid ſeit dem Jahre 1690 und den Horbiusſchen Streitigkeiten ſeit dem Jahre 1693, iſt ſchon im Artikel über Horbius geredet; das dort Erzählte wird im folgenden als bekannt vorausgeſetzt. In dem Streite über die Oper ſtanden hauptſächlich M. und Winckler einander gegenüber; der letztere hatte den Kampf gegen die Oper ſchon im Juli 1686 begonnen, und in jenen Monaten der furchtbarſten bürgerlichen Unruhen (am 4. Oktober 1686 wurden Snitger und Jaſtram hingerichtet) waren die Aufführungen von Opern wieder verboten worden. Als dann im Jahre 1687 die Intereſſenten des Opernhauſes die Aufführungen wieder zu beginnen wünſchten, lag ihnen vor allem an der Zuſtimmung des Miniſteriums. Sie wandten ſich an M. und wohl auf deſſen Rat an die theologiſchen und juriſtiſchen Fakultäten zu Wittenberg und Roſtock um Gutachten; die Reſponſa fielen alle zu Gunſten der Oper aus. Auch das Miniſterium erklärte ſich in ſeiner Majorität für die Opern, und M. bekam den Auftrag, eine Eingabe Wincklers an den Senat und das Miniſterium, in welcher dieſer ſeine Gründe gegen die Zulaſſung dieſer Aufführungen eingehend dargelegt hatte, zu widerlegen, und ließ nun Winckler aufs herbſte und ſchonungsloſeſte ſeine dialektiſche Ueberlegenheit und teilweiſe auch ſeine größere Gelehrſamkeit fühlen. Der Streit endete mit einem Siege M.s; im Jahre 1688 begannen die Aufführungen von Opern wieder. — Viel größere Dimenſionen nahm der Streit über den Religionseid an. Daß nicht M., wie gewöhnlich geſagt wird, ſondern der Senior Schultz am 14. März 1690 plötzlich den Revers zur Unterſchrift vorlegte, iſt ſchon Bd VIII, S. 354, Z. 57 geſagt; auch iſt M. nicht als der geiſtige Urheber dieſes „Meiſterſtückes feindſeliger Ketzermacherei" anzuſehen; aber als Horbius und Hinckelmann und auch Winckler, der ſich anfangs hatte überrumpeln laſſen, die Unterſchrift verweigerten, war es M., der am entſchiedenſten für den „Religionseid“, wie man die Unterſchrift des Reverſes nun nannte, eintrat. Von beiden Seiten bemühte man ſich um Reſponſa; Mayer wandte ſich an theologiſche Fakultäten, ſeine Gegner an einzelne bedeutende und angeſehene Theologen außerhalb Hamburgs. Beſonders wichtig wurde, daß die letzteren ſich auch an Spener wandten, weil M. dadurch Gelegenheit erhielt, ſeinem perſönlichen Zorn gegen dieſen „Schutzpatron aller Schwärmer“, wie er ihn jetzt nannte, freien Lauf zu laſſen. Spener veröffentlichte in dieſer Sache drei Schriften, auf deren jede M. eine äußerſt heftige Antwort drucken ließ, auf die dritte Speneriſche vom Jahre 1692 freilich erſt im Jahre 1696 (vgl. Geffcken a. a. O. S. 67). Inzwiſchen war in Hamburg ſelbſt der Streit ſchon im November 1690 wenigſtens äußerlich dadurch beigelegt, daß der Senat, der anfänglich den Revers für vollſtändig ungeſetzlich und ungiltig hielt, ſich dann aber durch M.s keckes Auftreten hatte zum Einlenken bewegen laſſen, die widerſtrebenden Prediger veranlaßte, den Revers nicht weiter anzufechten, falls ſie nur ſelbſt nicht ſollten durch ihn gebunden ſein. — Hatte M. in dieſem Streite noch einige Mäßigung gezeigt, ſo war ſein Auftreten in dem Streite gegen Horbius, den er im Januar 1693 begann, von Anfang an ein völlig maßloſes und in keiner Weiſe mehr durch die Wichtigkeit, die er dem Gegenſtande des Streites beilegte, oder ſeinen Eifer für die reine Lehre zu entſchuldigen. Über den Anlaß und die Geſchichte dieſes Streites vgl. wieder Bd VIII, S. 355, Z. 4 ff. M. war nicht nur der Anſtifter dieſes Streites, ſondern fachte ihn auch immer wieder neu an, wenn es ſchien, daß er beigelegt werden könnte. Horbius war ſeinem ganzen Charakter nach kein Mann des Streites, und an Gelehrſamkeit und namentlich in der Kunſt des Disputierens war M. ihm unvergleichlich überlegen. An dieſem geringeren Gegner ließ M., der auf Speners dritte Schrift wider ihn nicht ſogleich etwas zu antworten wußte, ſeinen ganzen Groll gegen Spener aus. Als Horbius jenes Büchlein von der „Klugheit der Gerechten u. ſ. f.“ verteilt hatte, war Mayer zunächſt nach Kiel gereiſt; aber kaum zurückgekommen, begann er auf der Kanzel (am 22. Januar 1693), unter der Kanzel und in Schriften Lärm zu ſchlagen, ſo daß ganz Hamburg in Aufregung geriet. Alle nur denkbaren Ketzereien, den pelagianiſchen, päpſtiſchen, ſocinianiſchen, quäckeriſchen und arminianiſchen Ketzergeiſt, fand M. in dem kleinen Büchlein, und ſelbſt als Horbius erklärt hatte, er wolle das Büchlein nur nach der analogia fidei verſtanden wiſſen, gaben Schultz und M. ſich nicht zufrieden; die Verſuche des Senates zu vermitteln bewirkten nur ein noch entſchiedeneres Auftreten von Schultz und M., die alle Prediger bis auf vier auf ihrer Seite hatten. Das Predigen gegen Horbius ward fortgeſetzt; man beſchloß, ihn nicht zum Abendmahl zuzulaſſen. Als ein Prediger Lange, der bei einer Kopulation den Eheleuten den hl. Geiſt, „aber nicht den Geiſt Hinckelmanns und Wincklers“ gewünſcht hatte, am 12. Juni ab officio ſuſpendiert ward, wußte M. die Bürgerſchaft durch das Vorgeben, es ſei um ihre Freiheit gethan, in noch größere Erbitterung zu verſetzen; und die Bürgerſchaft beſchloß dann mit den Gewerken in einer tumultuariſchen Sitzung am 23. und 24. November 1693 die Abſetzung von Horbius. Aber auch als dieſer aus der Stadt geflohen war, dauerte der Kampf fort; noch fortwährend erſchienen von beiden Seiten Streitſchriften, bis dann ein vom 3. April 1694 datiertes Dekret des Kaiſers Leopold den Senat aufforderte, Ruhe zu ſtiften, die Streitſchriften vernichten zu laſſen und die Sache ſelbſt zwei proteſtantiſchen Konſiſtorien zur Entſcheidung vorzulegen; zugleich trafen kaiſerliche Schreiben an Hinckelmann und M. ein, von welchen das an M. namentlich für dieſen ſehr demütigend war. Der Senat war nun, wenn auch nicht auf dem vom Kaiſer vorgezeichneten Wege, ernſtlich darauf bedacht, den kirchlichen und bürgerlichen Frieden wieder herzuſtellen, und das gelang ihm wenigſtens zunächſt äußerlich durch einen Rat- und Bürgerbeſchluß vom 8. Juni 1694 über eine zu gewährende Amneſtie, der auch Mayer ſich fügen mußte. Der ganze Streit hatte dem Anſehen Mayers in Hamburg doch einen empfindlichen Stoß gegeben, und als nun nach Schultz' Tode im Jahre 1699 Winckler zum Senior erwählt war, mochte ihm doch der Aufenthalt in Hamburg immer weniger angenehm ſein. Auswärts ward er dagegen als Theologe und Gelehrter immer mehr gefeiert; auf vielfachen Reiſen, die ihn u. a. nach Holland und Schweden führten, war er mit bedeutenden Gelehrten, ja mit Königen und Fürſten in Verbindung getreten; er erhielt Titel und Würden. Im Herbſt 1701 erging dann an ihn der Ruf zum Generalſuperintendenten in Pommern und Rügen, Präſes des Konſiſtoriums, Profeſſor primarius, Procancellarius perpetuus und Paſtor zu St. Nicolai in Greifswald; er nahm dieſen ehrenvollen Ruf an, wollte aber zugleich ſein Paſtorat in Hamburg behalten. Und als er daran gehindert wird und nun am

21. Februar 1702 ſein hamburgiſches Amt niedergelegt hat, weiß er es dahin zu bringen, daß in Hamburg der Verſuch gemacht wird, ihn wieder in das dortige Paſtorat zu St. Jacobi zurückzurufen, wodurch ein langer, heftiger Streit und eine Flut von Schriften über die renovatio vocationis veranlaßt wurde, bis der Senat nachgab und am 7. März 1704 die Berufung M.s erneuert ward. Aber nun zeigte ſich, daß M. ein unlauteres Spiel getrieben hatte; er ſchrieb dem Senat, daß er ſich durchaus nicht aus des Königs Dienſten fortſehne, und Karl XII. erklärte, M. dächte gar nicht daran, wieder nach Hamburg zu kommen; er erhöhte ihm ſeinen Gehalt und entließ ihn nicht. In Greifswald ſetzte M. ſein willkürliches und ehrgeiziges Verfahren fort; u. a. behielt er acht Jahre eigenmächtig das theologiſche Dekanat. Auch Streitigkeiten hatte er immer wieder, u. a. mit ſeinem Kollegen Brandanus Gebhardi. Über ſeine amtliche Thätigkeit gab er mehrfach zu ſeiner Selbſtverherrlichung beſondere lateiniſche Kataloge heraus. Er hatte eine große Arbeitskraft, wußte aber auch andere ſehr geſchickt für ſeine Arbeiten zu benutzen; ſchon in Hamburg hatte er immer mehrere junge Leute im Hauſe, die für ihn in ſeiner Bibliothek arbeiteten, unter anderen Johann Albert Fabricius, den hernach ſo berühmten Profeſſor am Gymnaſium in Hamburg. Als im Januar 1712 der ruſſiſche General Buck Greifswald beſetzte, verlangte er, M. ſolle das Kriegsgebet unterlaſſen oder nicht mehr predigen; M. wählte das letztere und ging nach Stettin, wo er am 30. März 1712 ſtarb. Seine große Bibliothek von über 18000 Bänden hatte noch merkwürdige Schickſale, bis ſie wieder in den Beſitz ſeines Sohnes kam und von dieſem im Jahre 1716 in Berlin verkauft ward. Eine große Sammlung von Briefen an und von M. befindet ſich in Greifswald. — Kurz vor ſeinem Abgang von Hamburg hatte M. dort das erſte, zum ausſchließlichen Gebrauch beſtimmte Geſangbuch herausgegeben, Hamburg 1700, 12°, in welchem ſich auch zwei Abendmahlslieder von ihm befinden, deren eines mit dem Anfang: „Meinen Jeſum laß ich nicht, meine Seel' iſt nun geneſen", Bunſen in ſeinen „Verſuch eines allg. evang. Geſang- und Gebetbuchs", Hamburg 1833 (S. 330, Nr. 604) wieder aufnahm; es befindet ſich auch in der Ausgabe des Bunſenſchen Geſangbuches von Fiſcher, Gotha 1881, S. 258, Nr. 308.

Ein auffällig günſtiges Urteil über M. iſt das ſeines zweiten Nachfolgers in Hamburg, Erdmann Neumeiſters, in der Vorrede zur Ausgabe von M.s hamburgiſchem Sabbath (einer Predigtſammlung), Hamburg 1717, 4°. Auch Wolters und Pyl (vgl. oben die Litteratur) urteilen über Mayer günſtiger, als nach Geffckens gründlichen Unterſuchungen erlaubt ſcheint. Sich durch die unglaubliche Menge der Streitſchriften von, für und wider Mayer (vgl. Bd VIII, S. 355, Z. 22 f.) hindurchzuarbeiten, iſt eine kaum zu bewältigende Arbeit, die faſt nie ſachlichen Gewinn bringt. **Carl Bertheau.**

Maynooth-College, das katholiſche Prieſterſeminar bei Dublin, ſpielte ſeit 1845 eine hervorragende Rolle in den Verhandlungen des engliſchen Parlamentes, da die jährlichen Verwilligungen für dasſelbe die heftigſten Kämpfe zwiſchen den kirchlichen und politiſchen Parteien hervorriefen. Maynooth iſt aber nun ganz in den Hintergrund zurückgetreten, da infolge der Parlamentsakte (Irish Church Act) vom 26. Juli 1869, welche mit dem 1. Januar 1871 in Kraft trat, und durch welche die iriſche Staatskirche aufgehoben wurde, auch die Staatsunterſtützung dieſes katholiſchen Seminars und damit der Anlaß zum Streit aufgehört hat. Als einmaliger Erſatz für die jährliche Verwilligung von £ 26000 wurde der vierzehnfache Betrag dieſer Summe gegeben, und außerdem die von den Commissioners of Public Works dem College gemachten Vorſchüſſe erlaſſen, auch die Penſionierung der dermaligen Lehrer des Seminars vorgeſehen. **C. Schoell †.**

Mazzeben ſ. Malſteine oben S. 130.

Mechithar und die Mechithariſten. — Litteratur: Eug. Boré, Saint Lazare ou Histoire de la société religieuse arménienne de Méchitar, Venise 1835; derſ., Le convent de St. Lazare à Venise, Paris 1837; Sukias Somalean, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829; Neumann, Verſ. einer Geſch. der armeniſchen Litteratur, Leipz. 1836; Windiſchmann, Mitteilungen aus der armen. Kirchengeſchichte alter und neuer Zeit, Tüb. ThQS 1835, 1. Heft. — S. auch Tüb. Quartalſchr. 1846, S. 527 ff.; Rheinwalds Repertor. XXVII, S. 162 ff., XXX, S. 157 ff. — Le Vaillant de Florival, Les Mékhitaristes de St. Lazare, Venise 1841, 2. A. 1856; P. A. Hennemann, Das Kloſter der armeniſchen Mönche auf der Inſel St. Lazzaro, Venedig 1872, 2 A., 1881; A. Mayer, Die Mechithariſtenbuchdruckerei, Wien 1888; Fr. Scherer, Die Mechithariſten in Wien, 5. A. 1892. Art. Mechithar von

Kalemkiar Congr. Mech. in KKL von Wetzer und Welte, 2. A. 1893, Bd VIII, Spalte 1122—1137.

Die armeniſchen Mechithariſten ſind eine der edelſten Erſcheinungen unter den Kongregationen innerhalb der römiſch-katholiſchen Kirche, nach ihrer bedeutenden wiſſenſchaftlichen Wirkſamkeit mit den Maurinern in Frankreich im 17. Jahrhundert zu vergleichen. — Der namengebende Stifter Mechithar (d. i. der Tröſter, armen. mchitarel „tröſten") iſt am 7. Februar 1676 zu Sebaſte in Kleinarmenien, dem heutigen Siwas, als der Sohn armer, frommer Eltern geboren. Sein Vater hieß Petrus Manukean (d. i. Sohn des Manuk), ſeine Mutter Schahriſtan. Nach alter Sitte erhielt er in der Taufe den Namen ſeines Großvaters Manuk (d. i. im Armeniſchen „Kind", gemeint das Jeſuskind); als er ſpäter in das Kloſter ging, nahm er den Beinamen Mechithar, d. i. Tröſter, an, unter welchem er allein bekannt geworden iſt. In ſeiner zarteſten Kindheit widmeten ſich zwei fromme Nonnen ſeiner Erziehung; von ſeinem fünften Lebensjahre an wurde er einem Prieſter anvertraut, welcher ihn in den erſten Elementen des Wiſſens, im Leſen und Schreiben, unterrichtete. Der Knabe zeigte hier eine ungewöhnliche Lernbegierde und ſeltene Ausdauer, und ſchon in ſeinem neunten Lebensjahre ſprach der frühreife Knabe gegen ſeine Eltern den Wunſch aus, ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen. Anfangs widerſetzten ſie ſich dieſem Entſchluſſe; da er aber dabei beharrte, ſo gaben ſie endlich ihre Einwilligung und ſo trat er in ſeinem 14. Jahre in das Kloſter zum heiligen Kreuz nahe bei Sebaſte. Der damalige Superior des Kloſters, Biſchof Ananias, nahm ihn mit Freuden auf, da er ſeine Kenntniſſe und ſeinen ſtreng ſittlichen Lebenswandel erkannte, und gab ihm nach acht Tagen (1691) die Weihe als Diakonus. Er gewann durch ſein liebenswürdiges Weſen die Herzen der Wardapets (Doktoren der Theologie), die ſich beeiferten, ihn zu unterrichten. Vor allem beſchäftigte er ſich mit der Lektüre der heiligen Schrift und der Kirchenväter, entfaltete aber auch ſein poetiſches Talent durch Dichtung einer großen Zahl geiſtlicher Hymnen, die teilweiſe noch jetzt in einigen Kirchen Armeniens geſungen werden. Als dieſes Kloſter ſeinem Wiſſensdurſte keine Befriedigung mehr gewährte, verließ er es und ging mit dem Wardapet Lazar zunächſt nach Eudokia (Tokat), von da ging er weiter auf Reiſen und lernte einen Erzbiſchof namens Michael kennen, der ihn als ſeinen Schüler und Sekretär mit ſich nahm nach Edſchmiazin (armen. „der Eingeborne ſtieg herab"), dem anerkannten Sitze des höchſten Wiſſens unter den Armeniern. Unterwegs lernte M. in Erzerum einen abendländiſchen Miſſionar kennen, der ihm manche intereſſante Mitteilungen über Europa machte und ihm damit gleichſam eine neue Welt der Sehnſucht erſchloß. Er blieb dann einige Zeit in ſtrenger Mönchsobſervanz in Edſchmiazin, dem Sitze des armeniſchen Patriarchen, wegen ſeines Wiſſens vom Klerus und auch vom Erzbiſchof ſelbſt mißgünſtig angeſehen und ſogar ſchlecht behandelt, begab ſich danach nach dem Kloſter der Inſel Sevan und kehrte, da er auch hier nicht fand, was er ſuchte, nach Sebaſte zurück, machte aber wieder in Erzerum die Bekanntſchaft eines Armeniers, namens Paulos, welcher lange Zeit in Rom gelebt hatte und ihm vieles zu erzählen wußte, was einen bleibenden Eindruck auf M.s lebhaften Geiſt machte. In ſeiner Vaterſtadt angelangt, ſtudierte er von 1693 an wieder eifrig die ins Armeniſche überſetzten Kirchenväter, wurde aber durch ein böſes Augenübel auf einige Zeit ſeines Augenlichtes gänzlich beraubt. Er ließ ſich während dieſer Zeit geduldig ertragenen Leidens die Werke ſeines bisherigen Studiums vorleſen und lernte vieles, z. B. die Gedichte des Nerſes Claienſis, auswendig. Nachdem er wieder geneſen, beſchloß er nach Rom zu gehen, um dort ſich die Kenntniſſe anzueignen, die ihm der Orient nicht bieten konnte. Mit einem gelehrten Landsmanne, der nach Jeruſalem wollte, reiſte er nach Aleppo; dort nach Überwindung einer Lebensgefahr beim Überſchreiten eines Fluſſes, wobei ſein Reiteſel mit allen Schriften und Sachen Mechithars unterging, angelangt, traf er den begabten jeſuitiſchen Miſſionär P. Antoine Beauvilliers. Er teilte ihm ſeine Abſicht, in Rom zu ſtudieren und dann europäiſches Wiſſen im Orient zu verbreiten, namentlich auch eine Vereinigung ſeiner Kirche mit der römiſchen wieder herzuſtellen, mit. Natürlich beſtärkte ihn der Pater nach Kräften in ſeinem Vorhaben, und gab ihm nach Rom die ehrenvollſten und dringendſten Empfehlungsſchreiben mit. So reiſte Mechithar den 30. Mai 1695 von Aleppo, nach dreimonatlichem Aufenthalte daſelbſt, nach Alexandrette, wo er ſich auf einem Schiffe, welches nach Italien ſegelte, einſchiffte. Ein heftiges Fieber jedoch, welches ihn auf der Durchreiſe durch die Inſel Cypern ergriff, nötigte ihn, vorderhand auf die Reiſe nach Rom zu verzichten und in einem dortigen armeniſchen Kloſter, wo er von den Inſaſſen ſeiner erklärten Hinneigung zu Rom wegen unfreundlich behandelt wurde, ſeine Geneſung abzuwarten. Als er dieſe nach einiger Zeit erlangt hatte, zog er es vor, nach Armenien zurückzukehren, wo er wegen neu eingetretener Verhältniſſe der Kirche nützlich zu ſein glaubte. Ein reicher Grieche gab ihm, da alle ſeine Mittel erſchöpft waren, die Koſten der Überfahrt. Nach einem durch Geſundheitsrückſichten veranlaßten kurzen Aufenthalt in Seleucia gelangte er nach Aleppo, wo ihn die jeſuitiſchen Miſſionare für ſeine Weiterreiſe nach Sebaſte verſorgten. In ſeiner Vaterſtadt angelangt ging er, ſobald er ſich bei den Seinigen wieder vollkommen hergeſtellt ſah, in ſein altes Kloſter vom heiligen Kreuz zurück, wo er kurz darauf im Jahre 1696 die Prieſterweihe erhielt. Von nun an machte er ſich zu ſeiner Lebensaufgabe, für die religiöſe und geiſtige Entwickelung ſeiner Nation zu arbeiten und Miſſionäre auszubilden. Zwei ſeiner Schüler waren bereit, ihn zu unterſtützen; da aber ihre Eltern ſich dagegen erklärten, ſo gab er ihr verpflichtendes Wort ihnen zurück. Er ging darauf nach Konſtantinopel, wo er fünf Monate mit großem Beifall in der Kirche Gregors des Erleuchters predigte, aber nur einen Schüler für ſeine Zwecke gewann, zu dem ſich noch einer von den beiden, die er in Sebaſte gewonnen hatte, geſellte. Vergebens bemühte er ſich, einen gelehrten Armenier, Chatſchatur, welcher in Rom erzogen und nach Konſtantinopel geſchickt war, um dort unter ſeinen Landsleuten für die Vereinigung mit der römiſchen Kirche zu wirken, in ſein Intereſſe zu ziehen, indem er ihm vorſchlug, ſich an die Spitze der zu gründenden Akademie zu ſtellen. In der Abſicht, einen anderen Gelehrten in Armenien aufzuſuchen, ſchiffte er ſich nach Trebiſond ein, war aber durch die Peſt, welche auf dem Schiffe ausbrach, wie durch einen Sturm genötigt, mit ſeinen beiden Gefährten in Sinope an das Land zu gehen. Von da begab er ſich nach Amaſia, und im nächſten Frühjahr mit einer Karawane nach Erzerum. In dem Kloſter von Baſen vertraute ihm der Superior, Makarios, die Erziehung der jungen Eleven an, und erteilte ihm nach wohlbeſtandenem Examen im Jahre 1699 die Würde eines Wardapets oder Doktors der Theologie. Aber auch er wollte nicht auf ſeinen Plan eingehen, und nur noch einer ſeiner früheren Schüler ſchloß ſich ihm an. Mit dieſen drei Schülern reiſte nun Mechithar abermals im Jahre 1700 nach Konſtantinopel. Durch Erneuerung ſeiner Predigten und durch Ausübung des prieſterlichen Amtes erlangte er bald großen Einfluß. Die Zahl ſeiner Schüler vermehrte ſich, und er teilte ſie in zwei Klaſſen. Die Prieſter und Doktoren ſandte er als Miſſionäre in verſchiedene Städte Armeniens, die jüngeren behielt er bei ſich, um ſie zu gleicher Thätigkeit vorzubereiten. Da er ſich aber öffentlich zur römiſchen Kirche hielt, ſo war er genötigt, ſein Miſſionswerk vor den Altgläubigen der armeniſchen Kirche zu verbergen. Er miethete ein kleines Haus in Pera, wo er die Seinigen unter dem Vorwande, ſie bei der Druckerei zu beſchäftigen, verſammelte. Er ließ auch mehrere religiöſe Schriften drucken. Aber lange konnte er den Zweck ſeiner Verbindung vor den Gegnern nicht geheim halten, und als man dieſen entdeckt hatte, begannen auch die Verfolgungen. Zuletzt, da man ihm ſelbſt nach dem Leben trachtete, floh er zu dem franzöſiſchen Geſandten, dem anerkannten Beſchützer der Katholiken des türkiſchen Reiches, und lebte einige Zeit unter deſſen Schutze in dem Kloſter der Kapuziner. Hier erfuhr er durch ſeine Freunde, daß Morea, welches damals im Beſitze der Venetianer war, der geeignetſte Aufenthalt für ihn ſein würde. Nach eingehender Beratung mit den Seinigen, deren Zahl erſt auf ſechszehn geſtiegen war, beſchloß er, die definitive Gründung ſeines Inſtituts dort zu beginnen. Es wurden einige Grundregeln aufgeſetzt und Mechithar zum Superior ernannt. Dies geſchah den 8. September 1701. Nach und nach ſchifften ſich die Seinigen ein, Mechithar, der auch in dem Kloſter der Kapuziner nicht mehr ſicher war und in dem Hauſe eines ſeiner Freunde ſich verſteckt hielt, zuletzt als Kaufmann verkleidet, ward noch in Smyrna genötigt, in dem Kloſter der Jeſuiten eine Zufluchtsſtätte zu ſuchen, weil auch dahin ein Verhaftsbefehl gegen ihn an die Behörde gelangt war. Endlich kam er glücklich in Morea an und fand alle die Seinigen in Nauplia wieder. Nach reiflicher Überlegung wurde Modon als der paſſendſte Ort für die Gründung ihres Kloſters beſtimmt. Mechithar überreichte dem hohen Rate ein Empfehlungsſchreiben der venezianiſchen Geſandtſchaft von Konſtantinopel, zugleich mit einem Geſuch um die Erlaubnis zur Gründung eines Kloſters und um Überweiſung eines Platzes dafür. Er erhielt beides, und überdies wurden ihm noch die Einkünfte zweier Dörfer angewieſen, jedoch unter der Bedingung, daß das Kloſter in drei Jahren vollendet ſein müſſe. Im Oktober des Jahres 1702 war er nach Zante, im Februar des folgenden Jahres nach Morea gekommen, im Jahre 1706 war er trotz aller durch Geldmangel bereiteten Schwierigkeiten mit der Erbauung des Kloſters, und zwei Jahre ſpäter mit der der Kirche fertig. Nun erſt war er im ſtande, nach allen Seiten hin ſeinen Plan ins Werk zu ſetzen. Seine Schüler mehrten ſich bald; er unterrichtete die Knaben zuerſt in der Grammatik und dann in der Religion und den nötigen Wiſſensfächern; einige ſeiner Schüler ſandte er im Jahre 1712 zu dem Papſte Clemens XI. nach

Rom, von welchem er alsbald die Beſtätigung ſeines Ordens und die Würde eines Abtes (armen. Abbahair d. i. Abt-Vater) erhielt. Er hatte die Regel des hl. Antonius zu Grunde gelegt und nach den Beſtimmungen des hl. Benedikt modifiziert. Verleumdungen, welche gegen ihn beim päpſtlichen Stuhle angebracht wurden, fanden dort kein Gehör. So konnte er ungeſtört fortarbeiten, und auch Schüler, die er zu Prieſtern geweiht hatte, als Miſſionäre nach dem Oriente ausſenden. Bald aber brach ein Krieg aus zwiſchen den Venetianern und dem Sultan. Mechithar, welcher ahnte, daß er verderblich für die erſteren werden könnte, ließ ſieben ſeiner Schüler in dem neuen Kloſter zurück und reiſte mit den übrigen elf im Jahre 1715 nach Venedig. Er mietete ſich dort ein Haus und lebte daſelbſt mit den Seinigen in der äußerſten Dürftigkeit. Als er hier die Einnahme von Morea und die Zerſtörung ſeines Kloſters erfuhr, wandte er ſich an den Senat mit der Bitte um einen Platz zur Erbauung eines neuen Kloſters. Man wollte ihm einen ſolchen auf dem feſten Lande nach eigener Wahl anweiſen; jedoch hielt er dies nicht für zweckmäßig; und da er ſah, daß die Inſel Lazzaro innerhalb der Lagunen ganz unbenutzt war, ſo bat er um Abtretung derſelben. Er erhielt ſie für ſich und die Seinigen auf ewige Zeiten zum Geſchenke. Im 12. Jahrhundert hatte der Benediktinerabt Hubert dieſe Inſel dem Lione Paolini abgetreten, welcher dort ein Hoſpital für die Ausſätzigen gründete. Als der Ausſatz in Venedig verſchwand, wurde das Gebäude zur Aushilfe für das Armenhoſpital der Stadt, welches dem hl. Lazarus geweiht war, benutzt, und ſo erhielt dieſes zugleich mit der Inſel den Namen dieſes Heiligen. Den 8. September 1717, am Tage der Geburt der Jungfrau Maria, fand die Überſiedlung ſtatt. An demſelben Tage hatte Mechithar im Jahre 1701 ſein Inſtitut in Konſtantinopel gegründet, an demſelben Tage 1706 hatte er das neugebaute Kloſter in Modon bezogen und merkwürdigerweiſe iſt die Ordonnanz Napoleons, durch welche er die Mechithariſten im Beſitze der Inſel beſtätigte, von demſelben Datum. — Hier hatte nun Mechithar endlich einen feſten, ſicheren Sitz gefunden, aber auch bis hierher erſtreckten ſich die Verfolgungen ſeiner Feinde. Mit Neid und Mißgunſt ſahen ſie, daß ihm die Ausführung ſeines Planes doch endlich gelungen war, und ſtrengten ihre letzten Kräfte an, ihn zu ſtürzen. Sie verklagten und verleumdeten ihn beim päpſtlichen Stuhle. Mechithar ſah ſich genötigt, zu ſeiner Rechtfertigung ſelbſt nach Rom zu gehen, und hatte das Glück, durch ſeine Erſcheinung alle böſen Anſchläge zu nichte zu machen und ſich bei dem Papſte wie bei den Kardinälen ſolches Vertrauen zu erwecken, daß man fortan fremden Einflüſterungen kein Gehör gab. — Zurückgekehrt nach Venedig richtete er ſich mit ſeinen Schülern ſo gut als es möglich war in dem baufälligen Gebäude ein. Bald wurden ihm bedeutende Unterſtützungen von reichen Armeniern in Konſtantinopel zu teil, ſo daß er an den Bau ſeines Kloſters gehen konnte, welches er von Grund aus neu aufführte und auf das Zweckmäßigſte einrichtete. Er hatte die Freude, die Vollendung desſelben noch zu überleben; 74 Jahre alt ſtarb er den 27. April 1749. Sein Grab iſt dicht vor dem Hochaltar der Kloſterkirche.

Dem Zwecke, welchen Mechithar bei der Gründung des Inſtituts von St. Lazzaro überhaupt als leitenden verfolgte, diente auch im umfaſſendſten Maßſtabe die Thätigkeit ſeiner Schüler nach ſeinem Tode. Sie nannten ſich nach ihm Mechithariſten. Mechithar wollte das geiſtige und ſpeziell das religiöſe Wohl ſeines Volkes im umfaſſendſten Maße fördern. Der großen Unwiſſenheit der Armenier, der überaus mangelhaften Erteilung des Unterrichts in ihren Schulen, in denen z. B. Auswendiglernen und Überhören von Gebeten und Liedern den geſamten Religionsunterricht ausmachte, und dem Mangel an echter Religioſität, die an dem Gottesdienſte in der alten, den meiſten unverſtändlichen Sprache ſich ja nicht entzünden konnte, — dieſen traurigen Zuſtänden konnte Mechithar nur durch Anwendung der abendländiſchen Erziehungsart auf ſein Volk ſteuern. Dazu hatte ihn das Werk des Clemens Galanus, Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana, welches ihm einſt der Armenier Paulos in Erzerum geliehen, auch in dogmatiſcher Hinſicht von der Richtigkeit der römiſch-katholiſchen Lehre überzeugt; er beſchloß, für ſie Propaganda zu machen. Er hat durch ſein Lebenswerk die bereits viel früheren Verſuche der Päpſte Urban VIII., Alexander VII. und Innocenz XI., die armeniſche Kirche mit Rom zu unieren, erfolgreich weitergeführt und zugleich ſein durch religiöſe Spaltungen und politiſche Unglücksfälle heruntergekommenes Volk zu neuer religiöſer und litterariſcher Erhebung geführt. Um zunächſt das Studium der alten armeniſchen Sprache und ihrer klaſſiſchen Autoren, namentlich der Kirchenväter, neu zu beleben, ſchrieb er eine Grammatik (grammatica Armena ed. Abb. Mechithar, gedruckt Venet. 1770, gr. 8°) und ein Lexikon der armeniſchen Sprache, im Druck erſchienen 1744; dann gab er Kommentare zu einzelnen bibliſchen Schriften heraus, z. B. zum Matthäus 1737, eine

Religionslehre für Kinder, die Evangelien und die Pſalmen in armeniſcher Überſetzung und endlich auch eine vollſtändige Bibelüberſetzung, welche 1734 in ſchöner Ausſtattung mit Kupfern erſchien. Da er ſich auch allmählich die Kenntnis des Lateiniſchen und Italieniſchen angeeignet hatte, war er im ſtande mehrere nützliche Schriften aus dieſen Sprachen in das Armeniſche zu überſetzen. Alles dies und das noch zu Erwähnende iſt in der von Mechithar angelegten Druckerei in Venedig gedruckt worden. — Die Mechithariſten haben nun des Meiſters Thun getreulich fortgeſetzt. Sie haben ſich, abgeſehen von ihrer armeniſchen Mutterſprache, auch dem Studium faſt aller gebildeten Sprachen, des Griechiſchen, Lateiniſchen, Italieniſchen, Türkiſchen, Perſiſchen, Franzöſiſchen, Engliſchen, Ruſſiſchen, Deutſchen eifrig gewidmet; alle dieſe Sprachen werden in St. Lazzaro geſprochen, einige mit Meiſterſchaft. Die Bibliothek der Mechithariſten, mit den beſten Werken und Ausgaben aus allen europäiſchen Ländern ausgeſtattet, enthält eine Kollektion armeniſcher Handſchriften, welche durch den Sammeleifer der ausgeſandten Miſſionare im Laufe der Zeit wohl zu der reichſten, die es giebt, gemacht worden iſt. So waren die Mechithariſten im ſtande, im Jahre 1804 eine kritiſche Ausgabe der ganzen armeniſchen Bibelüberſetzung mit genauer Variantenangabe zu veröffentlichen und nach und nach ihre eigenen Klaſſiker in berichtigten Ausgaben vorzulegen. In theologiſch-philologiſcher Hinſicht wurde ihre Thätigkeit beſonders dankenswert auch durch die Publikation der armeniſchen Überſetzungen von ſolchen Schriften der griechiſchen und orientaliſchen Litteratur, deren Originale verloren gegangen, wie von Schriften des Syrers Efräm, des Alexandriners Philo (de providentia), der Chronik des Euſebius von Cäſarea, letztere beide mit lateiniſcher Überſetzung von J. Bapt. Aucher herausgegeben, Philo 1822, Euſebius 1818; dazu auch Schriften des Ariſtoteles, Porphyrius, Pſeudo-Kalliſthenes u. a. Außerdem druckten ſie neu die älteren Werke ihrer eigenen Litteratur, wie den wichtigen alten Ketzerbeſtreiter Eznigh (5. Jahrh.), den Eliſäus (Geſch. des Krieges gegen die Perſer 449—451, gedruckt Venedig 1828), den Agathangelos (4. Jahrh.), den Fauſtus Byzantinus (4. Jahrh.) und viele andere. Das ausgezeichnetſte ſelbſtſtändige hiſtoriſche Werk der Mechithariſten iſt die Geſchichte Armeniens von Michael Tſchamtſchean (geb. 1738 zu Konſtantinopel), von Erſchaffung der Welt bis zum Jahre 1784 reichend, erſchienen Venedig 1784—1786, 3 Bde 4°. Hohen Wert für die alte Geographie Aſiens hat die Archäologie und Geographie des Lukas Indſchidſchean (Ven. 1802—16, 11 voll.). Ein großes Lexikon (Nov. Lex. ling. Armen., armeniſch und lateiniſch) verfaßten gemeinſam Mechithar, Gabr. Avetikhian, Chatſchatur, Bapt. Aucher, Venetiae 1836. 37. Von den poetiſchen Werken des berühmten Katholikos Nerſes Claienſis (Patriarchen ſeit 1665) erſchien 1830 eine zierliche Handausgabe. Wichtig iſt auch die armeniſche Überſetzung von 13 Briefen des Ignatius, die aber ſchon 1783 in Konſtantinopel von einem ſchismatiſchen Armenier herausgegeben wurde, zu vergleichen die Ausgabe des Ignatius von Petermann 1849. In dem 1836 zu Venedig herausgegebenen armeniſchen Efräm Syrus findet ſich eine Evangelienharmonie, welche jüngſt von Ad. Harnack als nichts geringeres denn Tatians διὰ τεσσάρων wieder erkannt worden iſt. Vgl. Ed. Möſinger 1876 und Zahn, Forſch., I, S. 44 ff. — Die Mechithariſtenakademie in Venedig hat auch unter den nicht mit der röm. Kirche unierten Armeniern großes Anſehen erlangt und kann als die Crusca der Armenier bezeichnet werden. Filialen erſtanden, nachdem durch große Schenkungen das Kloſter von St. Lazzaro reich geworden, in allen den europäiſchen Ländern, wo es eine größere Zahl von Armeniern giebt, namentlich weiterhin in Italien (z. B. Padua), in der Türkei, ſelbſt in Rußland, in Frankreich (Paris), beſonders aber in Oeſterreich und Ungarn, hier z. B. in Eliſabethſtadt und in Peterwardein. Der bedeutendſte Ableger des Mutterhauſes iſt aber das Inſtitut in Wien. Infolge einer Spaltung der venetianiſchen Mechithariſten unter Mechithars Nachfolger, dem Generalabte der Kongregation Stephan Melkonean, der die Ordensſatzungen in einer den älteren Mitgliedern antipathiſchen Weiſe ändern wollte und gegen den Widerſtand ſogar Gewalt anzuwenden verſuchte, verließen nämlich einige von dieſen im Jahre 1773 ihr Kloſter und faßten zuerſt in Trieſt feſten Fuß, wo ſie ein ähnliches Inſtitut unter gleichem Namen gründeten; dann ſiedelten ſie von da im Jahre 1810 nach Wien über. Hier ſind ſie noch jetzt für ihre Zwecke durch Unterricht junger Armenier und Verbreitung nützlicher Werke thätig. Die Mechithariſten-Kongregationsbuchhandlung in Wien verlegte ſeit dem Jahre 1830 die Schriften des „Vereins zur Verbreitung guter Bücher“, von denen jedes Jahr ſechs Lieferungen erſchienen; dieſer Verein hat ſich jedoch im Jahre 1850, nachdem er faſt 450,000 Bände verbreitet hatte, infolge von Geldmangel auflöſen müſſen. — Das Inſtitut von St. Lazzaro iſt bis in die neueſte Zeit das Ziel aller der Gelehrten geweſen, die, wie früher Windiſchmann und Petermann, hier eine gründliche Einweihung in die Schätze der armeniſchen Sprache und Litteratur ſuchten und reichlich fanden, Dank der zuvorkommenden Liebenswürdigkeit der Jünger Mechithars. Das Studium des Armeniſchen in Deutſchland iſt in jüngerer Zeit nach Petermann beſonders durch de Lagarde, Hübſchmann und Friedrich Müller (in Wien) gefördert worden. **(Petermann †) K. Keßler.**

Mechthild von Hackeborn, Benediktinernonne zu Helfta, geſt. um 1310. — Litteratur: Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae, cura ... Solesmensium O.S.M monachorum, Poitiers und Paris 1877, II, 1--421: S. Mechthildis liber specialis gratiae (in der Vorrede S. VIII ff. Näheres über die Handſchrr. und die früheren Ausgaben, von denen die erſte des lateiniſchen Textes 1510 zu Leipzig, die erſte deutſche Ueberſetzung ſchon 1503 erſchienen iſt); J. Müller, Leben und Offenbarungen der hl. Mechthild und der Schweſter Mechthild, Regensburg 1881; Preger, Geſch. der deutſchen Myſtik im MA, I, 79 ff. 116 ff.; Lubin, La Matelda di Dante, Graz 1860; Ed. Boehmer, Matelda, im Jahrb. d. deutſchen Dante-Geſellſch. III, 101 ff., 1871; Ph. Strauch, Kleine Beiträge zur Geſch. d. deutſchen Myſtik in ZdA XXVII, 368 ff. Vgl. auch Art. Gertrud VI, 617 ff. und den Art. Mechthild im kath. KL (Kaulen).

M., geboren 1241, ſtammte aus dem Geſchlechte der Freiherrn von Hackeborn, das in Nordthüringen und am Harze begütert war und Beziehungen zu dem Nonnenkloſter hatte, welches 1258 von Rodersdorf nach Helfta bei Eisleben verlegt wurde; ſeit 1251 hat Gertrud v. H. hier 40 Jahre lang als Aebtiſſin in muſterhafter Weiſe gewaltet und geiſtige Bildung unter den Nonnen gepflegt (Lib. sp. gr. VI, 1 S. 375). Das Kloſter wurde damals eine Hauptſtätte des beſchaulichen Lebens, das im 12. Jahrhundert in den Gegenden am Rhein entzündet, ſeit Anfang des 13. Jahrhunderts durch Anregungen von den Niederlanden her in vielen deutſchen Frauenklöſtern einen neuen Aufſchwung genommen hatte. M., Gertruds jüngere Schweſter, hatte, im Alter von 7 Jahren von ihren Eltern zu einem Beſuche des Kloſters mitgenommen, durch dringendes Bitten die Erlaubnis erhalten, für immer dort zu bleiben. Sie war von zartem Körper und häufigen Krankheiten ausgeſetzt; wann die viſionären Zuſtände und die damit verbundenen Offenbarungen bei ihr begonnen haben, wiſſen wir nicht, aber lange Zeit hindurch, heißt es, hat ſie dieſelben gehabt, ohne mit irgend jemand davon zu reden. Erſt ſeit ihrem 50. Jahre fing ſie an, zur Ehre Gottes ihren Mitſchweſtern Mitteilung davon zu machen. Zwei von dieſen haben auf Geheiß der Äbtiſſin, zunächſt aber ohne Vorwiſſen M.s, ihre Reden aufgezeichnet; eine von ihnen war die „große Gertrud“ (vgl. Revell. G. ac M. I praef. S. XV ff.). So entſtand der liber specialis gratiae (daß dies der urſprüngliche Titel ſ. a. a. O. II, S. 3 Anm. und das Buch ſelbſt II, 22. V, 24, obwohl die meiſten Handſchriften und die früheren Ausgaben es liber spiritualis gratiae nennen) in fünf Büchern, denen ein ſechſtes zum Andenken der Äbtiſſin Gertrud und ein ſiebentes vom Tode und der Verherrlichung der M. beigefügt iſt. Den Inhalt bilden die Viſionen der M. mit ihren Fragen an Chriſtus und Maria und deren Antworten; ſie beziehen ſich meiſt auf Erfahrungen des inneren Lebens und ſind nicht ſelten fein und tiefſinnig. Bemerkenswert iſt, daß die Viſionen zum ſehr großen Teile während des Gottesdienſtes eintraten; in ihm lag eben das eigentliche Leben des Kloſters und die ſtärkſte Anregung für empfängliche Gemüter. In hohem Maße tritt die devotio erga carnem Christi hervor, und ſchon findet ſich bei M. ein wahrer Herz-Jeſu-Kultus, vgl. I, 46 S. 132; II, 1 S. 135 f.; 16 S. 150; 19 S. 156; III, 1 S. 195 ff.; 4 S. 201; 8 S. 206 ff.; 10 S. 209; 17 S. 219 u. ö. Der hl. Jungfrau wird im Sinne der Zeit eine überſchwengliche Verehrung gewidmet, doch wird auch hervorgehoben, daß ſie was ſie hat, nur aus Gnaden hat, und ſie dankt Gott auf ihren Knieen dafür I, 39 S. 123 f. Merkwürdig iſt die Stelle I, 18 S. 54 ff., weil ſie mit der ſonſt herrſchenden Anſchauung in einen gewiſſen Widerſpruch tritt; hier erhebt ſich mit allen Kreaturen auch die Jungfrau Maria als Anklägerin gegen M., und Chriſtus allein iſt es, der ſich ihrer erbarmt und ſie losſpricht. Eine andere Stelle II, 14 S. 148 hat ihr einen Platz in des Flacius Cat. test. verit. (S. 923 der ed. pr.) erworben, weil ihr hier in einer Viſion gezeigt wird, wie alle guten Werke, die ſie verſäumt hat, durch Chriſti Werke erfüllt und alle ihre Unvollkommenheit durch die Vollkommenheit des Sohnes Gottes vollkommen gemacht ſei. Ein anderes Mal IV, 15 S. 271 ſagt ſie: Mein Herr, auch das mindeſte Gute, das mir von dir umſonſt gewährt wird, iſt mir lieber, als wenn ich alles, was die Heiligen verdient haben, auch mit den höchſten Tugenden und Arbeiten verdienen könnte. Es iſt die in der Kirche des Mittelalters nicht verleugnete, aber praktiſch oft verdunkelte Wahrheit, daß ſchließlich alles Heil aus der göttlichen Gnade in Chriſto kommt, die gerade in der Myſtik oft zum lebendigſten Ausdrucke gelangt. Hierfür iſt auch M. eine Zeugin. — Vgl. noch den folgenden Artikel.

S. M. Deutſch.

Mechthild von Magdeburg, Begine, nachher Nonne zu Helfta, geſt. um 1280. — Litteratur: C. Greith, Die deutſche Myſtik im Predigerorden 1861, S. 207 bis 277 (erſte Veröffentlichung von Stücken aus dem Buche der M.); Offenbarungen der Schweſter M. von M. oder das fließende Licht der Gottheit, aus der einzigen Hdſchr. des Stiftes Einſiedeln herausg. von P. Gall Morel, Regensburg 1861 (danach die Citate im folgenden.); Sororis Mechthildis Lux divinitatis fluens in corda veritatis in den Revelatt. Gertr. ac Mechth. (ſ. d. v. A.) II, 435—707; J. Müller (ſ. d. v. A.); Preger, Ueber das unter dem Namen der M. von M. jüngſt herausgeg. Werk u. ſ. w., SMA II, 2 S. 151 ff. (1869); derſ., Dantes Matelda, München 1873; derſ., Geſch. d. deutſchen Myſtik im MA, I, 70 f., 91 ff.; Ed. Böhmer, Matelda (ſ. d. v. A.) S. 102—129; Ph. Strauch (ſ. d. v. A.); Kaulen (desgl.). Vgl. auch die Vorreden zu den Revell. G. ac M., beſ. II, 425 ff.

M. iſt eine der merkwürdigſten Erſcheinungen in der Geſchichte des religiöſen Lebens im 13. Jahrhundert. Unſere Kenntnis von ihrem Leben beruht auf dem was ſie ſelbſt angiebt und einigen ergänzenden Notizen in den Handſchriften. Sie iſt 1212 oder in einem der nächſten Jahre geboren, wahrſcheinlich aus ritterlichem Geſchlecht. In ihrem zwölften Jahre wurde ſie „gegrüßet von dem heiligen Geiſte" und ſeitdem entwickelte ſich ihr geiſtliches Leben ununterbrochen (IV, 2 S. 91). Dreiundzwanzig Jahre alt konnte ſie, geliebt von den Ihrigen, doch dem Drange, einſam, ungekannt und ungeachtet zu ſein, nicht mehr widerſtehen; ſie verließ alſo ihre Heimat, aber nicht um ins Kloſter zu gehen, ſondern um in Magdeburg, wo faſt niemand ſie kannte, Begine zu werden; mehr als drei Jahrzehnte hat ſie dort als ſolche gelebt. Daß ſie Dominikanerin geworden, wie Greith und Morel annehmen, iſt ein Irrtum, wohl aber hat ſie nahe Beziehungen zu dem Orden gehabt, der damals auf das geiſtliche Leben auch in Deutſchland einen ſo mächtigen Einfluß zu üben anfing, und vielleicht war ſie Tertiarierin desſelben (im Cod. Einsidl. bei Morel S. 1 sequens perfecte vestigia fratrum ord. praed. — über ihre Verehrung für Dominikus und ſeinen Orden vgl. II, 24 S. 47; III, 17; IV, 20. 21. 22. 27; V, 24). Seitdem ſie ihr einſames Leben begonnen, fing ſie an, Außergewöhnliches, Eingebungen und Entzückungen, zu erfahren, wonach ſie nie verlangt, wovon ſie nicht einmal geahnt hatte, daß andere dergleichen erlebten. Erſt viel ſpäter aber (nach einer Bemerkung im Cod. Eins. a. a. O. ſeit 1250) fand ſie ſich gedrungen, Aufzeichnungen darüber für andere zu machen, und ſo entſtanden nach und nach ſechs Teile der Schrift, die nach dem Eingange (S. 3) der Herr ſelbſt als ein „vließende lieht miner gotheit in allú die herzen die da lebent ane valſcheit" benannt wiſſen wollte. Die Hilfe, die der Dominikaner Bruder Heinrich von Halle ihr leiſtete, bezog ſich jedenfalls nur auf die äußere Form des Buches, ſ. II, 22 des lat. Textes. Ein ſiebenter Teil iſt in der letzten Periode ihres Lebens hinzugekommen. Denn ſchließlich ſah ſie ſich doch genötigt, ihre Lebensweiſe zu verändern. Ihr Buch zog ihr Feindſchaften zu, wohl nicht bloß wegen der hier und da vorkommenden Rüge kirchlicher Zuſtände, ſondern weil man ſpezifiſch geiſtliches Leben und myſtiſche Schriftſtellerei, wenn ſie von Laien außerhalb des Kloſters geübt wurden, überhaupt zu beargwohnen geneigt war (nicht ſelten nimmt M. auf ſolche Anfeindungen Bezug II, 26 Anf., wo man ihr Buch zu verbrennen droht; II, 24 S. 47; III, 16; VI, 16. 26. 36 fin. 38; VII 41, S. 257). Dazu kam das Bedürfnis, in Alter und Krankheit Pflege zu finden; ſo wurde ſie vielleicht durch Vermittelung der auch in Helfta hochgeachteten Dominikaner, dort als Nonne aufgenommen und lebte hier noch 12 Jahre, geliebt und verehrt von den Schweſtern, ſ. Liber spec. gr. (vgl. d. v. A.) II, 42 S. 192; V, 7 S. 330; Legatus div. pietatis (vgl. A. Gertrud Bd VI S. 618, 35) V, 7, und den Prolog der latein. Bearbeitung der Schrift der M., Revelatt. G. ac M. II, 436.

M.s Schrift iſt nach einem vollſtändigen Exemplare um 1345 von Heinrich v. Nördlingen (ſ. d. A. VII, 609, 45—54 und Ph. Strauch, H. v. N. S. 246 f.) aus dem „fremden Deutſch" ins Oberdeutſche übertragen worden und hat ſich in dieſer Geſtalt in der Hdſchr. von Einſiedeln erhalten; der (für uns verlorene) Grundtext ſcheint hier mit großer Treue wiedergegeben zu ſein. Schon früher war nach einem nur die 6 erſten Bücher enthaltenden Exemplar eine lateiniſche Überſetzung, auch in 6 BB., aber mit gänzlich veränderter (ſachlicher) Anordnung veranſtaltet worden, die in den Revell. G. ac M. nach den zwei Basler Hdſchrr. herausgegeben iſt. Von dem Reize des deutſchen Textes mußte in dem, übrigens leidlich guten Latein unvermeidlich vieles verloren gehen, aber auch ſonſt hat der Überſetzer nicht ſelten eigentümliche Züge verwiſcht, dagegen eigene Zuſätze gemacht, die einigemal wertvolle Notizen enthalten, meiſt aber zur Abrundung und Erläuterung im Sinne des Bearbeiters dienen ſollen. Zuweilen läßt ſich der hier und da verderbte deutſche Text aus dem lateiniſchen herſtellen, im ganzen aber verdient jener in jeder Hinſicht den

Vorzug, und für unſere Kenntnis und Würdigung der M. muß er zur Grundlage genommen werden.

Was M. von den meiſten Myſtikerinnen unterſcheidet, iſt ihre ſtark ausgeprägte Individualität; wie es ein Zeichen ihrer Selbſtſtändigkeit iſt, daß ſie nicht von Anfang ein Kloſter aufſuchte, ſo iſt es auch wieder ihrer Entwickelung zu gute gekommen, daß ſie den größten Teil ihres Lebens nicht als Nonne zugebracht hat. Sie hat eine bedeutende innere Geſchichte durchlebt in Leiden und Freuden, und ſteht, wie ſie ſich in ihrem Buche zeigt, jetzt auf dem feſten Standpunkt, wo keine Anfechtung von außen und kein Wechſel der Stimmungen im Innern ihr mehr etwas anhaben kann, und von wo aus ſie Äußeres und Inneres mit ruhiger Klarheit zu betrachten vermag (ſ. beſ. IV, 12, aber auch a. a. O.). Auch ihre Rede- und Darſtellungsweiſe iſt ſehr verſchieden von dem Konventionellen des Kloſters und trägt das Gepräge des Originellen, das auch durch die lateiniſche Überſetzung noch deutlich hindurchleuchtet. Dazu kommt, daß M. eine Dichterin iſt von Gottes Gnaden, wenn auch ihre Gabe keine kunſtmäßige Ausbildung gefunden hat, eine wahre geiſtliche Minneſängerin. Mag ſie ſich in gebundener oder ungebundener Rede ergehen, immer ſteht ihr eine Fülle von Anſchauungen, Bildern und Vergleichen zu Gebote und ebenſo der feine und treffende Ausdruck für die Gefühle des Leidens und der Freude bis zu dem volltönenden Ausdruck der Gottesliebe, dem Grundton, der durch das ganze Buch hindurchzieht. Wie lieblich ſchildert ſie Maria und die Geburt Jeſu V, 23, wie innig und feierlich klingen die Gebete V, 35; VII, 41, 46, mit welchem Geſchick vermag ſie ihre Gedanken auch in kurze Sprüche, eine in dem Buche ſehr häufig wiederkehrende Form, zu faſſen!

Was den Inhalt des Buches betrifft, ſo ſteht das viſionäre Element bei weitem nicht ſo im Vordergrunde wie etwa bei M. v. Hackeborn, auch kann man oft im Zweifel ſein, wie weit das, was ſie als Viſion erzählt, wirklich auf Viſion beruht und wie weit es nur Erzeugnis dichteriſcher Phantaſie iſt, wie bei der Schilderung der Geburt Chriſti V, 23, des Himmelreiches III, 1 und der Hölle III, 21, während, wenn ſie die Seelen beſtimmter Perſonen im Fegefeuer ſieht u. ſ. w., allerdings Viſionen angenommen werden müſſen. — Als treue Tochter der Kirche empfindet ſie deren Schäden ſchmerzlich und hält mit ihrer Rüge nicht zurück, vor allem gegen die Geiſtlichen, die die Pflege der Seelen verſäumen, nur auf ihre Amtsgewalt pochen und in großen Sünden ſtehen; wer den Weg zur Hölle nicht weiß, der ſehe die verböſete Pfaffheit an, VI, 21. Dieſen Rügen zur Seite ſtehen Vorherſagungen der Zukunft, in denen der Einfluß der joachimiſchen Schriften (ſ. d. A. Bd IX, 227 ff.) unverkennbar iſt. Der ideale Mönchsorden wird hier aber ausdrücklich nach dem Vorbilde des Predigerordens gezeichnet (IV, 27). Übrigens bilden die bisher genannten Beſtandteile doch nur den kleineren Teil des Ganzen; der größere hat es mit dem inneren Leben zu thun, und hier zeigt M. eine Tiefe und Fülle der Einſicht, die das Buch zu einem ebenſo anziehenden wie fruchtbaren Gegenſtande des Studiums macht. Auch verbinden ſich bei ihr Elemente der dionyſiſchen und der bernhardiniſchen Myſtik in einer für die Geſchichte der Myſtik ſehr beachtenswerten Weiſe, auf die hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Auch die ſchwer zu entſcheidende Frage, ob Dante die Schriften der beiden Mechthilden oder einer von ihnen gekannt, und ob eine derſelben, und welche (Lubin, Böhmer, Die Vorrede zu den Revell. G. ac M. II S. VI f.: M. v. Hackeborn; Preger: M. v. Magdeburg) ihm das Vorbild zu der im irdiſchen Paradieſe (Göttl. Kom. Fegef. Geſ. 28 ff.) auftretenden Matelda gegeben hat, können wir nur erwähnen, ohne ſie zu erörtern. S. M. Deutſch.

Mecklenburg. — Litteratur: J. Wiggers, Kirchengeſchichte Mecklenburgs, 1840; Mecklenburgiſche Geſchichte in Einzeldarſtellungen, Heft V ff. 1900 ff.; G. Mau, Kirchliche Verhältniſſe in Mecklenburg, 1899; Millies, Cirkular-Verordnungen des Oberkirchenrats an die mecklenburg-ſchweriniſche Landesgeiſtlichkeit aus der Zeit 1849—1894.

I. Mecklenburg-Schwerin. Das Großherzogtum hatte nach der Volkszählung von 1900 auf 13161,62 qkm eine Einwohnerzahl von 607 770. Von dieſen waren 596 671 Angehörige der lutheriſchen Landeskirche, 626 Reformierte, 8097 Römiſch-Katholiſche, 55 Griechiſch-Katholiſche, 492 ſonſtige Chriſten; 1760 Israeliten.

Der Geburtstag der lutheriſchen Landeskirche Mecklenburgs iſt der 20. Juni 1549. An dieſem Tage verweigerten die von den Herzögen zum Landtage an der Sagsdorfer Brücke bei Sternberg berufenen Stände, Univerſität und Geiſtlichen die Annahme des Augsburger Interim und ſchloſſen ſich zu einem einmütigen Bekenntniſſe unverfälſchten evangeliſchen Glaubens, das an den Kaiſer eingeſandt wurde, zuſammen. Im Laufe der weiteren reformationsgeſchichtlichen Entwickelung geſtaltete ſich die kirchliche Verfaſſung dahin, daß der Landesherr neben dem landesherrlichen jus circa sacra das oberbiſchöfliche jus in sacra erhielt. Gewiſſe ſynodale Rechte behaupteten die Landſtände, welche aus Vertretern des Großgrundbeſitzes (Ritterſchaft) und der Städte (Landſchaft) beſtehen. Dieſe Rechte ſind durch die Sternberger Reverſalen von 1621 und den landesgrundgeſetzlichen Erbvergleich von 1755 garantiert (vgl. F. Wiggers a. a. O. § 94. 109; Siggelkow, Handbuch des Meckl. Kirchen- und Paſtoral-Rechts, 3. Aufl. Tit. I § 2 ff.). In denſelben Sternberger Reverſalen haben ſich die Stände die landesherrliche Zuſicherung erteilen laſſen, daß in Mecklenburg das lutheriſche Bekenntnis, wie es in den ſymboliſchen Büchern und der Kirchenordnung von 1602 aufgeſtellt iſt, in allen Kirchen und Schulen, unter Ausſchluß der Sakramentierer, Papiſten und jeder anderen der reinen Lehre feindlichen Gemeinſchaft, unverändert in Lehre und Kultus aufrecht erhalten werden ſollte. Andere Konfeſſionen blieben in Mecklenburg bis heute nur geduldete mit beſonders zugeſtandener privater Religionsübung. Doch iſt in letzterer Beziehung regierungsſeitig neuerdings eine Aenderung der Verhältniſſe in Ausſicht geſtellt.

Das jus circa sacra übt der Landesherr durch das Unterrichts-Miniſterium aus; ſein oberbiſchöfliches Regiment führt er ſeit 1. Januar 1850 durch den Oberkirchenrat, dem zur Zeit vier Mitglieder, 2 Juriſten, deren einer Präſident iſt, und 2 Theologen, angehören. Als Kirchengerichte fungieren 1. Das Konſiſtorium zu Roſtock mit vier Mitgliedern, 2 Juriſten und 2 Theologen, welches über Doktrinal- und Ceremonialſachen, ſowie über Disziplinarſachen der Prediger und Kirchendiener, auch über öffentliche Ärgerniſſe und Irreligiöſität urteilt; 2. in der Berufungsinſtanz das obere Kirchengericht zu Roſtock, errichtet am 2. Januar 1880, mit 7 Mitgliedern, 4 Juriſten und 3 Theologen.

Die Landeskirche iſt eingeteilt in 7 Superintendenturen: Doberan, Güſtrow, Malchin, Parchim, Roſtock, Schwerin und Wismar. Die Superintendentur Roſtock umfaßt nur die Stadt Roſtock, die Superintendentur Wismar nur die im Jahre 1803 von Schweden verpfändeten Gebietsteile, d. h. das Gebiet der Stadt Wismar, die Inſel Poel und die Pfarren Neukloſter und Gr. Teſſin. Die 5 Landesſuperintendenturen zerfallen in Präpoſituren (im ganzen 35), denen ein Präpoſitus vorſteht. Zur Inſpektion der Amtsführung der Geiſtlichen und ſonſtigen Kirchendiener ſowie zur Pflege der perſönlichen Beziehungen zu den Paſtoren und Gemeinden ihrer Ephorie ſind die Superintendenten angewieſen, jährlich 10 teils angemeldete, teils unangemeldete Kirchenviſitationen vorzunehmen. Die Paſtoren jeder Präpoſitur halten nach der Synodalordnung vom 29. Dezember 1841 unter dem Vorſitz des Präpoſitus jährlich um die Mitte des Jahres eine Synode ab, deren Aufgabe beſteht: in freien Verhandlungen über wiſſenſchaftlich-theologiſche Gegenſtände, in der Beantwortung der von den kirchlichen Behörden an ſie geſtellten Fragen und in freien Verhandlungen über Gegenſtände des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Praxis. In vielen Präpoſituren finden außerdem noch freiwillige Herbſtſynoden ſtatt zur Beſprechung aktueller wiſſenſchaftlicher oder praktiſcher Fragen. Die Paſtoren des ganzen Landes vereinigen ſich alle 2 Jahre auf einer allgemeinen Paſtoralkonferenz. In den von dieſer Konferenz freien Jahren tagt einmal die ſog. kirchliche Landeskonferenz, auf welcher Paſtoren und Laien zur Beſprechung für das Volksleben wichtiger kirchlicher Fragen zuſammenkommen. Mit beiden Konferenzen verbinden ſich Verſammlungen der Vereine für Heiden- und Judenmiſſion ſowie für innere Miſſion.

Die Zahl der Parochien beträgt 308, die der Kirchen 472 nebſt 48 Kapellen und 2 Betſälen, die Zahl der Geiſtlichen außer den 7 Superintendenten und 35 Präpoſiten 305, worunter 1 Hofprediger, 1 Diviſionsprediger, 2 Univerſitätsprediger und 1 Geiſtlicher für innere Miſſion; zudem fungieren 13 ordinierte Hilfsprediger und ein Kollaborator für innere Miſſion. Die Seelenzahl der ländlichen Kirchengemeinden bewegt ſich zwiſchen etwa 3000 und 200; die der ſtädtiſchen zwiſchen etwa 3000 und 30 000. Letztere Zahl findet ſich in der St. Jakobigemeinde zu Roſtock, der einzigen Maſſengemeinde des Landes, welcher eine Arbeit von 3 Paſtoren nicht gewachſen iſt. Doch wird auch hier durch Gründung einer neuen Parochie und Kirche demnächſt Abhilfe geſchaffen werden.

Die Einkünfte der Geiſtlichen ſind bei dem herrſchenden Pfründenſyſtem je nach den einzelnen Pfründen ſehr verſchieden; der Durchſchnitt von etwa 4200 Mk. entſpricht den gegenwärtigen Bedürfniſſen nicht mehr. Die Emeritierung iſt durch Verordnung vom 4. Januar 1900 neu geregelt. Die Penſionsſätze ſteigen von 25 Prozent des Dienſteinkommens nach 10 Amtsjahren bis zu 90 Prozent nach 50 Amtsjahren. Die Witwen der Paſtoren, Präpoſiten und Superintendenten beziehen außer der faſt durchweg üblichen Decima aus der Pfarre und außer einer angemeſſenen Wohnungsentſchädigung aus der Witwenkaſſe 750 bezw. 850 Mk. und 1200 Mk.

Die kirchlichen Baulaſten werden, wo nicht vermögende Ärare dafür aufzukommen im ſtande ſind, im allgemeinen ſo verteilt, daß das Patronat der Kirche das Material und die Hälfte der baren Baukoſten hergiebt und daß die Gemeinde die andere Hälfte letzterer Koſten trägt.

Das Kirchenpatronat iſt teils landesherrlich (bei faſt zwei Drittel der Haupt- und Filialpfarren) teils grundherrlich oder ſtädtiſch, in vereinzelten Fällen gemiſcht. Die Beſetzung geſchieht entweder (bei ca. 100 Pfarren) durch Solitairpräſentation, oder durch Wahl. Bei der Solitairpräſentation wird der Gemeinde vom Patronat ein Präſentand vorgeſtellt; wenn nach gehaltener Probepredigt kein Widerſpruch gegen Lehre und Wandel erfolgt, ſo wird derſelbe ſofort introduciert. Bei der Pfarrwahl, deren Entſtehung aus der Zeit der Reformation datiert, werden der Gemeinde vom Patronat 3 in Mecklenburg geprüfte Kandidaten der Theologie oder Paſtoren präſentiert, und aus der Zahl derſelben wählt die Gemeinde ſofort nach dem Hören der 3 an demſelben Sonntage unmittelbar nacheinander gehaltenen Wahlpredigten in der Kirche durch geheime Abſtimmung nach abſoluter Majorität ihren Seelſorger. Die Solitairpräſentationen und in der Regel auch die Leitung der Predigerwahlen finden durch die Superintendenten ſtatt; doch kann bei ritterſchaftlichen Pfarreien auch der Patron die Wahl leiten. Zum Wählen berechtigt ſind diejenigen männlichen Gemeindeglieder, welche einen eigenen Herd haben.

Die Kandidaten für das geiſtliche Amt haben ſich nach der Verordnung vom 5. Februar 1844 zwei durch einen Zeitraum von mindeſtens 4 Jahren getrennten Prüfungen pro licentia concionandi und pro ministerio zu unterziehen. Zur weiteren praktiſchen Vorbildung der jungen Theologen für das geiſtliche Amt und für das Schulamt beſteht ſeit Oſtern 1901 ein Predigerſeminar in Schwerin, in welches dieſelben möglichſt bald nach dem erſten theologiſchen Examen auf ein Jahr eintreten ſollen.

Der Küſter-, Kantor- und Organiſtendienſt wird faſt überall von Volksſchullehrern in geſetzlich geregelter Verbindung der Ämter verſehen.

An kirchlichen Büchern, die für das gottesdienſtliche und kirchliche Leben allgemeine Geltung und Bedeutung haben, ſind zu nennen: 1. das Mecklenburgiſche Kirchengeſangbuch von 1764, das gegenwärtig einer Neuredaktion unterzogen wird (die Städte Roſtock und Wismar haben eigene Geſangbücher); 2. der Mecklenburgiſche Landeskatechismus von 1717; 3. das Kantionale für die evang.-lutheriſche Kirchen im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin von 1869 ff. zur Wiederherſtellung der kirchenordnungsmäßigen Gottesdienſtordnung.

Die Einführung des Civilſtandsgeſetzes im Jahre 1876 und der Wegfall des ſtaatlichen Tauf- und Trauzwangs hat auf die kirchlichen Verhältniſſe Mecklenburgs ſehr wenig Einfluß ausgeübt. Günſtig wirkte in dieſer Hinſicht vielleicht mit, daß die bez. Stolgebühren bereits vorher abgelöſt waren. Im Februar 1902 beſtanden 23 Fälle von Taufweigerungen, 44 von Trauweigerungen, 94 von Trauverſagungen. Die Teilnahme der Gemeindeglieder am heil. Abendmahl iſt in den verſchiedenen Gemeinden des Landes ſehr verſchieden; ſie bewegt ſich etwa zwiſchen 13 und 120 Prozent der Erwachſenen. Der Durchſchnitt für das ganze Land ſtellte ſich im Kirchenjahr 1899/1900 auf 49,82 Prozent. Ebenſo verſchieden ſteht es mit dem Kirchenbeſuch; recht kirchliche Gemeinden grenzen mit unkirchlichen. In den Landgemeinden, insbeſondere bei Rittergütern und Pachthöfen, wirkt gegenwärtig das Fluktuieren der Bevölkerung verhängnisvoll.

Die chriſtliche Liebesthätigkeit beweiſt ſich nach manchen Seiten hin regſam. Als älteſte Anſtalt der inneren Miſſion beſteht das Rettungshaus in Gehlsdorf. Die Diakoniſſenanſtalt in Ludwigsluſt, welche am 3. November 1901 ihr fünfzigjähriges Jubiläum feierte, zählte an dem Tage 280 Schweſtern, die auf ca. 100 Stationen in 40 Städten und Dörfern des Landes und in 16 außermecklenburgiſchen Orten arbeiteten. Eine Stiftung des Landesvereins für innere Miſſion iſt das Männer-Siechenhaus zu Schwerin; ebenda findet ſich das Annahoſpital für kranke Kinder. Eine Anſtalt zur Pflege, Erziehung und zum Unterricht verkrüppelter Kinder ward jüngſt in Roſtock begründet. Außer dieſen Anſtalten, die von freiwilligen Gaben unter Zuſchuß aus öffentlichen Mitteln erhalten werden, beteiligt ſich die öffentliche Fürſorge für die Gebrechlichen in der Blindenanſtalt zu Neukloſter, der Idiotenanſtalt zu Schwerin, der Taubſtummenanſtalt in Ludwigsluſt, den Irrenanſtalten zu Sachſenberg und Gehlsheim und vielen anderen. In Vorbereitung iſt eine Lungenheilſtätte für Leidende der Arbeiterkreiſe. Die Anfänge zur Begründung eines Magdaleniums ſind in Roſtock gemacht. Herbergen zur Heimat befinden ſich in den größeren und auch einigen kleineren Städten des Landes. Die Organiſation der kirchlichen Armenpflege iſt in einzelnen Städten in Angriff genommen.

Außer kirchlichen Kollekten für das Rettungshaus in Gehlsdorf und für das Diakoniſſenhaus in Ludwigsluſt wird am Himmelfahrtsfeſt eine Kollekte für die Zwecke der inneren Miſſion gehalten. Zur Unterſtützung bedrängter lutheriſcher Glaubensgenoſſen dient der Gotteskaſten deſſen Einnahme einſchließlich einer beſonderen Hauskollekte von 23 498 Mark im Jahre 1901 auf 32 579 Mark kam. Für die Heidenmiſſion ſandte das Zentral-Komitee in Schwerin im Jahre 1900 nach Leipzig 27 182,58 Mk. Kleinere Beträge floſſen außerdem direkt nach Leipzig, einzelne auch nach Hermannsburg. Die Einnahme der Bibelgeſellſchaft betrug im Jahre Michaelis 1900/1901 = 15 976,89 Mk.

Chriſtliche Familienabende zur Hebung des Gemeindebewußtſeins werden hier und da in den Stadtgemeinden gepflegt. Kindergottesdienſte finden in 9 Städten ſtatt. Das Mecklenburgiſche Sonntagsblatt wird in etwa 12 000 Exemplaren verbreitet, in ca. 7500 Exemplaren der Nachbar. Predigtverteilungen, insbeſondere an die Sonntagsloſen im öffentlichen Verkehrsdienſt. Zur Unterſtützung der Anlage und Vermehrung von Volksbibliotheken ſpendet das großherzogliche Miniſterium gegenwärtig jährlich 3000 Mk. Jünglings- und Lehrlingsvereine beſtehen mehrfach, ein chriſtlicher Männerverein in Schwerin.

Wie in zahlreichen Werken kirchlicher Liebesthätigkeit, ſo beſonders in dem Eifer für würdige Geſtaltung und Ausſchmückung der gottesdienſtlichen Stätten iſt ſeit über 50 Jahren das Fürſtenhaus vorangegangen. Da während dieſer Zeit reichlich zwei Drittel aller Kirchen und Kapellen teils mit Neubau, teils mit Reſtaurierung bedacht worden ſind, ſo befinden ſich die gottesdienſtlichen Gebäude des Landes im allgemeinen in recht gutem Zuſtande. Ein Paramentenverein widmet ſich der Fürſorge für ſtilgemäßen Kirchenſchmuck.

Die Verbindung der Kirche mit der Schule iſt ſehr enge. Die Schulinſpektion liegt verfaſſungsmäßig (nach dem landesgrundgeſetzlichen Erbvergleich von 1755, § 484) in den Händen der Superintendenten und Paſtoren, unter Oberaufſicht freilich des Großherzoglichen Miniſteriums, Abteilung für Unterrichtsangelegenheiten. Die Rektoren der Volksſchulen in den Städten müſſen geprüfte Kandidaten der Theologie ſein. Der Religionsunterricht in den Volksſchulen wird von den Lehrern erteilt, welche ihre Vorbildung in 2 Seminarien erhalten, deren Direktoren und erſte Lehrer in Mecklenburg geprüfte Theologen ſein müſſen. Im Kuratorium der Seminare ſitzen neben den ſtaatlichen Beamten 2 Theologen, ein Superintendent als Vertreter des Kirchenregiments und der Paſtor des Ortes. Der Superintendent hat die Aufſicht über den Religionsunterricht am Seminar, prüft die abgehenden Seminariſten hinſichtlich ihrer praktiſchen Befähigung zum Religionsunterricht, verpflichtet dieſelben auf das Bekenntnis der Kirche und unterſchreibt und unterſiegelt auch die Anſtellungszeugniſſe. An den 7 Gymnaſien des Landes liegt der Religionsunterricht ebenfalls in den Händen von geprüften Theologen oder von Geiſtlichen. Kirchliche Kinderlehren werden im Sommer in den meiſten Stadt- und Landkirchen mit den Kindern von 10—14 Jahren gehalten; hier und da beteiligen ſich an denſelben auch die Neukonfirmierten.

Die (5) theologiſchen Profeſſoren der Landesuniverſität zu Roſtock beruft das Unterrichtsminiſterium nach eingeholtem Gutachten des Oberkirchenrats.

Sekten von organiſiertem Beſtande giebt es in Mecklenburg nicht. Vereinzelt finden ſich Baptiſten, in größerer Anzahl Irvingianer in Roſtock, Goldberg u. a. O. Die moderne Gemeinſchaftsbewegung ſucht in Roſtock Eingang zu gewinnen.

Die reformierte Kirche hat einen Paſtor in Bützow. Die römiſch-katholiſche Kirche hat 2 Geiſtliche in Schwerin, 2 in Roſtock und 1 in Ludwigsluſt, die zur Diöceſe Osnabrück gehören.

II. Mecklenburg-Strelitz (ſeit 8. März 1701 von Mecklenburg-Schwerin getrennt) hatte nach der Volkszählung von 1900 auf 2929 qkm eine Einwohnerzahl von 102602. Von dieſen waren 100 568 Angehörige der lutheriſchen Landeskirche, 1522 Römiſchkatholiſche, 90 Griechiſchkatholiſche, 62 ſonſtige Chriſten, 331 Israeliten.

Die kirchliche Verfaſſung ruht auf denſelben Grundlagen, wie in Mecklenburg-Schwerin. Als Oberbiſchof der Landeskirche übt der Landesherr ſein Kirchenregiment nach der Verordnung vom 31. Oktober 1868 durch das Konſiſtorium in Neuſtrelitz, welches auch die kirchliche Verwaltung des ratzeburgiſchen Landesteils mit verſieht. Die Kirchenhoheit wird durch die Landesregierung ausgeübt. Kirchengericht erſter Inſtanz iſt das Konſiſtorium zu Neuſtrelitz, zweiter Inſtanz das obere Kirchengericht in Roſtock.

Mecklenburg-Strelitz hat nur einen Superintendenten, unter welchem 6 Präpoſiten und der Probſt zu Ratzeburg ſtehen. Die Zahl der Kirchen beträgt 153, die der Pfarren 70; auf einen Paſtor kommen durchſchnittlich 1464 Seelen.

Das Kirchenpatronat iſt auch hier teils landesherrlich, teils grundherrlich, teils ſtädtiſch. Die Pfarren landesherrlichen Patronats auf dem Lande werden durch Solitairpräſentationen beſetzt, in den Städten wählt die Gemeinde unter drei präſentierten Kandidaten, ebenſo in der Ritterſchaft. Die durchſchnittliche Pfarreinnahme ſtellt ſich auf etwa 4000 Mk. An kirchlich giltigen Büchern ſind zu nennen: 1. der Landeskatechismus von 1856 und 2. das Geſangbuch für die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Mecklenburg-Strelitz, eingeführt in den 1870er Jahren. Die beiden theologiſchen Prüfungen finden vor dem Konſiſtorium in Neuſtrelitz ſtatt.

Hinſichtlich des kirchlichen Lebens gilt im allgemeinen das bei Mecklenburg-Schwerin Bemerkte. Die Gemeindepflege wird in den Städten durch Schweſtern des Diakoniſſenhauſes Bethlehem zu Ludwigsluſt verſehen; auch in 6 ſtädtiſchen Krankenhäuſern arbeiten Ludwigsluſter Diakoniſſen. An Anſtalten chriſtlicher Liebesthätigkeit ſind vorhanden u. a. 3 Kleinkinderſchulen, 9 Kinderbewahranſtalten, 1 Rettungshaus, 6 Herbergen zur Heimat, 1 Siechenhaus. In je 2 Städten werden Kindergottesdienſte gehalten und Jünglingsvereine gepflegt. Die letzten Jahresſammlungen betrugen: für Heidenmiſſion ca. 4000 Mk., für den Guſtav Adolf-Verein 2177,98 Mk., für den Landesverein für innere Miſſion (vgl. Meckl.-Schwerin) 609,06 Mk. Das Rettungshaus Bethanien hatte vom 1. Juli 1900 bis 30. Juni 1901 eine Einnahme von 9295,56 Mk., empfing außerdem am 50jährigen Jubiläumstage, den 11. September 1901, eine Jubiläumsgabe von 2500 Mk. Regelmäßige kirchliche Kollekten finden noch ſtatt für den Bibelverein.

Eine kirchliche Konferenz von Geiſtlichen und Laien verſammelt ſich jährlich einmal in Neubrandenburg.

Das Verhältnis der Kirche zur Schule iſt dasſelbe wie in Mecklenburg-Schwerin.

Vereinzelte Baptiſten finden ſich in Altſtrelitz. Von Neuſtrelitz aus entfalten Irvingianer eine rührige Werbethätigkeit. Dr. **Heinr. Behm.**

Medardus, der heilige. — Vita S. Medardi episcopi Noviomensis, auctore Venantio Fortunato, in ASB t. II Jun. p. 79—87, auch in MSL t. 88, p. 533—540. Beſte krit. Ausg. in MG, Auct. antiquiss. IV, 2 (1885), p. 67—73 (von Br. Kruſch, der übrigens das Herrühren dieſer Vita von Venant. Fort. beſtreitet). Späteren Urſprungs iſt die in ASB l. c. p. 87—95 mitgeteilte Vita auctore Radbodo episc. Noviomensi (geſt. 1098). Ein Carmen de S. Medardo befindet ſich unter den Gedichten des V. Fortunatus (in MG l. c., IV, 1, p. 44—48), eine Antiphona de ss. Medardo et Gildardo episcopo Rotomagensi auct. Dadone episc. (geſt. 676) ſ. in MSL t. 71, p. 1117 sq. Wegen der Hdſſ. jener älteren Fortunatſchen Vita ſowie wegen ſonſtiger hierher gehörenden Litteratur ſ. Potthaſt, ^{2}II, 1477. — Ueber die gloria postuma und den Kultus des Heiligen handeln F. Chiflet in ASB l. c., p. 95—105; Ghesquière in AA SS Belgii II, 98—160; Corblet, Notice historique sur le culte de S. Médard, Amiens 1856. Vgl. nach Stadler-Ginal, Vollſt. Heiligenlex. IV, 387; Weiß bei Michaud, Biographie universelle, t. XXVII; Bennett in DchrB III, 887 f.

Der durch ſeinen aufopfernden Eifer für die Verbreitung und Befeſtigung des Chriſtentums in ſeiner nordfranzöſiſchen Heimat verdiente Biſchof Medardus wurde um das Jahr 457 geboren zu Salentiacum (Salency) bei Veromandum (Vermand) in der Picardie, unweit vom heutigen St. Quentin, wo ſein Vater, der edle Franke Nectardus, in großem Anſehen ſtand. Er verlebte die Jahre ſeiner Kindheit im elterlichen Hauſe unter der ſorgſamen Pflege ſeiner Mutter Protagia, einer gebildeten Frau aus alter römiſch-galliſcher Familie. Als er ins Knabenalter eingetreten, übergaben ſeine Eltern ihn der Schule ſeiner Vaterſtadt, wo er ſich bald vor ſeinen Mitſchülern durch Fleiß und Frömmigkeit auszeichnete und einen ſo mildthätigen Sinn bewies, daß er oft die für ihn beſtimmten Speiſen unangerührt ließ, um ſie unter die Armen des Ortes zu verteilen. Auf ſolche Weiſe für den geiſtlichen Stand würdig vorbereitet, erhielt er als Jüngling öffentlich die Prieſterweihe, nachdem ihn der Biſchof der Stadt kurz vorher unter ſeinen Klerus aufgenommen hatte. Um das Jahr 530 beſtieg er als Nachfolger desſelben den biſchöflichen Stuhl, verlegte aber bald darauf den Biſchofsſitz von Veromandum nach dem beſſer gelegenen und gegen feindliche Angriffe geſchützteren Noviomagus (Noyon). Nach dem Tode des Biſchofs Eleutherius wurde er um das Jahr 532 zugleich zum Biſchofe von Tournay gewählt und verwaltete ſeitdem noch 15 Jahre hindurch beide Diöceſen mit ſegensreichem Erfolge, indem er ſeine Thätigkeit vorzüglich der Bekehrung der Heiden und der Befeſtigung des Glaubens unter den Heidenchriſten in Gallien widmete. Sein ebenſo reiner als frommer Lebenswandel und die ausdauernde Standhaftigkeit, mit welcher er die Leiden und Kämpfe für die Beförderung des chriſtlichen Glaubens ertrug, erwarben ihm einen wohlverdienten Platz unter den heiligen Bekennern der katholiſchen Kirche. Er ſtarb nach der Angabe der Bollandiſten höchſt wahrſcheinlich im Jahre 545, innig verehrt und betrauert in der Nähe und Ferne von allen, die ihn kannten. Seine jährliche Gedächtnisfeier in der katholiſchen Kirche fällt auf den 8. Juni. Gregor von Tours ſagt voll Bewunderung ſeiner Thaten von ihm (H. F., lib. IV, c. 19): „Zur Zeit des Königs Chlotar (geſt. 561) ſtarb auch der Biſchof Medardus, der Heilige Gottes, nachdem er ſeinen Lebenslauf in guten Werken vollendet hatte, hochbetagt und hervorleuchtend durch heiligen Wandel. König Chlotar beſtattete ihn mit großen Ehren in der Stadt Soiſſons und begann eine Kirche über ſeinem Grabe zu bauen, welche ſein Sohn Sigibert nachher vollendete und einrichtete. Bei dem hl. Grabe des Biſchofs ſahen wir Feſſeln und Banden von Gefangenen zerbrochen und zerriſſen liegen, welche bis auf den heutigen Tag dort am Grabe des Heiligen zum Zeugnis ſeiner Wunderkraft aufbewahrt werden.“ Als ein Beiſpiel dieſer Wunderkraft erzählt ferner Gregor (lib. IV, c. 50) aus ſeinen eigenen Erlebniſſen, daß im Jahre 579 auf einer Synode zu Soiſſons ein gewiſſer Modeſtus ergriffen, gefoltert, gegeißelt und in den Kerker geworfen ſei. Als aber hierauf der Unglückliche zwiſchen zwei Wächtern in Ketten und Block gefeſſelt dagelegen hätte und die Wächter um Mitternacht eingeſchlafen wären, habe er ſich im Gebete zu dem Herrn erhoben und ihn angefleht, daß er, der unſchuldig in Banden läge, durch die Hilfe des hl. Martinus und Medardus befreit werden möchte. Da wären alsbald ſeine Feſſeln gebrochen, der Block geborſten, und die Thüren hätten ſich geöffnet, worauf der unſchuldig leidende Modeſtus in die Kirche des hl. Medardus getreten ſei, in welcher gerade Gregor mit einigen anderen Geiſtlichen in jener Nacht gewacht habe. Vgl. noch Gregor De glor. confessor, c. 95. Auch die beiden Biographen des Medardus, Venantius Fortunatus und Biſchof Radbod, führen, der Anſchauungsweiſe ihrer Zeit getreu, Beweiſe ſeiner Wunderkraft an; ſo jenen, wegen deſſen er zur Ehre gelangt iſt, als Patron der Fruchtbarkeit, insbeſondere des trockenen Heuwetters („Heupatron“) zu gelten: ein Adler ſoll ihn als Knaben einſt mit ſeinen ausgebreiteten Flügeln bedeckt und auf ſolche Weiſe trocken durch ein ſtarkes Regenwetter hindurchgeleitet haben. An ſein Wirken als Patron des Garten- und Feldbaues erinnert auch das in ſeinem Geburtsort Salency alljährlich am 8. Juni gefeierte Roſenfeſt (la Rosière); desgleichen die in alten Kalendern bei dieſem Tage angegebenen Witterungsregeln.

Neben der Kirche, die über dem Grabe des hl. Medardus in Soiſſons erbaut war und welche ſchon Fortunatus als eine prachtvolle Baſilika ſchildert, erhob ſich bald auch ein vielbeſuchtes Kloſter, das mit reichen Schenkungen ausgeſtattet wurde (deſſen angeblich von Papſt Johann III. [† 573] ausgefertigtes Diplom übrigens eine Fälſchung iſt; vgl. Hauck, KG Deutſchlands, ²I, S. 241). Hier fanden in den geweihten Räumen der Kirche die Könige Chlotar und Sigibert, als Gründer und Erbauer derſelben, ihre Grabſtätten (Gregor von Tours, H. F. IV, 21, 22). Eine unverſiegbare Quelle des Reichtums eröffnete ſich dem Kloſter wie der Kirche, als im Jahre 826 Papſt Eugen II. durch den Abt Hildoin die Gebeine des Märtyrers Sebaſtian dahin ſchickte, und die karolingiſchen Könige ſeit dieſer Zeit in Soiſſons nicht nur oft die wichtigſten Staatsgeſchäfte vornahmen, ſondern auch daſelbſt häufig angeſehene Verſammlungen der geiſtlichen und weltlichen Großen des fränkiſchen Reiches hielten (vgl. Pertz, Monum. Germ. Hist. T. I u. II an verſchiedenen Stellen, welche im Index Rerum genau verzeichnet ſind). — Außer Soiſſons, dem Hauptſitz des Medarduskults, rühmten ſich Dijon, Jodoigne (Geldonacum) bei Löwen, auch Köln, Trier, Paris und Prag des Beſitzes von Reliquien des Heiligen. Auf älteren und neueren Abbildungen wird er bald als Biſchof (betend oder Almoſen ſpendend, oder mit dem Bibelbuch in der Hand) dargeſtellt, bald mit einem Ochſen neben ſich oder gefolgt von einer Schafherde; auch wohl mit jenem über ſeinem Haupt ſchwebenden Adler, oder mit drei weißen Tauben über ſich, oder endlich als Schiedsrichter bei einer Grenzſtreitigkeit (wie er zwiſchen zwei Edelleuten einen Stein als Mark ſetzt und mit einem Tritt ſeines Fußes beſiegelt). Vgl. Detzel, Chriſtl. Ikonographie II, 533 f.

(Klippel †) Zöckler.

Medien. — Litteratur: Nöldeke, Aufſätze zur perſiſchen Geſchichte, Leipzig 1887, S. 1 ff.; Hugo Winckler, Unterſuchungen zur altorientaliſchen Geſchichte, Leipz. 1889, S. 109 ff.; Präſek, Medien und das Haus des Kyaxares in den „Berliner Studien“ XI, 1890 (gute Zuſammenſtellung der ſagenhaft entſtellten Berichte der Klaſſiker); Paul Roſt in den Mitteilungen der Vorderaſiat. Geſellſchaft 1897, S. 71 ff.: „das ſogen. Mederreich und das Emporkommen der Perſer“ (Wincklers Unterſuchungen fortführend); Oppert, Le peuple et la langue des Mèdes, Paris 1879 (ſchreibt irrtümlich die 2. Keilſchriftgattung der Achämenideninſchriften den Medern zu); A. Delattre S. J., le peuple et l'empire des Mèdes jusqu'à la fin du règne du Cyaxares, Bruxelles 1883 (Preisſchrift der belgiſchen Akademie der Wiſſenſchaften;

gegen Oppert ſpricht er mit A. H. Sayce die 2. Gattung der Achämenideninſchriften den Medern ab und erweiſt in Uebereinſtimmung mit den klaſſiſchen Schriftſtellern die indogermaniſche Abkunft der Meder; er überſchätzt jedoch die Autorität der bibliſchen Angaben, beſonders des Buches Judith, und ignoriert Beroſſus); H. Winckler in Helmolts Weltgeſchichte III, 1, S. 130 ff. und bei Schrader, Keilinſchr. und das AT^3, S. 104 ff.; A. Billerbeck, Das Sandſchak Suleimania und deſſen perſiſche Nachbarlandſchaften zur babyloniſchen und aſſyriſchen Zeit, Leipzig 1898; M. Streck in Zeitſchrift für Aſſyriologie XV, S. 317 ff. (Landſchaften, Orte und Berge der Meder nach den Keilinſchriften unterſucht).

Medien, in den perſiſchen Keilinſchriften Mada, in den aſſyriſchen Madai, hebräiſch מָדַי. Die Etymologie iſt und bleibt unbekannt. Auch über Land und Volk iſt wenig zu ſagen, ſolange die Geſchichtsdenkmäler ſchweigen, die in Ekbatana und den Tells von Medien begraben liegen. Die Nachrichten der Klaſſiker ſind verworren und entſtellt; die Zeugniſſe der Keilinſchriftdenkmäler werden in den folgenden Ausführungen verwertet. In den altbabyloniſchen Inſchriften iſt „Medien“, deſſen geographiſche Grenzen natürlich wechſelnde ſind, inbegriffen in den Sammelnamen Anzan, das den Länder- und Völkerkomplex öſtlich von Aſſyrien und nördlich von Babylonien und Elam bezeichnet. Dieſes Anzan wird in der Inſchrift des Mutabil von Durilu (alſo aus der Zeit vor der erſten babyloniſchen Dynaſtie — veröffentlicht bei Winckler, Unterſuchungen S. 156, Nr. 7) und bei Gudea erwähnt. Eine große Rolle ſpielt es in den altbabyloniſchen Omentafeln, immer zuſammen mit Suri genannt. Die acht Könige umfaſſende „mediſche Dynaſtie“ in Babylonien, von der Beroſſus berichtet, beruht auf irgend einer Verwechſelung.

In das Gebiet von Anzan ſind etwa ſeit dem 9. Jahrhundert indogermaniſche Stämme eingebrochen — die Skythen des Herodot, bei den Aſſyrern und Babyloniern mit dem alten Sammelnamen für die Völker des Nordoſtens, Umman-Manda, bezeichnet. Sie haben die unter babyloniſchem Kultureinfluß ſtehenden, den Elamiten ſtammverwandten Bewohner vertrieben und drängen in ſtarken Wander- und Kriegszügen „gleich Heuſchrecken“ gegen Aſſyrien und Babylonien vor. Ihr Auftreten hat Schrecken erregt, wie das Auftauchen der Germanen im römiſchen Reich. „Kein Dolmetſcher verſteht ihre Sprache“, heißt es bei Aſurbanipal, als zwei gefangene Häuptlinge am Hofe erſcheinen. Es ſind Indogermanen. In feſten Sitzen zeigen ſich unter ihnen zuerſt die Madai, die Meder; ihre Stämme ſtehen unter der Führung von „Häuptlingen“ (ḫazanâti, „Scheichs“) und ſie hauſen, wie Sargons Tafelſchreiber einmal ſagt, „wie Räuber in der Wüſte“. Die Meder ſind alſo die erſten Arier, die im vorderen Orient nachweisbar ſind. Herodot VII, 62 ſagt, ſie hätten früher ſelbſt Ἄριοι geheißen, die Völkertafel Gen 10, 2 rechnet ſie zu Japhet.

Die aſſyr. Inſchriften erwähnen die Meder zuerſt unter Salmanaſſar II. (860—825). Schon die Vorgänger mögen von mediſchen Horden bedroht worden ſein, konnten ſich aber nicht wehren, da ſie im Weſten vollauf beſchäftigt waren. Dieſe bei Salmanaſſar erwähnten Meder müſſen (entgegen früherer Annahme) als identiſch angeſehen werden mit dem Reiche der Meder, von dem die Klaſſiker reden — nur daß hier irrtümlich bereits ein „Reich der Meder“ (ſ. unten) vorausgeſetzt wird. Auch Salmanaſſars Nachfolger empfangen von einzelnen Häuptlingen nahe an der Grenze Tribut — mehr werden die prahleriſchen Siegesberichte nicht bedeuten. Es iſt charakteriſtiſch, daß ſie faſt alle von dem Medien ſprechen, „deren Gebiet keiner der Vorfahren betreten hat“. Spätere Könige können auch ſolche Scheinherrſchaft nicht bewahren, erſt Tiglatpileſer ſtellt eine Art Tributverhältnis wieder her. Am weiteſten drang Sargon nach Medien ein; er hat einige der mediſchen „Königreiche“ zu aſſyriſchen Provinzen gemacht. Aſarhaddon (in ſeinem 2. Regierungsjahre 679/678) und Aſurbanipal ſetzen die Kämpfe fort. Unter Aſurbanipal beginnt die Umwälzung politiſcher Verhältniſſe im vorderen Orient. Die Vernichtung des elamitiſchen Reiches durch Aſurbanipal war verhängnisvoll; ſie hat den ſtarken Damm beſeitigt, der den Sturm der Barbaren gegen die Reiche des Euphrat und Tigris noch aufhielt. Aſurbanipal ſchloß ein Bündnis mit einer Gruppe der Manda-Horden, mit den Aškuza (der Name ſcheint in dem bibliſchen אשכנז zu ſtecken, der dann Schreibfehler für אשכוז wäre). Sie ſollten ihm vor allem einen Rückhalt gegen den Anſturm der übrigen Manda, insbeſondere der Meder bieten, die ſich an Stelle des alten Erbfeinds Elam mit den Babyloniern verbanden und deren Freiheitsgelüſte gegen Aſſyrien unterſtützten. Wir beſitzen den Reſt eines Aſurbanipal-Hymnus, der die Zerſtörung Elams und die von den Manda drohenden Gefahren erwähnt (Mitteilungen der Vorderaſiatiſchen Geſellſchaft 1896, 63 ff.). Die auf Beroſſus zurückgehende, in den Auszügen des Abydenus und Alexander Polyhiſtor uns erhaltene Nachricht, nach welcher unter Sarakos, dem letzten aſſyriſchen König (Sinšar-iškun), ſich der aufrüheriſche General Buſſaloſſoros (Nabopolaſſar) von Babylon aus mit dem mediſchen Satrapen Aſtyages verbunden habe, bietet den völlig glaubwürdigen Bericht vom Abſchluß des babyloniſch-mediſchen Bündniſſes, der zum Sturz Aſſyriens geführt hat. Nach dieſem Bericht iſt dann zur Beſiegelung des Bündniſſes Amytis, die Tochter des Aſtyages, mit dem Sohne Nabopolaſſars (Nebukadnezar) vermählt worden. Nur müſſen wir annehmen, daß Aſtyages ein Schreibfehler für Kyaxares iſt. Die Fortſetzung bieten dann übereinſtimmend Herodot und die Keilinſchrifturkunden. Herodot berichtet (I, 103 vgl. Winckler, Forſchungen I, 490), daß die Meder unter Kyaxares auch Niniveh zunächſt vergeblich belagert haben und von einem Entſatzheere der Aškuza-Skythen geſchlagen wurden. Die vielfach angezweifelte Nachricht, daß die ſchließliche Zerſtörung Ninivehs den Medern zuzuſchreiben iſt, hat der kürzlich aufgefundene Keilſchriftbericht auf einer Stele Nabonids beſtätigt (veröffentlicht und beſprochen zuletzt von Meſſerſchmidt in den Mitteilungen der Vorderaſiatiſchen Geſellſchaft 1896, 1 ff.). Babylonien iſt ſtiller Teilhaber geweſen. Das wird durch die Nabonidſtele ausdrücklich bezeugt. Ja wir erfahren ſogar den Beweggrund, der für den träumeriſchen Nabonid charakteriſtiſch iſt. Die Zerſtörung Babylons durch Sanherib mußte durch Merodach, den Gott von Babel, gerächt werden, aber den König von Babylon „ſchmerzte das Thun Merodachs, das in Plünderung beſtand, er wollte ſeine Hand nicht an die Heiligtümer der Götter legen“ (!). So überließ er das Rachewerk den Umman-Manda (Nabonid nennt den Namen des Königs nicht, die Madai bezeichnet er mit dem Sammelnamen, der eigentlich die geſamten barbariſchen Nordvölker bezeichnet, entſprechend ſeiner Liebhaberei für die alten Namen). Herodot ſagt übrigens, Kyaxares habe ſeinen Vater rächen wollen. Die Beute teilten nach dem Untergange Ninivehs Babylonier und Meder. Meſopotamien und Syrien, das freilich noch gegen Ägypten zu verteidigen war, kam an Babylonien der größte Teil der Länder nördlich vom Tigris von Elam bis zum Halys bildet nun das freilich kurzlebige mediſche Weltreich. Genau können wir freilich die Teilung noch nicht angeben. Vor kurzem hat bei den Ausgrabungen Morgans in Elam (ſ. A. Elam Bd V, 278; die Funde werden jetzt vom Ministère de l'instruction publique et des beaux arts veröffentlicht unter dem Titel: Délégation en Perse, Paris, E. Leroux) ein Text die überraſchende Thatſache zu Tage gefördert, daß Suſa zum babyloniſchen Beuteteil gehört hat. So war für kurze Zeit das alte Anzan und Suri wieder erſtanden. Über den fünf Jahre währenden Kampf mit den Lydern unter Alyattes, den Nachbarn am Halys, berichtet Herodot (I, 74). Nach einer Schlacht, in der die angeblich von Thales vorausgeſagte Sonnenfinſternis wie ein Götterzeichen wirkte, wurde Friede geſchloſſen; Aſtyages durfte die Tochter des Alyattes in ſeinen Harem führen. Die mediſch-babyloniſche Freundſchaft endete mit Nebukadnezars Tod. Nabonid, von dem wir den Bericht haben, hat ſich der Freundſchaft der Meder nicht mehr zu erfreuen. Im Anfang ſeiner Regierung (555) ſind, wie er berichtet, die Meder unter Aſtyages in Meſopotamien eingefallen und haben Haran belagert (ſ. Bd VII S. 407, das Fragezeichen Z. 54 iſt zu ſtreichen). Bald ſieht er den Feind im eigenen Hauſe, und zwar unter einer neuen, mächtigen Führung. Ein homo ignotus, ein kleiner Vaſall (ardu ṣaḫru) der Meder, wie ihn Nabonid nennt, ein ariſcher Adliger, hat die mediſche Hauptſtadt Ekbatana 550 erobert, Aſtyages gefangen genommen, und die Herrſchaft an ſich geriſſen. Die babyloniſche Chronik nennt ihn König von Anzan — das iſt eine archaiſche Bezeichnung, wie ſie Nabonid liebte, für das mediſche Reich (ſ. oben). Sie nennt ihn ſpäter König von Parſu. Das deutet darauf hin, daß die Parſu, ein Mandaſtamm, der wahrſcheinlich noch unabhängig von Aſtyages war, bei dem Staatsſtreich des Cyrus die Hauptrolle geſpielt hat — er ſollte nun dem Reiche zur Belohnung den Namen geben. Schwer genug hat ſich der Name eingebürgert. Die Griechen nennen die Perſer noch nach Jahrhunderten „Meder“, die Unabhängigkeitskämpfe gegen die Perſer heißen „mediſche Ereigniſſe“, *τὰ Μηδικά*. Das entſpricht ganz der geſchichtlichen Wirklichkeit — Cyrus war jedenfalls ſelbſt ein „Meder“. Wenn übrigens Cyrus von Anfang an vor hatte, Suſa zum Mittelpunkt des perſiſchen Weltreichs zu machen — ſo hat er damit ſagen wollen, daß er die alten elamitiſchen Anſprüche auf den Beſitz des Orients geltend zu machen gedachte.

In die letzte aſſyriſche Zeit fällt die Zuſammenfaſſung der Mederſtämme zum Mederreich. Darüber ein beſonderes Wort. Herodot redet freilich von Anfang an von einem mediſchen Reiche. Dem Griechen liegt die Vorſtellung nahe, nach welcher die Gaufürſten und Stämme durch eine Tyrannis zuſammengehalten werden. In Wirklichkeit iſt die Bildung eines mediſchen Reiches vor dem Sturz Elams undenkbar. Die Orakel Aſarhaddons ſprechen von ḫazānâti „Häuptlingen“. Wenn Herodot die Gründung des mediſchen Reiches auf die ſagenumwobene Geſtalt des Deiokes zurückführt und Ekbatana als Reichshauptſtadt nennt, ſo ſteckt darin gewiß die hiſtoriſche Thatſache, daß die Einigung der Stämme von Ekbatana ausging und daß es in alter Zeit hier einen beſonders mächtigen Stammesfürſten dieſes Namens gegeben hat. Die Gegend von Ekbatana heißt bei Sargon Bit-Daiakku; ſie kann ihren Namen ſehr gut einem Volksheros Deiakku-Deiokes verdanken. Auch ſeinen Nachfolger bei Herodot, Phraortes, können wir zur Zeit geſchichtlich noch nicht würdigen. Erſt Kyaxares iſt für uns eine geſchichtliche Perſönlichkeit. Ihn müſſen wir als Gründer des mediſchen Reiches anſehen, deſſen Fortſetzung das „Perſerreich“ iſt. Sein Name iſt neben der Ueberlieferung des Herodot auch keilinſchriftlich bezeugt. In der Dariusinſchrift am Felſen von Behiſtun (I, 13—18) erſcheint Uvakšatara als Repräſentant des legitimen Königtums, auf das ſich Kronprätendenten berufen, die Darius zu überwinden hat. Auf Kyaxares folgt ſein Sohn Aſtyages (Aſtyages I., von dem Präſek S. 51 ff. ausführlich handelt, entſtammt, wie oben gezeigt, dem Schreibfehler, der ſich in das Beroſſus-Excerpt eingeſchlichen hat). Ihm folgt Cyrus, der Gründer des perſiſchen Weltreiches.

Die Kultur des mediſchen Reiches iſt wie die der geſamten vorderaſiatiſchen Welt im weſentlichen die babyloniſche. Die indogermaniſchen Horden ſetzten ſich ja, wie oben gezeigt, in Gegenden feſt, die von elamitiſch-babyloniſcher Kultur beherrſcht waren.

Medien im Alten Teſtament. Nach 2 Kg 17, 6; 18 11 iſt ein Teil der von Sargon in die Gefangenſchaft geführten Israeliten in den Gebirgen (LXX ἐν ὄρεσι) von Medien untergebracht worden. Es handelt ſich hier wohl um Diſtrikte, die Salmanaſſar kurz vorher erobert hatte, ſ. meinen Artikel Goſan Bd VI, S. 767, 55 ff. Anders erkärt Winckler, Keilinſchriften und das AT^3 S. 270. — Zur Zeit Nebukadnezars erſcheint Medien richtig als wirkliches Königreich Jeſ 13, 7; Jer 25, 25; 51, 11. 28, das mit Babylon die Weltmacht Aſſyriens ſtürzt. Im Buche Daniel, Eſther, Judith ſteht es in Zuſammenhang mit Perſien; es wird hier ein Judentum in Medien vorausgeſetzt, das mit den Verbannten der Königzeit in Zuſammenhang ſteht. Das 1. Makkabäerbuch zeigt Medien unter ſyriſcher (6, 56), ſpäter unter parthiſcher Herrſchaft (14, 2 vgl. Joſephus, Antiqu. 20, 3, 3). Die Pfingſtgeſchichte zählt unter den Diasporaländern auf: „Parther und Meder und Elamiter“ (AG 2, 9). Über Darius den Meder ſ. Art. Darius Bd IV, S. 493 f. und vgl. Winckler bei Schrader, Keilinſchriften und das AT^3, S. 287.

Alfred Jeremias.

Medler, Nikolaus, geſt. 1551. — Aurelius Streitberger, Oratio de vita D. Nic. Medleri ... in Acad. Jenensi a. 1589 recitata, gedruckt Jena 1591 durch Ambr. Reudenius, dann Lübeck 1710 im Elogium Batto-Medlerianum von G. H. Goetzius (Auszug bei Hummel, Neue Bibl. III, 536 ff.); Ludovicus, Schulhiſtorie I (1708), S. 297 ff. 321 ff. 284. 291; Rehtmeyer, Der ber. Stadt Braunſchweig Kirchenhiſtorie III (1710), S. 172 ff. 179 f. 186 ff. 193 ff.; 269, Beil. S. 31 ff. 36—68; Schamelius, Numburgum literatum I (1727), S. 17—40; Fortgeſ. Slg. v. alten u. neuen theol. Sachen 1740, S. 129 ff. 509 ff.; Rotermund, Fortſ. v. Jöchers Gelehrtenlexikon IV, 1164; Briefe: Epistolae Ph. Melanchthonis ad Nic. Medlerum ed. Danz, Jenaer Oſterprogr. 1825; Briefwechſel des J. Jonas bearb. v. G. Kawerau, 2 Bde, Halle 1884. 85; Neue Mitt. a. d. Geb. hiſtor.-antiquar. Forſch. II (Halle 1836), S. 212 ff.; CR III—VII vgl. Regiſter Bd X); De Wette, Luthers Briefe Bd 4—6; dazu Burkhardt, Luthers Briefwechſel, S. 237. 424 f. 437; Enders Bd 9, Kolde, Anal. Luth. S. 313. 366. 418; Caſp. Löners Briefbuch ed. Enders in Beitr. zur bayr. KG Bd 1—3; Programme der Höh. Bürgerſchule (bezw. Realſchule) in Naumburg a. S. 1865. 1867. 1868 (v. Neumüller), 1894 (v. Borkowsky); Borkowsky, Geſch. d. Stadt Naumburg a. S. 1897; Holſtein, D. Nik. Medler u. d. Ref. in Naumburg, in Ztſchr. f. preuß. Geſch. u. Landesk. Bd 4 (1867), S. 271 bis 287; Riedel, Die Kurfürſtin Eliſabeth von Brandenburg, ebenda Bd 2 (1865), S. 65—100; Döllinger, Reformation 2, 74 ff.; Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes 7, 53 f.; Koldewey, Braunſchw. Schulordnungen, in MGP Bd I (1886), S. LIX ff. 65—97; O. Mertz, Schulweſen d. deutſchen Ref. i. 16. Jahrh. (1902); Chriſt. Meyer, Quellen z. Geſch. d. Stadt Hof (Widmanns Chronik), Hof 1894, S. 131. 135. 138. 141 ff.; P. Mitzſchke, M. Luther, Naumburg a. S. u. d. Ref., Nbg. 1885; Sixt. Braun, Naumburger Annalen ed. Köſter, 1892; Köſter u. O. Albrecht, D. Naumburger Kirchen- u. Schulordnung von D. N. Medler aus d. J. 1537, in Neuen Mitt. a. d. Geb. hiſt.-antiqu. Forſch. Bd 19 (Halle 1898), S. 497—636; Schöppe u. O. Albrecht, Z. Geſch. d. Reform. in Naumburg, ebenda Bd 20, S. 297—443; O. Albrecht, Die von Luther beſtätigte Naumb. Gottesdienſtordnung Medlers, in Monatsſchr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunſt 1898, S. 57 ff. 81 ff. 139 ff. 353 ff. (vgl. ThStK 1898, S. 486 ff.); Roſenfeld, Beiträge zur Geſch. d. Naumb. Biſchofsſtreites, in ZKG 19, S. 155 ff.; Köſter, Beiträge z. Reformationsgeſch. Naumburgs von 1525—1545, in ZKG 22, S. 145 ff. 278 ff.; E. Hoffmann, Naumburg a. S. im Zeitalter d. Ref., in Leipziger Studien a. d. Geb. d.

Geſchichte, herausg. von Buchholz, Lamprecht u. ſ. w. 1901 (mit ſorgfältiger Ausbeutung der Archive).

Die Lebensgeſchichte Nikolaus Medlers, des Reformators Naumburgs, hat ſein Stiefenkel D. Aurelius Streitberger (geſt. 1612 als Superintendent in Hof) in einer Jenenſer akademiſchen Rede 1589 erzählt. In Hof im Voigtland im Jahre 1502 geboren, auf der Schule ſeiner Vaterſtadt, dann auf der berühmten Lateinſchule zu Freiberg in Sachſen (wohl zu der Zeit, als die bedeutenden Humaniſten Äſtikampianus und Moſellanus dort Lehrer waren, vgl. Süß, Geſch. d. Gymnaſ. zu Freib., Progr. 1876), vorgebildet, bezog Medler die Univerſität Erfurt (doch findet ſich ſein Name nicht in der von Weißenborn veröffentlichten Matrikel, aber er hat nach Ludovicus a. a. O. S. 300 mit Johann Lang in Erfurt Briefe gewechſelt), danach Wittenberg, wo er am 10. Jan. 1522 inſkribiert wurde (Förſtemann, Alb. p. 114); er ſcheint den Spuren des Juſtus Jonas gefolgt zu ſein, mit dem er ſpäter auch in Briefwechſel ſtand. Nach Angabe ſeines Biographen hat er bereits bei dieſem erſten Aufenthalt in Wittenberg Hebräiſch gelehrt, mit der Auslegung des Obadja beginnend, ferner in den ihm beſonders geläufigen mathematiſchen Disziplinen offenbar auf Melanchthons Anregung unterrichtet, auch durch Anfertigung von planiſphäriſchen Quadranten, Aſtrolabien u. dgl. ſich einen Namen gemacht. Doch kann dieſe Thätigkeit kaum länger als ein Jahr gedauert haben. Nach kurzem Aufenthalt als Rechenlehrer in Arnſtadt und Hof wurde er Leiter der Schule in Eger, wo er ſich zum erſtenmal verheiratete, wahrſcheinlich 1524 (denn ſein älteſter Sohn Samuel war 18 Jahre alt, als er am 25. Januar 1543 Magiſter wurde, geſt. 17. November 1543, vgl. vita a. a. O. p. 18; CR 7, 230). Hier erregte er durch ſeine evangeliſchen Schulpredigten Aufſehen und mußte, da der Magiſtrat den Zorn des Königs Ferdinand fürchtete, aus der Stadt weichen. Nun kehrte er in ſeine Heimat Hof zurück, vielleicht 1527, wie Schamelius a. a. O. p. 40 mit Berufung auf das Chron. Curienſe des Hofer Rektors M. Joh. Chr. Weiß annimmt, ſpäteſtens 1529 (unbeſtimmt die Angabe der vita und in Widmanns Chronik a. a. O. S. 131. 135. 138), leitete hier die unter ihm lebhaft aufblühende Stadtſchule und wurde außerdem am 26. Dezember 1530 (= 1529?) als Prediger an St. Michael neben dem Stadtpfarrer Löner (ſ. d. A. Bd XI S. 589) eingeführt. Wegen ihrer ſcharfen Predigten angefeindet, von Luther zum Ausharren gemahnt (de Wette 4, 263 f.), wurden beide Prediger bald, am 13. Juli 1531, vertrieben. Medler zog nach Wittenberg und blieb hier reichlich fünf Jahre; am 30. Januar 1532 wurde er Magiſter (vgl. Köſtlin, Baccal. u. Mag. II, 20) und auf Luthers Betreiben zuſammen mit Hieronymus Weller am 11. September 1535 Licentiat, drei Tage danach Doktor der Theologie (Schamelius a. a. O. p. 22 f.; Förſtemann, Lib. Decan. p. 31 u. 84; Drews, Disputationen Luthers S. 4 ff. 7 ff.). Bei dieſem zweiten Wittenberger Aufenthalt war er thätig als Privatlehrer, als Gehilfe des kränkelnden Luther im Predigtamt und zeitweiſe als Kaplan der vertriebenen Brandenburger Kurfürſtin Eliſabeth, die unter dem Schutz des ſächſiſchen Kurfürſten in Torgau, Weimar, auch im Schloß zu Wittenberg, ſeit Anfang 1536 in Lichtenberg weilte (vgl. Riedel a. a. O. S. 76. 81 f. 84 ff. 88). Vom Kurfürſten erhielt er einen Jahresſold. Aus dieſer Zeit ſtammen wohl ſeine Beziehungen zu Cruciger und Rörer (CR 4, 167; 5, 73. 441. 814; 6, 24. 690). Im Mai 1536 wohnte er noch den Beratungen über die Wittenberger Konkordie bei (vgl. vita p. 35 f., er hat ſie aber nicht mit unterſchrieben, vgl. CR 3, 77).

Gleich darauf begannen Verhandlungen über ſeine Berufung nach Naumburg, wo durch die ſegensreiche Wirkſamkeit des Johann Langer von Bolkenhain (1525—1529) das Evangelium beim Rat und in der Bürgerſchaft trotz heftigen Widerſtrebens der biſchöflichen Regierung feſten Fuß gefaßt hatte, und wo der durch den Tod des M. Gallus Gründling (geſt. 23. Februar 1536) erledigte Predigtſtuhl der Wenzelskirche vorübergehend, vom Gründonnerstag bis Quaſimodogeniti und dann wieder vom 2. Juni bis 8. September, durch Juſtus Jonas, verſuchsweiſe kurze Zeit auch durch Hieronymus Weller verſorgt wurde (Jonas' Brfw. I, 239; ZKG 22, 281 ff.). Für dieſen beſonders ſchwierigen und wichtigen Poſten in der vom Biſchof politiſch und kirchlich abhängigen, zugleich aber unter der Erbſchutzherrſchaft der ſächſiſchen Kurfürſten ſtehenden Stadt bedurfte es eines hervorragend tüchtigen Mannes. Als der Magiſtrat, der ſeit 1526 (ZKG 22, 150) für die kirchlichen Angelegenheiten aus Wittenberg ſich Rat zu holen pflegte, wiederholt um einen neuen Prediger bat, entſprach dieſer Bitte der auf die Ausbeutung ſeines Schutzrechtes eifrig bedachte Kurfürſt Johann Friedrich (ſ. d. A. Bd IX S. 244) dadurch, daß er, nachdem aus Mich. Cölius' Berufung (Burkhardt S. 247 ff.; Jonas' Brfw. 1, 236) nichts geworden war, gemäß Luthers und Jonas' Vorſchlägen Medler deſignierte. Dieſer, erſt nicht ſonderlich geneigt, ſagte nach einem Beſuch in Naumburg Ende Juli zu und zog am 1. September 1536 mit ſeiner Familie ein (ZKG 22, 284 ff.). Während der folgenden acht Jahre, der arbeits- und kampfesreichſten Zeit ſeines Lebens, iſt er als Pfarrer und „Superattendent“ an der Wenzelskirche der Reformator des Naumburger Kirchen- und Schulweſens geworden und dabei in ununterbrochenem, auch perſönlichem Verkehr mit den Wittenberger Lehrern geblieben (vgl. z. B. Melanchthons Brief CR 5, 380: saepe ad nos expatiatus es). Sein bedeutſamſtes Werk war hier die an lokale Anfänge anknüpfende, hauptſächlich auf Wittenberger, zum Teil wohl auch auf Hofer Vorbildern fußende Abfaſſung und allmähliche praktiſche Durchführung einer Kaſten-, Kirchen- und Schulordnung für die Pfarrkirche zu St. Wenzel, die bezw. deren Entwurf von ihm und dem Bürgermeiſter Dr. med. Steinhoff perſönlich in Wittenberg überreicht, durch Luther, Jonas, Melanchthon (ferner Bugenhagen, Cruciger u. Rörer) geprüft und von den drei Erſtgenannten am 21. Oktober 1537 förmlich approbiert, auch vom Kurfürſten beſtätigt worden iſt. Manches Eigentümliche findet ſich darin; z. B. in der Ordnung der achtklaſſigen Schule mit bibliſch-humaniſtiſchem Gepräge eine hervorragende Berückſichtigung der mathematiſchen Fächer (auch Phyſik wurde gelehrt und zwar von jenem Dr. Steinhoff) neben dem studium trilingue. (Ähnlich war ſchon Medlers Schule in Hof organiſiert, vgl. vita p. 29 f.) Die Ceremonienordnung, nach dem Zeugnis des Naumburger Oberpfarrers Schamelius noch 1727 im weſentlichen befolgt, iſt, ſoweit ſie erhalten, eine intereſſante Kombination Lutheriſcher und ſüddeutſcher Elemente, darin beſonders beachtenswert das Confiteor in ſeiner Stellung und folgenreichen Formulierung, ferner „das deutſche Et in terra, wie es Dr. M. Luther gemacht hat“, d. h. das Glorialied „All Ehr und Lob ſoll Gottes ſein“ um des hier bezeugten Verfaſſers willen und wegen der eigenartigen muſikaliſchen Durchführung, ferner das Verzeichnis der damals gebräuchlichen Kirchenlieder u. a., während die 5 Anhänge leider verloren gegangen ſind, nämlich 1. die Ceremonien der Confirmatio Catechumenorum, 2. des Officii, quod celebrat Episcopus sive Pastor ordinans circa impositionem ministrorum Verbi, 3. pro initiando Cemiterio zu gebrauchen, 4. des Actus circa sepulturam Christianorum, 5. zu halten pro instituenda processione tempore pestilitatis in den Kirchen zu S. Wentzel, zu S. Othmar und zu S. Moritz (vgl. Monatſchr. f. Gsdſt. 1898, S. 61; ZKG 22, S. 290. Jenes Formular zur Friedhofseinweihung mag Medler am 13. Dezember 1536 bei der Weihe des neuen Naumburger Gottesackers gebraucht haben, vgl. Schamelius p. 18, Sixt. Braun a. a. O. S. 228). Es lag eine große Arbeitslaſt auf Medler: 32 Kirchen- und Schulbeamte und Armenpfleger hatte er gemeinſam mit dem Rat zu beaufſichtigen, wöchentlich ſechs Schulſtunden (Hebräiſch) zu erteilen und mindeſtens dreimal zu predigen. Als Prediger ungeſtüm und derb, polemiſierte er nach der Sitte ſeiner Zeit auf der Kanzel mit Nennung der Namen gegen die Widerſacher des Evangeliums und gegen allerlei Übertreter der kirchlichen oder bürgerlichen Ordnung. Kam es dann auch zuweilen vor, daß ein gekränkter Bürger dem Doktor auf der Gaſſe fluchte und darum in Strafe genommen ward (vgl. z. B. Sixt. Braun a. a. O. S. 257. 265), ſo beſaß er doch im ganzen durchaus die Liebe ſeiner Gemeinde (vgl. z. B. CR 5, 86. 370. 374; De Wette 5, 555; Burkhardt S. 424 f.). Auch nach auswärts wurde ſeine Arbeitskraft begehrt; 1539 war er bei der Einführung der Reformation in Leipzig und bei der Viſitation in Herzog Heinrichs Fürſtentum (CR 3, 753) mit thätig. Um 1540 war nicht zum wenigſten dank ſeiner energiſchen Wirkſamkeit der Sieg des Proteſtantismus in Naumburg geſichert: im Moritzkloſter wurde bereits ſeit 1532 infolge direkten Eingreifens Johann Friedrichs die reine Lehre verkündigt; das gleichfalls dem kurfürſtlichen Schutz untergebene Georgenkloſter beſaß einen tüchtigen, von Luther geſchätzten Abt, Thomas Hebenſtreit, der eine vorſtädtiſche evangeliſche Schule gründete und mindeſtens ſeit 1534 das Evangelium predigen ließ (u. a. durch den lutheriſch gewordenen Domherrn Wolfgang v. Rotſchitz); Medler ſelbſt hatte in der ſtädtiſchen Hauptgemeinde ſeine Kirchenordnung durchgeführt, er nahm auch die Marien-Magdalenen-Kirche für ſeine Gottesdienſte in Gebrauch; ſchließlich gelang es ſeinen und Hebenſtreits einträchtigen Bemühungen, dem Kirchſpiel von St. Othmar, das teils der Stadt, teils dem Kapitel unterthan war, die mehrmals unterdrückte evangeliſche Predigt wiederzuverſchaffen (Hoffmann a. a. O. S. 87 f.). Alle Gegenmaßregeln des Domkapitels und der biſchöflichen Regierung in Zeitz, auch die von dem in Freiſing reſidierenden ſchwachen Biſchof Philipp erwirkten kaiſerlichen Mandate vom Jahre 1537 (vgl. z. B. Jonas' Brfw. 1, 263) hatten nicht vermocht, das weitere Vordringen der Reformation in Naumburg zu hemmen. Nur der Dom war die Hochburg des Katholicismus geblieben. Als aber Bewohner der Domfreiheit Anfang Juli 1541 den Kurfürſten um geiſtliche Verſorgung, und zwar durch Medler, baten, befahl ihm Johann

Friedrich in ſeiner ungeſtümen Art, alsbald auch im Dom den evangeliſchen Gottesdienſt zu beginnen. Medler, eben aus ſchwerer Krankheit geneſen, hielt dann nach vorangegangener Ankündigung am 11. September 1541 die erſte evangeliſche Predigt im Dom, nachdem er die verſchloſſenen Kirchthüren mit Gewalt hatte aufbrechen laſſen, doch in Sorge, ob ſolche Gewaltmaßregel dem Kurfürſten nicht mißfallen werde (Jonas' Brfw. 2, 51). Er ſetzte dieſe Predigtthätigkeit fort, bis ſein alter Freund Löner, aus Ölsnitz berufen, um Oſtern 1542 (vgl. Hoffmann S. 134 Anm. 2) die Dompredigerſtelle übernahm. Zuvor aber hatte er noch an dem denkwürdigen und verhängnisvollen Tage der Einweiſung Amsdorfs als evangeliſchen Biſchofs (20. Januar 1542) den Feſtgottesdienſt im Dom durch Schriftverleſung, Fürbitte und Ankündigung eröffnet, ehe Luther ſelbſt den Weiheakt vollzog. Vorübergehend hatte der Kurfürſt ſogar daran gedacht, Medler zum Biſchof zu machen (vgl. Seckendorf, hist. Luther. p. 388). Da nun Amsdorf ſich in der Regel in Zeitz aufhielt, da ferner die Rechte des Biſchofs und Superintendenten von Anfang an nicht klar gegeneinander abgegrenzt waren, blieb Medler in Naumburg nach wie vor die leitende Perſönlichkeit. Er hat in den nächſten Jahren mit Eifer und nicht ohne Ungeſtüm (vgl. Schamelius p. 24 Anm. 8) die Evangeliſierung der Domfreiheit betrieben. Zwar beſtanden im Dom die horae canonicae neben der evangeliſchen Predigt fort; aber Medlers ſcharfes Zeugnis drang durch, bewog z. B. den Dechanten, den trägen und unzüchtigen Vikaren hart zuzuſetzen, ihm entgegenkommend einen Rechenſchaftsbericht über die Verſorgung der Armen zu ſenden, mit ihm im Mai 1543 über eine neue Kirchenordnung zu beraten u. dgl. Medler war es, der Löners Berufung (ſ. o.) durchſetzte, wie er denn bereits am 9. Oktober 1541 einen Pfarrer aus Buchau (Eckard?) als Domprediger eingeſetzt hatte (Schamelius a. a. O. p. 18. 24); auch predigte er ſelbſt wieder im Dom vikariſch nach Löners Abgang ſeit Januar 1544 (vgl. Löners Briefbuch Nr. 11 u. 12). Zwar nahm er nicht die ihm von Amsdorf und Luther angebotene lectura theologica am Dom (De Wette 5, 705 f.) an, aber er berief die Rektoren der Domſchule, ſo ſeinen Schwiegerſohn M. Joh. Streitberger, der zeitweiſe auch an der Wenzelskirche ſein Diakonus war, ferner ſeinen jungen Sohn, jenen Samuel Medler (CR 5, 222. 305), der gleich nach ſeinem Amtsantritt ſtarb (ſ. o.), und andere (vgl. Hoffmann S. 135 f.). Wiederum war er es, der den Neubau des Dompredigerhauſes durchſetzte. Doch waren ſeine freundlichen Beziehungen zum Kapitel nur von kurzer Dauer (1542/43), gewöhnlich herrſchte begreiflicherweiſe Kriegszuſtand zwiſchen beiden. Ein ſchlimmer Fall war der Streit mit dem Bakkalaureus Sebaſtian Schwebinger, ſeinem ehemaligen Famulus, ſpäteren Schulmeiſter an St. Georg und Parteigänger der Kanoniker; die 1539 entbrannte Fehde wurde erſt im Juni 1541 zu Torgau durch Entſcheidung des Kurfürſten zu Gunſten Medlers, der der Unwahrhaftigkeit, Habſucht u. ſ. w. bezichtigt war, beigelegt (Jonas' Brfw. 2, 20 ff., Hoffmann S. 143 Anm. 3). Ähnlichen Mißerfolg hatten ſpätere Beſchwerden. Im Jahr 1540 verklagte ihn das Domkapitel beim Rat wegen der Leichenrede, die er jenem evangeliſch gewordenen Domherrn Rotſchitz gehalten, worin er öffentlich über „die verräteriſchen, ehrloſen Böſewichte im Stift" geſcholten hatte; aber der Rat ſchützte ihn, weil ſolches aus einem Eifer der Religion herrühre und der Pfarrer bei ſeiner Beſtallung ſich ſein Amt frei vorbehalten habe (ZKG 22, 294 ff.). Beſonders verdrießlich war ſein Zwiſt mit M. Georg Mohr, dem ehemaligen Wittenberger Rektor, danach Pfarrer in Borna, der ſtatt des von Medler gewünſchten Mörlin (De Wette 5, 624; CR 5, 231. 238. 333; Löners Brfb. Nr. 10) nach Oſtern 1544 Nachfolger Löners als Prediger am Dom geworden war und durch ſein Liebäugeln mit dem Katholicismus ſich bei den Kanonikern ſehr beliebt, dem Superintendenten aber verhaßt gemacht hatte. Die Sache kam an den Kurfürſten. Die Univerſität Wittenberg gab am 24. Juni 1545 ihr Gutachten ab (CR 5, 773 ff.). In dem Schlußtermin, der am 27. Juli 1545 in Zeitz vor Amsdorf und Cruciger, dem Deputierten der Univerſität, in Gegenwart Luthers ſtattfand, erhielt der abweſende Medler im weſentlichen recht, und Mohr wurde nach Luthers Votum (CR 5, 815) in milder Form abgeſetzt; aber auch Medler, der Naumburg bereits verlaſſen, ſollte nicht wieder dahin zurückkehren (De Wette 5, 761; vgl. noch Löners Brfb. Nr. 33. 34. 43. 47; CR 5, 782 f. 785. 814 f.; Neue Mitt. 20, S. 418 f.; Hoffmann S. 138 f.). In der That war Medlers Stellung unhaltbar geworden (Löners Brfb. Nr. 47). Um von anderen langwierigen Streitigkeiten zu ſchweigen: das Schlimmſte war doch, daß ſein Verhältnis zu Amsdorf und zum Rat ſich trübte. Zwiſchen dem Superintendenten und dem Biſchof ſcheint bereits 1542 eine ernſtliche Verſtimmung eingetreten zu ſein; denn Luther tadelte Medlers Herrſchſucht und ſeine Neigung, den neuen Biſchof als Null zu behandeln (De Wette 5, 125 f. Brief an Amsdorf vom 6. Jan. „1542" — unmögliches Datum! — es wird „1543" zu leſen ſein).

Es gelang den Bemühungen des Reformators, ein erträgliches Verhältnis zwiſchen beiden Männern herzuſtellen (De Wette 5, 531 f. 555. 584. 624. 705 f., vgl. Hoffmann S. 144 Anm. 2), das aber ſeit Auguſt 1544 wieder erheblich ſchlechter wurde, als Amsdorf mit der Medler feindlichen Partei des Naumburger Rates gemeinſame Sache machte (CR 5, 473; Löners Brfb. Nr. 25. 27). Einige angeſehene Ratsmitglieder, wie der Bürgermeiſter Dr. Steinhoff und der Ratsherr Valentin Bayer (der Sammler des jetzt in Gotha befindlichen Codex Bavarus) blieben freilich bis zuletzt Medlers treue Freunde (vgl. Löners Brfb.). Und als er 1543, dann noch wieder Frühjahr 1544 Berufungen nach Braunſchweig erhielt, bat der Rat den Kurfürſten und die Wittenberger Gelehrten dringend, ihn in Naumburg zurückzuhalten (ZKG 22, 321 f.). Aber Medlers wiederholte Geldverlegenheiten, ſeine mehrfachen Bitten um Zulage (Neue Mitt. 20, S. 415 ff.; ZKG 22, 327 f., dazu vgl. die Bem. Kaweraus in Art. Jonas oben Bd IX S. 346, 10 ff.), ferner ſein allzu ſelbſtſtändiges Vorgehen bei Stellenbeſetzungen ohne Rückſicht auf den Rat (vgl. Löners Brfb. Nr. 33—36) und anderes bewirkten Verſtimmungen. Und neue Streitigkeiten erhoben ſich, beſonders jene im Januar 1545 entbrennende Fehde mit ſeinem Todfeinde Mohr. Aus dieſen peinlichen Verhältniſſen erlöſte ihn endlich der hochwillkommene Befehl des Kurfürſten, eilig zu der ſchwerkranken Kurfürſtin Eliſabeth, ſeiner alten Gönnerin, nach Lichtenberg zu kommen. Gleichzeitig entſchuldigte Johann Friedrich ſelbſt brieflich beim Naumburger Rat die plötzliche Abreiſe und vielleicht längere Abweſenheit des Pfarrers (Löners Brfb. Nr. 41). Medler, der um den 20. April 1545 abreiſte und dann bald ſeine Familie nach Lichtenberg nachkommen ließ, iſt nicht wieder nach Naumburg zurückgekehrt (Löners Brfb. Nr. 43. 47. 53). Im Juli mittelſt Reverſes des Brandenburger Kurfürſten zum Hofprediger der Kurfürſtin Eliſabeth mit 200 Gulden jährlicher Beſoldung „auf Lebenszeit" beſtätigt (vgl. Riedel a. a. O. S. 97), begleitete er die kranke Fürſtin im Auguſt desſelben Jahres nach Spandau, obwohl Luther und Melanchthon es lieber geſehen hätten, daß er vielmehr ſogleich nach Braunſchweig überſiedelte (De Wette 6, 380 f.; CR 5, 795. 800. 801), wohin er ſoeben im Juli wieder dringend erbeten war (CR 5, 795). Sein Aufenthalt in Spandau hat nur etwa einen Monat gedauert (CR 5, 801. 842. 857, vgl. vita). Eine ihm von Kurfürſt Joachim angebotene Profeſſur (CR 5, 857, in Frankfurt a. O.?) ſchlug er aus und übernahm nun endlich die ihm offen gehaltene, nach dem Abgang des M. Martin Görlitz ungefähr ſeit zweieinhalb Jahren verwaiſte Superintendentur in Braunſchweig, wo er, durch ein offizielles Schreiben der Wittenberger angemeldet (Burkhardt S. 418), zu Michaelis oder Anfang Oktober 1545 eintraf (CR 5, 865; Schamelius p. 34 ex Catalogo MSto Ministrorum Brunsv.).

Seine Ankunft dort fiel in die Unruhen des Krieges, den der vertriebene Herzog Heinrich von Braunſchweig-Wolfenbüttel zur Wiedergewinnung ſeines Landes unternommen hatte. Eben damals fiel die Entſcheidung. Heinrich wurde am 21. Oktober geſchlagen und gefangen. Auf Melanchthons Bitte erſtattete Medler über die Ereigniſſe einen ausführlichen Bericht, den Luther bei ſeiner letzten Geburtstagsfeier am 10. November ſeinen Gäſten vorlas (CR 5, 865. 877 f. 887). Auch in Braunſchweig war Medler nicht auf Roſen gebettet. Zwar war hier das Kirchen- und Schulweſen dank der grundlegenden Thätigkeit Bugenhagens im Jahre 1528 und 1543 vortrefflich organiſiert, aber zur Durchführung bedurfte es noch viel treuer Arbeit (vgl. Jonas' Brfw. 2, 232. 235 f.). Mit Sachkenntnis und Eifer nahm Medler ſich ſeines neuen Amtes an, aber die unruhigen Zeitläufte ſowie die Eigenwilligkeit ſeines Charakters ließen es zu keinen dauernden Erfolgen kommen. Eine noch heute in der Martinskirche vorhandene Gedächtnistafel rühmt von ihm beſonders dies, daß er in den ſchweren Zeiten des Interims die Gemeinde mit lobenswerter Standhaftigkeit geleitet habe. Er verfaßte im J. 1548 einige gegen das Interim gerichtete Schriften (eine Predigt über Lc 14, 1—11, öfter gedruckt, z. B. Schamelius S. 27—34; ferner „Bedencken und Bekäntniß auf das Interim, An. 1548" an den Rat zu Braunſchweig, gedruckt bei Rehtmeyer III Beilage zum 6. Kap. Nr. 4; CR 7, 102 iſt noch eine von Melanchthon gelobte adhortatio genannt, ob identiſch mit dem „Bedencken"?), veranlaßte den Braunſchweiger Senat, mit den neun bedeutendſten norddeutſchen Städten über eine gemeinſame Abwehr in dieſer Sache ſich zu verſtändigen, und gab den von Melanchthon gebilligten Rat, gegen die neue Augsburger Sphinx (das Interim) die alte Augsburger Konfeſſion vom Jahre 1530 neu herauszugeben (CR 7, 82). Mit beſonderer Liebe widmete ſich Medler wieder den Schulen, ſpeziell der Pflege einer schola major, des Pädagogiums, das erſt eine kombinierte Prima der verſchiedenen Stadtſchulen, dann eine für ſich beſtehende akademiſche Klaſſe war. Es unterrichteten daran neben ihm der Stadtphyſikus Dr. Antonius Niger, der Humaniſt M. Glandorp, ferner M. Joh. Streitberger, der ihm im Jahre 1546 ebenſo wie die meiſten Naumburger Primaner nach Braunſchweig gefolgt war (Löners Brfb. Nr. 53. 55), und andere. Eine anſehnliche Zahl tüchtiger Schüler iſt hier von ihm ausgebildet worden (vita p. 40 ff.). Aber nur kurze Zeit währte die Blüte dieſer ſeiner Lieblingsſchöpfung. Glandorp mußte nach Oſtern 1548 wegen ſeines Haders mit dem Superintendenten entlaſſen werden; bald trat Niger zurück, und auch Streitberger wurde bereits 1548 Rektor in Hof (Schamelius p. 20 Anm. 5; Koldewey S. LX Anm. 2). Nach vergeblichen Bemühungen, andere geeignete Lehrkräfte zu gewinnen, und weil den Lehrern wegen Ausfalls der Renten die Beſoldung nicht regelmäßig bezahlt werden konnte, ging das Pädagogium nach 2—3 Jahren ein. Zu ſeiner Erholung entfernte ſich Medler im April 1551 aus Braunſchweig, kehrte aber nicht wieder dahin zurück. Denn unterwegs in Leipzig zu Anfang Mai trug ihm der gerade dort weilende Fürſt Wolfgang von Anhalt die vakante Hofpredigerſtelle in Bernburg an. Auf Melanchthons Rat nahm er die neue leichtere Stellung an (vita p. 45). Aber ſeine Kraft war gebrochen. Bei ſeiner erſten Predigt am 7. Juni rührte ihn der Schlag. Zu beſſerer Pflege nach Wittenberg in Georg Majors Haus geſchafft, erlitt er einen zweiten Schlaganfall. Er ließ ſich dann Mitte Juli nach Bernburg zurückbringen, wo er am 24. Auguſt 1551 im Alter von 49 Jahren ſtarb.

Seine litterariſchen Werke ſind, abgeſehen von der Naumburger Kirchenordnung und den Schriften wider das Interim, meiſt Schulbücher. In zwei ſtarken Manuſkriptbänden bearbeitete er eine förmliche Encyklopädie des Unterrichtsſtoffes in Partikularſchulen und widmete ſie der Schule ſeiner Vaterſtadt Hof, wo zwei ſeiner Söhne unter Leitung ſeines Schwiegerſohnes Streitberger ſeit 1548 ausgebildet wurden (vgl. Neumüller, Programm 1868 S. 4; Schamelius p. 38; vita p. 44). Einige Abteilungen daraus gab er in Druck, ſo ſeine Bearbeitungen von Melanchthons lateiniſcher Grammatik, Rhetorik und Dialektik, ferner mathematiſche Werke, darunter Rudimenta arithmeticae practicae 1548 (1564), die Melanchthon beſonders gelobt hat (CR 6, 754. 832, vgl. Schamelius p. 29 f. 37 ff.; Script. publ. in Academ. Witeb. II [1562] Bl. L. 4^b). Nach dem Zeugnis der vita hat Luther ihn wegen ſeiner Beredſamkeit vas plenissimum genannt und ihn neben Veit Dietrich und Johann Spangenberg unter ſeine drei echten Schüler gerechnet, weil er mit gleichem Eifer der Schule wie der Kirche diente. **O. Albrecht.**

Meer ehernes ſ. Tempelgeräte.

Meer, rotes. — Litteratur: Th. von Heuglin, Reiſe in Nordoſt-Afrika und längs des rothen Meeres im Jahre 1857 in Petermanns Mitteilungen 1860, 434 ff. nebſt Tafel 15; ferner 1869, 406 ff.; Chr. G. Ehrenberg, Ueber die Natur und Bildung der Corallen des rothen Meeres in ABA 1832, 1 (Phyſikaliſche Klaſſe), 164 ff.; C. B. Klunzinger, Die Korallenthiere des rothen Meeres I u. II, Berlin 1877/79; derſelbe, Bilder aus Oberägypten, der Wüſte und dem rothen Meere, Stuttgart 1877; F. Fresnel, Dissertation sur le Schari des Égyptiens et le Souf des Hébreux in Journal Asiatique VI. Série t. XI, 1848, 274 ff.; W. Max Müller, Aſien und Europa nach altägyptiſchen Denkmälern, Leipzig 1893, 39 ff. — Zur Frage des Auszuges der Israeliten: J. M. Schleiden, Die Landenge von Suês 1858; H. Brugſch, L'Exode et les monuments égyptiens 1875; Th. Fuchs, Die geologiſche Beſchaffenheit der Landenge von Suez in Denkſchriften der WA, mathem.-naturw. Klaſſe, Bd 38, Wien 1878, II, 25 ff.; G. Ebers, Durch Goſen zum Sinai^2, 1881, 91 ff. 532 ff.; Ed. Naville, The store-city of Pithom and the route of the Exodus, London 1885; Guthe in ZdPV VIII, 1885, 216 ff.; A. Dillmann, Ueber Pithom, Hero, Klysma nach Naville in SBA 1885, 2, 889 ff.; H. Brugſch, Steininſchrift und Bibelwort, 1891, 117 ff. 226 ff.

Der Name „rotes Meer“, (ἡ) ἐρυθρὰ θάλασσα, findet ſich in den griechiſchen Schriften der Bibel — Jud 5, 12; WS 10, 18; 19, 7; 1 Mak 4, 9; AG 7, 36; Hbr 11, 29 — ſtets mit Bezug auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten und vertritt demnach den hebräiſchen Namen יַם סוּף Ex 13, 18; 15, 4. 22, den Luther mit Rückſicht auf Ex 2, 3. 5; Jeſ 19, 6, wo סוּף deutlich das Schilf im Süßwaſſer des Nils bedeutet, durch Schilfmeer überſetzt hat. Über die Lage dieſes Meeres kann nicht der mindeſte Zweifel ſein. Nach dem Zuſammenhange von Ex 3—19 berührte man das Schilfmeer, wenn man von dem Lande Goſen aus in öſtlicher Richtung den Berg Horeb (und weiterhin Kades) erreichen wollte; freilich wird die ägyptiſche Landenge von zwei Meeren beſpült; da aber durch die Weiſung, Israel ſolle nicht den Weg nach dem Lande der Philiſter ziehen Ex 13, 17, die nördliche Gegend der Landenge überhaupt ausgeſchloſſen wird, ſo bleibt nur das Meer übrig, das die Landenge im Süden begrenzt, der arabiſche Meerbuſen oder das rote Meer.

Ferner wird das Schilfmeer 1 Kg 9, 26 mit dem Lande Edom (vgl. 2 Chr 8, 17) und mit den Hafenorten Elath und Ezeongeber (ſ. d. A. Bd V S. 285) in Verbindung gebracht; es handelt ſich demnach hier wie auch Ex 23, 31; Nu 14, 25; 21, 4; Dt 1, 40; 2, 1; Ri 11, 16 und Jr 49, 21 um die Zunge des roten Meeres, die öſtlich von der Sinaihalbinſel ins Feſtland einſchneidet und den ſogenannten älanitiſchen Meerbuſen bildet. Daß dieſe beiden Teile des arabiſchen Buſens denſelben Namen tragen, iſt ein Zeugnis dafür, daß man den Zuſammenhang der beiden Meereszungen mit dem großen arabiſchen Buſen kannte. Das iſt wohl begreiflich, wenn man ſich daran erinnert, daß die Ägypter bereits vor der Fremdherrſchaft der Hykſos Bergwerke auf der Sinaihalbinſel betrieben und in Handelsverkehr mit der arabiſchen Küſte ſtanden (vgl. Ed. Meyer, Alte Geſchichte, I, 85 f.).

Die Erklärung des Namens iſt nicht ohne Schwierigkeiten. Ad. Erman hält סוּף für ein ägyptiſches Wort, das die Hebräer entlehnt haben (ZdMG 46, 122), während W. Max Müller a. a. O. S. 101 es vorzieht, das Wort einſtweilen als ſemitiſch zu betrachten. Die Entſcheidung dieſer Frage muß den Ägyptologen überlaſſen werden. Nur iſt ſo viel ſicher, daß ein deutlicher Zuſammenhang mit anderen Wortſtämmen im Hebräiſchen nicht vorhanden iſt. Ferner iſt dafür nicht ohne Bedeutung, daß, wie Brugſch und W. Max Müller hervorgehoben haben, km-vr (kemwer) der ägyptiſche Name des Meeres an der Oſtgrenze Aegyptens iſt; es liegt nahe, יַם סוּף daneben als ſemitiſchen Namen zu betrachten. Dazu iſt jedoch ſchon hier hervorzuheben, was beſonders für den Auszug der Iſraeliten aus Ägypten wichtig iſt, daß der weſtliche Buſen des roten Meeres zur Zeit der Pharaonen nordwärts bis an den wādi tūmīlāt, d. h. bis in die Mitte des jetzigen Iſthmus von Sues, hineinreichte. Dieſes nördlichſte Ende des Meerbuſens, wahrſcheinlich damals an manchen Stellen ſchon ſchmal, ſeicht und ſumpfartig, wurde von den Aegyptern kemwer, d. h. Schwarzwaſſer, genannt, während das rote Meer ſelbſt, etwa von dem heutigen Sues an, Meer der Kreisfahrt, Rundfahrt hieß (ſo W. Max Müller S. 254 f.). Daher wird es ſich empfehlen, unter dem Schilfmeer auch nur das frühere nördliche Ende des Meerbuſens, etwa von Sues an bis zu dem heutigen ismaʿīlīje, zu verſtehen. Auf dieſe Weiſe wird es auch möglich, dem oft erhobenen Einwande zu entgehen, daß man für סוּף eine andere Bedeutung als „Schilf“ annehmen müſſe, weil Schilf an den ſalzgetränkten Ufern des roten Meeres überhaupt nicht wachſe. Schon Forſkål (Flora aegyptiaco-arabica ed. C. Niebuhr 1775, unter genus juncus) hat auf dieſe Thatſache aufmerkſam gemacht und andere, wie z. B. Klunzinger, haben ſie beſtätigt. Die Bedeutung „Schilf“ für סוּף ſteht dnrch Ex 2, 3. 5; Jeſ 19, 6 feſt und wird durch die koptiſche, nach der LXX angefertigte Überſetzung beſtätigt, inſofern ſie für *ἐρυθρὰ θάλασσα* Ex 10, 19; 13, 18 pi-jom en-schari ſetzt; schari bezeichnet, wie F. Freſnel dargelegt hat, Schilf. Mehrere mit Schilf bewachſene weite Flächen ſind noch gegenwärtig in der Nähe des alten Meerbuſens vorhanden, ghuwēbet el-būṣ genannt; ſo am Timsāḥ-See und an der Mündung des wādi et-tīh oder wādi ṭawāriḳ acht Stunden ſüdlich von Sues. Es ſind das Orte, an denen Süßwaſſer vorhanden iſt. Nach ſolchem Schilf (arundo, juncus), das vermutlich einſt durch ſein häufiges Vorkommen die Eigentümlichkeit jener Gegend bildete, wäre dann der nördliche Ausläufer des Meerbuſens von Sues benannt worden.

Man hat auch verſucht, den Namen rotes Meer mit dem hebräiſchen Ausdruck יַם סוּף in Verbindung zu bringen. Indem man von der Thatſache ausging, daß Schilf am roten Meere nicht wachſe, glaubte man aus Jon 2, 6 für סוּף die Bedeutung Seegras, Tang (fucus, alga) entnehmen zu können, da das Lied 2, 3—10 doch von der Errettung Jonas aus den Gefahren des Mittelmeers (nicht eines Süßwaſſerſees) handle, alſo auch dort nicht Schilf gemeint ſein könne; man berief ſich darauf, daß der Tang des roten Meeres rötlich ſei, und meinte, daß danach das Meer ſeinen Namen erhalten habe. Aber dieſe Erwägung iſt aus einem doppelten Grunde hinfällig. Erſtlich iſt das ſog. Lied des Jona nachträglich in die Erzählung eingeſchoben; es iſt nicht, wie man erwarten ſollte, ein Gebet um zukünftige Errettung, ſondern ein Danklied für bereits erfahrene Hilfe; daher iſt eine Deutung des Liedes nach dem Zuſammenhang der urſprünglichen Erzählung mindeſtens unſicher. Zweitens iſt das Vorkommen von Tang in jedem Meere etwas Gewöhnliches; es wäre daher ſonderbar, wenn man gerade dieſes Meer danach benannt hätte. Eine rötliche Farbe des Tang mag hier und da richtig beobachtet worden ſein. Jedenfalls iſt ſie aber nicht eine regelmäßige oder beſonders auffallende Erſcheinung, nach der man gerade dieſes Meer benennen könnte. Dr. Klunzinger, der neun Jahre lang in el-ḳoseir am roten Meere lebte, ſagt in ſeinen „Bildern aus Oberägypten ꝛc.“ S. 263: „Manche bezüchtigen eine mikroskopiſche Alge (das Trichodesmium erythraeum Ehrenbergs), welche zuweilen gewiſſen Strecken des Meeres eine blutrote Farbe erteilt, oder rote Berge an der Küſte als Urſachen des Namens, aber dies ſind nur lokale beſchränkte Vorkommniſſe. Die Küſtenberge ſind meiſt weiß. Die Korallen der Klippe ſind meiſt braun, gelblich oder bläulich, die wenigſten ſind rot, endlich ſind auch unter den Fiſchen und Krebſen u. dgl. nur wenige rote. Es iſt alſo am roten Meere faſt nichts rot und der Name iſt wohl willkürlich von den Alten gewählt, oder wie Lucus a non lucendo“. Angeſichts der bisher fehlgeſchlagenen Verſuche, den Namen zu erklären, hat G. Ebers a. a. O. S. 532 die Vermutung geäußert, das rote Meer könne nach den anwohnenden Erythräern oder Rothäuten benannt worden ſein. Übrigens wird nicht ſelten überſehen, daß der Sprachgebrauch der Alten urſprünglich ein anderer als der heutige war. Rotes Meer bedeutet z. B. bei Herodot IV, 37—42 das Meer ſüdlich von Perſien und Arabien bis nach Indien; der Teil, der an Ägypten grenzt, heißt IV, 39 der arabiſche Buſen (*ὁ κόλπος ὁ Ἀράβιος*); nur II, 8 und IV, 42 wird der Name rotes Meer auch für dieſen Buſen gebraucht. Noch bei Joſephus Antiq. I, 1, 3 finden ſich Spuren dieſes älteren Sprachgebrauchs. Was wir heute rotes Meer nennen, den langgeſtreckten Arm des indiſchen Oceans von der Straße Bāb el-Mandeb bis zur Sinaihalbinſel, hat geologiſch genommen wenigſtens ſeit der Kreidezeit exiſtiert und ſich allmählich in ſein jetziges Bett zurückgezogen, ſeine Ablagerungen auf den Abhängen der Kalkberge zurücklaſſend. Dieſer Rückzug des Meeres oder die „ſäkulare Hebung des Landes“ geht noch jetzt vor ſich; „das weiß jeder ältere Küſtenbewohner, dafür zeugen viele Häfen, die, einſt im Altertum berühmt, jetzt trockenes Land ſind“ (Klunzinger S. 229 f.). Obwohl es ſich weit über den Wendekreis des Krebſes nach N. erſtreckt, ſo iſt es doch ein wahres Tropenmeer und ſcheidet ſich nach ſeinen Lebeweſen ſehr ſcharf von dem Mittelmeere, von dem es nur durch eine ſchmale Landenge getrennt iſt, mit dem es ſogar ſeit 1869 durch den Sueskanal in Verbindung ſteht.

Auf die Erzählung Ex 13—15 über den Durchzug Iſraels, d. h. der einſt auf ägyptiſchem Gebiet weilenden hebräiſchen Geſchlechter, durch das Schilfmeer haben die Ausgrabungen einiges Licht geworfen, die der Ägyptologe Ed. Naville im Auftrage des engliſchen Egypt Exploration Fund 1883 bei Tell el-Mes-chūta am wadi tūmīlāt ausgeführt hat. Durch die dabei gemachten Funde hat ſich herausgeſtellt, daß dort einſt eine befeſtigte Magazinſtadt war (vgl. Ex 1, 11 עָרֵי מִסְכְּנוֹת), und daß dieſe Stadt ſehr wahrſcheinlich den Namen Pithom, d. i. (Heiligtum) des (Gottes) Tum, trug. Neben den Reſten dieſes Ortes hat Naville in einer Mauer der römiſchen Niederlaſſung einen Stein mit der Inſchrift ERO CASTRA gefunden. Dadurch wird wohl ſo gut wie gewiß, daß hier ſpäter der griechiſche Ort *Ἡρώων πόλις* und der lateiniſche Ero castra gelegen hat. Dieſen Annahmen dient als Beſtätigung, daß die koptiſche (memphitiſche) Überſetzung für die griechiſchen Worte *καθ᾽ Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ* Gen 46, 28 f. LXX (= hebr. גֹּשְׁנָה) ſetzt: bei Pithom der Stadt im Lande des Ramſes. Der Überſetzer ſcheint alſo noch gewußt zu haben, daß Hero an der Stelle des alten Pithom gelegen hat. Dieſe Entdeckungen erlangen für die Anſchauung vom Auszuge aus Ägypten Wichtigkeit durch die Angaben der griechiſchen und lateiniſchen Schriftſteller von Theophraſt bis auf Claud. Ptolemäus und Arrian (300 vor Chr. bis 150 nach Chr.), daß der weſtliche Teil des arabiſchen Buſens bis Hero reiche und daß von dort (oder von dem nahen Arsinoë) die Schiffahrt nach dem roten Meere beginne.

Mit dem Aufſchluß, den uns dieſe Entdeckungen Navilles über die ehemalige Beſchaffenheit der ſüdlichen Hälfte des Iſthmus gegeben haben, ſtimmen deſſen geologiſche Eigentümlichkeiten vollkommen überein. Der Wiener Geologe Th. Fuchs hat im März 1876 die Landenge von Sues in ihrer ganzen Breite durchwandert und durch ſeine Unterſuchungen feſtgeſtellt, daß ſich die Fauna des roten Meeres in den Ablagerungen der Oberfläche bis zu dem Timsāḥ-See verfolgen läßt. Dann hat es eine Zeit gegeben, in der die Waſſer des roten Meeres auf der ſüdlichen Hälfte des Iſthmus bis in die Gegend des wādi tūmīlāt, d. h. bis in die Nähe von Ero Castra (oder Arsinoë) vordrangen. Das Zurücktreten des Meeres hat nach Fuchs in „der jüngſten Pliocän- oder Quaternärzeit“ (Quartärzeit) ſtattgefunden, d. h. in derjenigen geologiſchen Periode, in der wir jetzt leben. Daher iſt auch von geologiſchen Geſichtspunkten aus kein Einwand gegen das Bild zu erheben, das wir uns nach Navilles Entdeckungen von der ſüdlichen Hälfte des Iſthmus für die Zeit der Pharaonen und noch ſpäter machen müſſen. Die Nachrichten, daß der Pharao Necho II., ſpäter Darius und die Ptolemäer einen Kanal zum roten Meere zu graben verſucht oder wirklich hergeſtellt haben, ſind wahrſcheinlich ſo zu verſtehen, daß ſie der ſtets ſeichter werdenden Fahrſtraße des Meeresarms nachhelfen oder ſie durch eine künſtliche erſetzen wollten.

Die Stationen des Auszuges, die im AT genannt werden, ſind im jehowiſtiſchen Buch und im Prieſterkodex nicht dieſelben. Folgende Überſicht mag das zeigen:

Jehowiſtiſches Buch:	Prieſterkodex:
Land Goſen (ſ. d. A. Bd VI S. 768) Gen 45, 10; Ex 8, 18	Land des Ramſes Gen 47, 11 oder Ägypten überhaupt Ex 1, 7; 12, 13.
	Die Städte Ramſes und Sukkoth Ex 12, 37.
nicht die Straße nach dem Lande der Philiſter, ſondern die Straße nach der Wüſte, nach dem Schilfmeere Ex 13, 17 f.	Etham am Rande der Wüſte Ex 13, 20.
	Umkehr nach Pihachiroth zwiſchen Migdol und dem Meere, vor Baal Zephon am Meere Ex 14, 2. 9.
Durchzug durch das Meer Ex 14.	
Wüſte Sur Ex 15, 22, Mara Ex 15, 23, Elim Ex 15, 27.	Elim Ex 16, 1.

Die jehowiſtiſchen Angaben ſind mit unſerer gegenwärtigen Kenntnis der Oſtgrenze Unterägyptens im allgemeinen verſtändlich, namentlich können Richtung und Lauf der Ex 13, 17 f. genannten Straßen kaum mißverſtanden werden. Die Straße nach dem Lande der Philiſter zog ſich an dem öſtlichen Rande des urbar gemachten Landes hin und hatte bis an das Mittelmeer eine nordöſtliche Richtung; ſie iſt auf der Tabula Peutingeriana mit demſelben Lauf eingetragen, den noch heute die alte Karawanenſtraße, die bei el-kanṭara den Sueskanal überſchreitet, verfolgt. Die Straße nach der Wüſte, nach dem Schilfmeere lief in öſtlicher Richtung durch den wādi tūmīlāt, berührte hier das alte Heiligtum Pithom, ſowie den ſpäteren Ort Heroonpolis und führte in der Gegend zwiſchen dem heutigen Ballāḥ-See und Timsāḥ-See durch die Grenzfeſtung, die bereits für die Zeit Sethos I. im Tempel von Karnak dargeſtellt worden iſt (ſ. Lepſius, Denkmäler III, 128). Jenſeits dieſer ſetzte ſich der Weg in öſtlicher Richtung auf Kades zu fort und durchſchnitt zunächſt die Wüſte Sur, die nach Gen 25, 18 und 1 Sa 15, 7 an der Oſtgrenze Ägyptens ſich ausdehnte. Da der Weg durch die Grenzbefeſtigung, die ſich etwa auf der heutigen Bodenſchwelle el-gisr nördlich vom Timsāḥ-See befunden hat, den Iſraeliten verſperrt war, ſo blieb ihnen nichts anderes übrig als der Verſuch, das Schilfmeer an einer ſeichten Stelle zu überſchreiten. Die Darſtellung des Jahwiſten Ex 14, 19 b. 20 a. 21 aβ. 24 f. 27 aβ b. 30 f., die ſich durch Einfachheit vor der des Elohiſten (vgl. Ex 14, 21 aαb. 22 f.) auszeichnet, läßt vermuten, daß das völlige Zurücktreten des Waſſers von gewiſſen Stellen des Schilfmeeres bei Oſtwind (und bei Ebbe) damals als eine wohlbekannte Erſcheinung galt. Als Moſes ſich dem Ufer näherte und dieſen Vorgang ſich vorbereiten ſah, erblickte er darin ein günſtiges Zeichen ſeines Gottes. Unter dem Schutze der Nacht ließ er ſeine Scharen den Marſch über den trockenen Meeresboden antreten und brachte ſie glücklich auf die andere Seite hinüber, während für die nachſetzenden Ägypter und ihre Streitwagen dieſer Weg verderblich wurde. Das Lied Ex 15, 1—19 redet wiederholt von dem Pharao, der bei dieſer Gelegenheit umgekommen wäre; man hat ſich deshalb veranlaßt geſehen, auf den ägyptiſchen Denkmälern nach dieſem Pharao zu ſuchen — bisher vergeblich und wohl auch in Zukunft vergeblich! Die Erzählung Ex 14 und das alte Lied Mirjams weiß nichts von einem Pharao zu ſagen, nur das ſpäte Gedicht Ex 15, 1 ff. ſowie andere, davon abhängige Stellen des ATs verherrlichen das für Iſrael ſo wichtig gewordene Ereignis auch durch den Untergang eines ägyptiſchen Pharao. Früher war die Annahme verbreitet, daß Moſes ſeine Scharen ſüdlicher in der Richtung auf Sues zu geführt und daß dort der Übergang über das Schilfmeer ſtattgefunden habe. Die Entdeckungen Navilles widerraten entſchieden dieſe Annahme.

Die Angaben des Prieſterkodex wollen dem Anſcheine nach recht genau ſein, doch ſind ſie uns gegenwärtig weniger verſtändlich. Über das Land des Ramſes ſ. Goſen. Wo die Stadt Ramſes gelegen hat, wiſſen wir nicht. Sukkoth wird allerdings häufig mit dem ägyptiſchen Thuku oder Thuket zuſammengeſtellt; doch iſt Thuku in der älteren Zeit nicht Name eines Ortes, ſondern der Name des Grenzbezirks in der Nähe von Pithom, auch iſt die Gleichſetzung von Thuket mit Sukkoth nicht ohne Bedenken der verſchiedenen Laute wegen. In Etham am Rande der Wüſte pflegt man jetzt ziemlich allgemein das ägyptiſche Wort für „Feſtung“, ḥetem, zu erkennen und dabei an die oben erwähnte Grenzfeſte gegen die Nomaden der Sinaihalbinſel zu denken; an dieſem Punkte würde alſo der im Prieſterkodex beſchriebene Weg wenn auch nicht ausdrücklich, ſo doch thatſächlich mit dem im jehowiſtiſchen Buche gemeinten zuſammenfallen. Rätſelhaft iſt die in Ex 14,2 folgende Angabe, daß die Iſraeliten „umkehren“ ſollen, unverſtändlich auch die Beſtimmung des Lagers, obgleich mehrere Örtlichkeiten genannt werden. Von dieſen wird Migdol ſonſt als ein Ort an der Nordgrenze Ägyptens Ez 29, 10; 30, 6 genannt, es lag nach dem Itinerarium Antonini 12 römiſche Meilen ſüdlich von Peluſium, etwa bei dem heutigen tell el-ḥēr. Wäre dieſer Ort wirklich gemeint, ſo hätte man daran zu denken, daß die Iſraeliten jetzt auf der Straße nach dem Lande der Philiſter Ex 13, 17 ziehen ſollen, und daß das „Meer“ Ex 14, 2. 9 das Mittelmeer bezeichnen ſoll. In dieſer Richtung haben Schleiden 1858 und Brugſch 1875 den Weg der ausziehenden Iſraeliten auch wirklich zu beſtimmen geſucht; doch hat letzterer dieſe Anſicht 1891 ausdrücklich zurückgenommen. Pihachiroth glaubt Naville in dem Orte Pikerehet oder Pikehereth (bei Pithom) auf der von ihm gefundenen Stele Ptolemäus II. Philadelphus nachweiſen zu können; aber das Vorhandenſein dieſes Ortes mit einem Heiligtum des Oſiris iſt für die Zeit der alten Pharaonen nur möglich, bezeugt iſt es nicht. Unſere jetzige Kenntnis der Oſtgrenze Ägyptens geſtattet es alſo nicht, die anſcheinend genauen Angaben des Prieſterkodex nachzuweiſen; es läßt ſich nicht einmal entſcheiden, ob dieſe den im jehowiſtiſchen Buch bezeichneten Weg nur näher beſtimmen oder ob ſie ihn berichtigen ſollen. **Guthe.**

Meer, totes ſ. Paläſtina.

Megander (Großmann), Kaſpar, geſt. 1545. — Eine gründliche Biographie fehlt. Das Berner Wirken M.s beleuchtet eingehend Hundeshagen, die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums, Calvinismus in der Berniſchen Landeskirche von 1532—1558 (Bern 1842). Im übrigen iſt man an zerſtreute Stellen in den Quellen zur Zürcher und Berner Reformation, bezw. an die Werke von Wirz, Leu u. a. gewieſen. Dazu M.s Schriften (ſ. u.).

M. ſtammte aus Zürich und wurde der Verfechter des unverfälſchten Zwinglianismus und der theologiſche Stimmführer der Berner im Konkordienwerk während des erſten Decenniums nach der Berner Reformation. Geboren 1495, nahm er 1518 in Baſel die Magiſterwürde an, worauf er in ſeiner Vaterſtadt eine Anſtellung als Kaplan beim Spital erhielt. Hier ſtellte er ſich von Anfang an in die Reihe der unbedingten Anhänger Zwinglis, die mit dieſem 1522 die Bittſchrift um Freigebung der Predigt und der Prieſterehe unterzeichneten. Er trat 1524 in die Ehe und befand ſich unter denen, welche 11. April 1525 an Zwinglis Seite vor dem Rat die Abſtellung der Meſſe und die Abendmahlsfeier nach der urſprünglichen Einſetzung auswirkten. Auf dem Wiedertäufergeſpräch 6. November 1525 verteidigte er mit Zwingli und Leo Jud die Schlußſätze. Seit dieſem Jahre wirkte er auch an der Prophezei, der von Zwingli begründeten exegetiſchen Schule, mit. Wir finden ihn ſodann auf der Berner Disputation, gegen deren Ende er nach Gal 5, 1 ff. über die Standhaftigkeit predigte (abgedruckt in: Die Predigten, ſo von den frömbden Predikanten u. ſ. w., Zürich 1528). Ohne daß er im übrigen bei den Verhandlungen das Wort ergriffen hätte, muß er, zumal als Prediger, einen vorteilhaften Eindruck zurückgelaſſen haben. Denn ſchon unterm 12. Februar 1528 wurde er auf Hallers Betrieb und unter Zwinglis Beirat nebſt Rhellican und Dr. Seb. Hofmeiſter als Profeſſor der Theologie und Prediger nach Bern berufen, wo der Grund zu einer theologiſchen Bildungsſchule gelegt wurde (Stürler, Urkunden der Berniſchen Kirchenreform, I, 86. 262).

In Bern eröffnete ſich für M. eine einflußreiche Wirkſamkeit. Nach Hofmeiſters frühzeitigem Wegzug kam ihm an theologiſcher Gelehrſamkeit kein anderer gleich. Je mehr die wachſenden Beſchwerden des Alters ſich bei Haller und Kolb geltend machten, um ſo mehr ging die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten auf ihn über. Namentlich bei der Landgeiſtlichkeit ſtand er in hohem Anſehen. Seine Freunde verehren ihn veluti numen Delphicum, ſchreibt ſpäter Kunz nach Wittenberg. Sein Charakter erwies ſich als wenig geeignet für die immer ſchwieriger ſich geſtaltenden Berner Verhältniſſe. Die Urteile über ihn lauten ungleich. Dem eigenen Geſtändnis zufolge war er „rauh und von Natur alſo komplexioniert“, nach dem Urteil von Freunden, mit dem aber dasjenige Zwinglis nicht zuſammentrifft (Mörikofer II, 110), ungeſtüm, im Eifer oft unklug, mit den Wiſſenſchaften ziemlich vertraut, nach den Berichten der Gegner nicht frei von herrſchſüchtiger

Anmaßlichkeit, homo intolerabiliter factuosus (Rhellican an Zwingli 13. Dezember 1529; Kunz an Neobulus 2. Februar 1538). Es kann nicht wundern, daß ſich die Beziehungen zu ſeinen näheren Umgebungen, vorab zum Rate, nie recht freundlich geſtalteten, noch auch, daß ſeine geſamte Haltung ihn mit der Zeit in ſtets neue Mißhelligkeiten verwickelte. Immerhin ſteht er perſönlich durchaus ehrenfeſt da. Den richtigen Ausdruck brauchen wohl die St. Galler Geiſtlichen (Johannes Keßler), wenn ſie im Kondolationsſchreiben nach ſeinem Tode von M. ſagen: vir integerrimus veritatisque tenacissimus.

Bei der Einrichtung der höheren Bildungsanſtalt, auf die es bei ſeiner Berufung in erſter Linie abgeſehen war, ließ M. ſich von dem Vorbilde Zürichs leiten. Auch die Prophezei wurde ſehr bald eingeführt. Die Entſchiedenheit, mit der er vor dem zweiten Kappeler Feldzuge wohl im Geiſte der Züricher, aber im Widerſpruche mit Berns Politik, den Krieg predigte, zog ihm nach der Niederlage von Kappel eine zeitweilige Stillſtellung im Amte zu (Haller an Bullinger 11. Dezember 1531, 16. Januar 1532). Dagegen blieb er in Zürich ſo angeſehen, daß er neben Bullinger zum oberſten Pfarrer an Zwinglis Stelle in Vorſchlag kam. An den Rat von Zürich richtete er ein prächtiges Beſtärkungsſchreiben (Egli, Aktenſ. Nr. 1828). In Verbindung mit Hofmeiſter leitete er dann 1532 zu Zofingen das Geſpräch mit den Wiedertäufern (Haller an Bullinger 3. Juni, Juli und 8. September). Auf der Lauſanner Disputation, Oktober 1536, erſchien er als Theologe im Geleite der obrigkeitlichen Abordnung. Desgleichen waren die Lineamente der Kirchenverfaſſung, welche im Mai 1537 der Synode zu Lauſanne für die welſchen Lande vorgelegt wurden und noch jetzt der Hauptſache nach in Geltung ſtehen, ſein Werk (Ruchat VI, 149. 409).

Weit höhere, eigentlich kirchengeſchichtliche Bedeutung kommt dem konſequenten Verhalten M.s in den Verhandlungen über die Konkordie zu. Das mächtige Bern bildete unter äußerſt lehrreichen Schwankungen das Zentrum des Widerſtandes gegen die butzeriſchen Bemühungen. M. hinwider mag füglich als die Seele der berniſchen Renitenz betrachtet werden. Erſt teilten ſeine älteren Kollegen ſeine zwingliſche Abneigung vollſtändig. Sie hinderte ihn weder an der Mitwirkuug bei der Feſtſtellung der erſten helvetiſchen Konfeſſion in Baſel, noch an der Vertretung der angefochtenen Wittenberger Artikel auf einer Synode im Oktober 1536. Als aber Dr. Seb. Meyer, der Freund der Straßburger, und Peter Kunz, der auf eine Zeit zu Wittenberg ſtudiert hatte, in die durch Hallers und Kolbs Tod entſtandenen Lücken eintraten, änderte ſich die Lage. Jene beförderten die Union mit den Sächſiſchen ebenſo angelegentlich, als M. und der nunmehrige oberſte Dekan, Erasmus Ritter, ihr entſchieden entgegenarbeiteten. Von beiden Seiten entbrannte der Streit mit leidenſchaftlicher Heftigkeit. In Kolloquien und auf der Kanzel folgten ſich Angriff auf Angriff. Der Rat, durch die politiſchen Konſtellationen bewogen, war gerade jetzt der Konkordie nicht ungünſtig. Eine von ihm veranlaßte Synode, 31. Mai 1537, der an dreihundert Prediger anwohnten, hatte jedoch kein anderes Reſultat, als daß den Parteien ihr ärgerliches Gezänke verwieſen und ihnen Schweigen auferlegt wurde. Schon auf den September wußte hierauf Butzer die Einberufung einer neuen Synode zu erzielen, die ihm Gelegenheit zur Selbſtverteidigung wegen der Retraktionen und des veröffentlichten Briefwechſels mit Luther gewähren ſollte. M., der Sprecher derſelben, ließ harte Worte fallen. Deſſen ungeachtet erklärte ſich die Verſammlung zuletzt durch Butzers Rechtfertigung befriedigt. Über die Stimmung des Rats ließen deſſen Schlußnahmen vollends keinen Zweifel übrig: es ſolle bei den Beſchlüſſen der Maiſynode ſein Bewenden haben; wer ſich dagegen verfehle, verwirke ſein Amt; von der Stadtgeiſtlichkeit erwarte man einträchtiges Zuſammenwirken; endlich habe M. ſeinen — von Butzer und Kunz im Artikel vom Abendmahl verdächtigten — Katechismus zu verbeſſern. S. d. Art. Butzer Bd III, 603 ff.

Dieſer letzte Punkt wurde für Megander und, in ſeinem Rückſchlage, auch für das Konkordienwerk verhängnisvoll. Jener Katechismus, nach der Vorlage des großen Katechismus Leo Judäs gearbeitet, war 1536 im Druck erſchienen. Obwohl nun M. gegen die erwähnte Weiſung keinen Einſpruch erhoben hatte, beſorgte Butzer die Reviſion ſofort von ſich aus. Nicht weniger beeilten ſich die Räte, die butzeriſche Emendation mit ihrer Approbation zu verſehen und ſie in ihren Landen für verbindlich zu erklären (6. November 1537). Durch dieſes rückſichtsloſe Verfahren tief verletzt, wies M. die Anerkennung der vorgenommenen Abänderungen, — die übrigens ſelbſt in der Sakramentenlehre den dogmatiſchen Standpunkt der erſten helvetiſchen Konfeſſion und der Zugeſtändniſſe der letzten Jahre nicht überſchritten, — auch dann noch beharrlich von der Hand, als ihm ſeine Entlaſſung in Ausſicht geſtellt wurde. Sie erfolgte noch vor Ende des Jahres, und der mißbeliebige Mann kehrte nach Zürich zurück, wo man ihn mit dem Archidiakonat und einer Chorherrnſtelle am großen Münſter entſchädigte. Von nun an gaben ſich die Züricher diejenige Stellung zu den Unionsbeſtrebungen Butzers, welche anfänglich die Berner behauptet hatten. Luthers Friedensbrief vom 1. Dezember 1537 und die Antwort der reformierten Stände vermochten ihre Mißſtimmung um ſo weniger zu bannen, als Luther bereits im folgenden Jahre das erzielte Ergebnis wieder zu nichte machte. In Bern aber wogte der Katechismushandel noch eine Weile auf und nieder. Sowohl die Art, wie man ſich des um die Kirche immerhin wohlverdienten M. entledigt hatte, als der kecke Eingriff der Obrigkeit in die Fixierung des Lehrausdrucks riefen eine Oppoſition hervor, die ſich erſt durch eine nochmalige, allerdings inſignifikante Änderung des revidierten Katechismus beſchwichtigen ließ. Müde der ungewohnten Kämpfe, lenkte man endlich von 1542 hinweg ſelber wieder von der lutheraniſierenden Richtung ab, ſteifte ſich feſter denn je auf den urſprünglichen Zwinglianismus, ja man ſcheint im Todesjahre M.s (er ſtarb 18. Auguſt 1545) ſogar die butzeriſchen Abwandlungen ſeines Katechismus völlig beſeitigt zu haben.

Schriften. Mit Leo Judä beſorgte M. 1527 die Herausgabe der Annotationen zum I. und II. Buch Moſes nach Zwinglis mündlichen Vorträgen, in gleicher Weiſe 1539 diejenige der Anmerkungen zum Hebräer- und zum erſten Johannisbriefe. Außerdem ſchrieb er den erwähnten Katechismus und kürzere Kommentare über die Briefe an die Galater 1533, an die Epheſer 1534, an Timotheus und Titus 1535. **Güder † (Egli).**

Meier, Ernſt Julius, geſt. 1897. — B. Kühn, Oberhofprediger D. th. u. ph., E. J. M., in Beitr. zur Sächſ. Kirchengeſch. XII, 1897, S. 1 ff.

Ernſt Julius Meier wurde am 7. September 1828 als Sohn eines Steueramtsrendanten in Zwickau i. S. geboren und begann Oſtern 1847 ſein Studium als Theolog auf der Leipziger Univerſität. Unter den theologiſchen Docenten übten nur Niedner und der junge Docent G. A. Fricke auf ihn Einfluß aus. Inſonderheit nahmen aber die philoſophiſchen Studien, zu denen er ſchon auf dem Gymnaſium durch ſeinen Rektor Raſchig angeleitet worden war, ſein ganzes Intereſſe in Anſpruch. Lehrer und Führer wurde ihm der Profeſſor der Philoſophie Chriſtian Hermann Weiße, mit dem er auch in enge perſönliche Beziehung trat, während der Studienzeit als Famulus und in der Kandidatenzeit als Hauslehrer im Weißeſchen Hauſe. Neben Hegel, Schelling, Spinoza feſſelte ihn beſonders auch Jakob Böhme. Für die Theologie wurde er beſonders durch das Studium Luthers gewonnen. Im Jahre 1854 wurde er Katechet zu St. Petri in Leipzig, und nach kurzer Zeit in demſelben Jahre Pfarrer in Flemmingen in Sachſen-Altenburg. Im Jahre 1864 wurde er Oberpfarrer und Superintendent in Lößnitz im Erzgebirge und 1867 Superintendent der Landdiöceſe Dresden und Stadtprediger an der Frauenkirche daſelbſt. Die Profeſſur der praktiſchen Theologie in Leipzig, die er auf des Kultusminiſters von Falkenſtein dringenden Wunſch nach Brückners Überſiedelung nach Berlin im Jahre 1869 übernehmen ſollte, lehnte er ab. Nur mit Widerſtreben folgte er ſpäter dem Rufe als Oberhofprediger und Vicepräſident des Landeskonſiſtoriums in Dresden im Jahre 1890 nach Kohlſchütters Tode. Er ſelbſt war ſich bewußt, daß das Kirchenregiment und die kirchliche Verwaltung, wie alles, was mit dem bureaukratiſchen Aktenweſen in Zuſammenhang ſteht, ſeiner Eigenart widerſtrebte. Um ſo mehr hat er durch ſeine lebensvolle Perſönlichkeit einen weit- und tiefgreifenden Einfluß auf die Landeskirche und ihre Geiſtlichkeit ausgeübt. Am 6. Oktober 1897 wurde er mitten aus der Arbeit durch einen ſchnellen Tod abgerufen.

Meiers beſonderes Charisma war die Predigt. Seine Eigenart trat mit voller Unmittelbarkeit in derſelben in die Erſcheinung. Sein vielſeitiges geiſtiges Intereſſe, das ſich vor allem auch auf die klaſſiſche deutſche Litteratur, beſonders auch auf Rückert, Jeremias Gotthelf und Otto Ludwig (zu letzterem trat er in nähere perſönliche Beziehung) erſtreckte, verband ſich mit der Gabe, daß ihm für jeden Gedanken die Fülle und Kraft des Ausdrucks mit Leichtigkeit zu Gebote ſtand, und daß er die Gedankengruppen geiſtvoll zu verbinden wußte. Dabei ſind ſeine Predigten ſtreng textgemäß und klar disponiert. Aber die Fülle der ſich drängenden Gedanken und die oft allzulangen Sätze laſſen allerdings die Ruhepunkte innerhalb der Predigt vermiſſen. Der Vortrag der Predigt entſprach völlig dieſer Eigenart und feſſelte unwillkürlich die Hörer, wenn auch ein höheres Maß der Bildung dazu gehörte, um bei dem unaufhaltſamen Strom der Rede im einzelnen zu folgen. Im Buchhandel ſind zwei Bände Predigten unter dem Titel: „Wir ſahen ſeine Herrlichkeit“ (Leipzig, Teubner 1871, 1877, 2. Auflage: 1877 und 1891), und ein Band mit dem Titel: „Dein Wort iſt meines Fußes Leuchte“, 1886, 2. Aufl. 1894, ſowie zwei Sammlungen von Ephoralanſprachen erſchienen, 1871 und 1881. In dem von Meurer herausgegebenen Sammelwerk: „Das Leben der Altväter der lutheriſchen Kirche“ ſchrieb Meier das Leben von Nikolaus Amsdorf, während die von ihm ebenfalls übernommene Biographie Kaſpar Aquilas nicht zur Vollendung kam. Ein feines Verſtändnis für pſychologiſche Charakteriſierung von Perſönlichkeiten tritt in den beiden Vorträgen: „Judas Iſcharioth“ (1872) und „Johannes der Jünger der nicht ſtirbt“ (1874) hervor. Die Perſönlichkeit Meiers in ſeiner ganzen Eigenart erſcheint aber vor allem in dem trefflichen Vortrag: „Humor und Chriſtentum mit beſonderer Beziehung auf den Katholicismus und den deutſchen Proteſtantismus (1876). **Georg Rietſchel.**

Mejer, Otto Karl Alexander, geſt. 1893.

M., einer der bedeutendſten Kirchenrechtslehrer des 19. Jahrhunderts, wurde am 27. Mai 1818 in Zellerfeld geboren. Sein Vater ein Juriſt, der ſich auch durch litterariſche Arbeiten bekannt gemacht hat, war dort Rechtsanwalt und wurde ſpäter Obergerichtsrat in Göttingen. Durch ihn angeregt ſtudierte Mejer in Göttingen, Berlin, Jena und zuletzt wieder in Göttingen Jurisprudenz. Am 30. Juni 1841 zum Dr. jur. promoviert, trat er als Auditor beim Amtsgericht Göttingen ein und habilitierte ſich dort 1842 als Privatdozent. Im Februar 1845 erſchien die erſte Auflage ſeiner „Inſtitutionen des gemeinen deutſchen Kirchenrechts“. Es war ein einleitendes Lehrbuch zum Gebrauch für akademiſche Vorleſungen, das in kurzem Abriß das kirchenrechtliche Material enthielt, an die Überſicht des geltenden Rechts die hiſtoriſche Entwickelung anknüpfte und ſich ſonſt eng an das Lehrbuch von Richter anſchloß. Dadurch auf ihn aufmerkſam geworden, verſchaffte ihm die hannoverſche Regierung die Möglichkeit einer größeren wiſſenſchaftlichen Reiſe nach Italien und Belgien (Michaelis 1845 bis Michaelis 1846). Dieſe Reiſe und namentlich der längere Aufenthalt in Rom war für die weitere Entwickelung Mejers entſcheidend. Die ihm geſtellte Aufgabe war zunächſt, über Organismus und Geſchäftsgang der Kurie zu berichten (der Bericht iſt in der Jakobſon-Richterſchen Zeitſchrift für Recht und Politik der Kirche 1847 mitgeteilt); aber auch darüber hinaus fand er Gelegenheit, das Weſen und den Charakter der römiſchen Kirche, ihre Politik und Machtentfaltung, ihr Verhältnis zu den Proteſtanten und ihre Beſtrebungen zu deren Wiedergewinnung tiefer und vollſtändiger zu erkennen, und eine ganze Reihe von Schriften haben in dieſen Studien ihre Wurzeln. Dahin gehört zunächſt das zweibändige Werk „Die Propaganda, ihre Provinzen, ihr Recht mit beſonderer Rückſicht auf Deutſchland dargeſtellt (1852 und 53)“, das der Kirchenrechtswiſſenſchaft ein ganz neues Gebiet erſchloß. Schon im zweiten Bande dieſes Werkes, der die Miſſionen der Propaganda im Gebiete des Proteſtantismus und namentlich in Deutſchland behandelte, hatte Mejer auch die nach dem Sturze Napoleons und dem Wiener Kongreß von den einzelnen deutſchen Staaten mit der Kurie geführten Verhandlungen beſprochen und die darauf gerichteten Studien dann weiter verfolgt. Daraus erwuchs dann das dreibändige Werk „Zur Geſchichte der römiſch-deutſchen Frage“. Nachdem im erſten Teile (Deutſcher Staat und röm.-kath. Kirche von der letzten Reichszeit bis zum Wiener Kongreſſe, 1871) die Grundlagen dargeſtellt ſind, auf denen die deutſchen Staaten über die Wiederherſtellung der Verfaſſung der katholiſchen Kirche mit der Kurie zu verhandeln hatten, enthält der zweite Teil (1872 und 73) die bayeriſche Konkordatsverhandlung und die Verhandlungen von Preußen, Hannover und den oberrheiniſchen Staaten bis 1819, endlich der dritte Teil (1874 und 1885) den Ausgang dieſer Verhandlungen bis 1830. Die Darſtellung gründet ſich überall auf ein bis dahin zum großen Teil unbekanntes Aktenmaterial. „Die Konkordatsverhandlungen Württembergs vom Jahre 1807“ waren ſchon 1859 erſchienen und eine weitere Ergänzung bot die 1885 herausgegebene Schrift über Febronius („Febronius, Weihbiſchof Johann Nikolaus von Hontheim, und ſein Widerruf. Mit Benutzung handſchriftlicher Quellen dargeſtellt“). Endlich gehört hierher auch die Schrift „Das Veto deutſcher proteſtantiſcher Staatsregierungen gegen katholiſche Biſchofswahlen“ (Roſtock 1866). Für den wieder beginnenden Kampf des Staates und der Kurie war es von der größten Bedeutung, daß Mejer die Vorgeſchichte dieſes Kampfes aktenmäßig klar geſtellt hatte. In den Kampf ſelbſt griff er namentlich durch die Broſchüren „Um was ſtreiten wir mit den Ultramontanen? (Hamburg 1875) und „Zur Naturgeſchichte des Centrums“ (Freiburg i. B. 1882) ein, in denen er das Weſen des Ultramontanismus und ſeiner Beſtrebungen klar legte.

Noch nach einer anderen Seite hin war der römiſche Aufenthalt für Mejers Entwickelung von Bedeutung. Er ſelbſt ſagt einmal (in der Biographie Niebuhrs, Biographiſches S. 97): „Was der katholiſch-kirchliche Weltmittelpunkt als ſolcher Impoſantes zeigt, läßt den dort Lebenden kirchliche Bezüge ſo lebhaft empfinden, daß wer für dergleichen ein Herz hat, ſich um ſo mehr auch der eigenen kirchlichen Zugehörigkeit bewußt wird.“ So iſt es auch ihm ergangen, in Rom iſt ihm die Bedeutung der Kirche zum Bewußtſein gekommen und im Gegenſatze gegen die römiſche Kirche hat er ſich als Lutheraner fühlen gelernt. Verſtärkt wurde dieſer konfeſſionelle Zug noch durch ſeinen Aufenthalt in Roſtock. Dorthin war er, nachdem er 1847—50 ordentlicher Profeſſor in Königsberg und ein Jahr in Greifswald geweſen, 1851 berufen, auch 1853 zum Konſiſtorialrath und ſpäter zum Univerſitätsbibliothekar ernannt. In Roſtock trat Mejer in Beziehungen zu Kliefoth, mit dem zuſammen er 1854—60 die „Kirchliche Zeitſchrift“ herausgab und mannigfach in die kirchenpolitiſchen Kämpfe der Zeit eingriff. Deutlich erkennbar iſt die Entwickelung Mejers in den verſchiedenen Ausgaben der „Inſtitutionen des gemeinen deutſchen Kirchenrechts“. Die erſte Ausgabe (1845) wollte nichts anders ſein als ein einleitendes Lehrbuch für akademiſche Vorleſungen, die zweite (1856) hatte in dem Streben „unſerer Konfeſſion und der Geſchichte gerecht zu werden“ eine bedeutende Erweiterung und nötige Umarbeitung erfahren. In der Vorrede ſpricht M. es beſtimmt aus, „daß evangeliſches Kirchenrecht nur konfeſſionell dargeſtellt werden kann“. „Der innere Zuſammenhang in den Rechtsgedanken jeder Kirche läßt ſich anders nicht erkennen als aus ihrem eigenen individuellen, d. h. dem konfeſſionellen Kirchenbegriffe.“ Von hier aus iſt M. beſtrebt, die Mängel der erſten Ausgabe zu berichtigen. Es war methodiſch unrichtig, das lutheriſch-proteſtantiſche Kirchenrecht von dem vorreformatoriſchen und römiſch-katholiſchen in der Darſtellung gänzlich abzuſondern. Nach lutheriſcher Anſchauung hat die Reformation nicht etwas ganz Neues geſchaffen, ſondern die kirchliche Entwickelung der vorhergehenden Zeit hat in der lutheriſchen Kirche ihre Fortſetzung, nur eine berechtigtere als in der römiſch-katholiſchen, von dieſer dadurch unterſchieden, daß ſie bloß geſunde und nicht wie die römiſch-katholiſche auch ungeſunde Sätze des alten Stammes in ſich aufgenommen hat. Das Weſen unſerer kirchlichen Rechtsinſtitute tritt darum nur dann in das rechte Licht, wenn wir ſie als berichtigende Entwickelungen der vorreformatoriſchen uns vergegenwärtigen, während jene iſolierten Konglomerate von lutheriſchen Spezialnotizen, reformierten Zukunftsgedanken und Verweiſungen auf das römiſch-katholiſche Kirchenrecht, wie ſie die erſte Auflage der Inſtitutionen als proteſtantiſches Kirchenrecht bezeichnete, ein richtiges Bild davon zu geben ungeeignet ſind. Dazu kam als zweiter Mangel, daß die Lehre vom Leben der Kirche inſofern unrichtig dargeſtellt war, als das Gewicht darin, in reformierter Weiſe, auf Thätigkeiten der einzelnen Kirchenglieder, ſtatt wie es auf Grund lutheriſcher Anſchauung ſein müßte, auf die Thätigkeit der Kirche als Heilsanſtalt an ihren Gliedern gelegt wird. Völlig umgearbeitet war die 1869 jetzt unter dem Titel „Lehrbuch des deutſchen Kirchenrechts“ erſchienene dritte Auflage. Hier waren nicht bloß die Gedanken der zweiten Auflage konſequent durchgeführt, eingreifende Veränderungen hatte namentlich die Lehre vom lutheriſchen Kirchenregiment erfahren.

Dieſer Lehre, die durch die Strebungen und Kämpfe der Zeit in den Vordergrund getreten war, hatte M. ein beſonderes Studium zugewendet, als deſſen Ergebniſſe er 1864 eine Schrift unter dem Titel „Die Grundlagen des lutheriſchen Kirchenregiments“ veröffentlichte. Weit verbreitet war damals die Anſicht, das landesherrliche Kirchenregiment ſei nur ein Notbehelf, die Verfaſſungsideale der Reformation ſeien andere geweſen, aber darüber, welcher Art ſie geweſen, gingen die Meinungen auseinander. Während Stahl ſie in vorreformatoriſchen Anſchauungen fand (Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten, 1840, 2. Aufl. 1862), ſuchte ſie Richters bedeutſame Schrift über die Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung in Deutſchland (1851) in der Richtung der presbyterial-ſynodalen Verfaſſungsgedanken. Daß dabei die Gefahr, mehr oder minder fertige Privatgedanken über das, was nach Aufhören des landesherrlichen Kirchenregiments etwa angemeſſen ſein könnte, auf die Auffaſſung der hiſtoriſchen Verhältniſſe Einfluß ausüben zu laſſen, nicht überall vermieden iſt, wird man heute wohl allſeitig zugeſtehen. M. ſtrebt dieſe Gefahr zu vermeiden, er will lediglich eine dogmengeſchichtliche Erörterung geben, dieſe aber unter Heranziehung des ganzen Materials und ſo, daß er, um den Sinn der ſymboliſchen Aeußerungen richtig zu verſtehen, immer ihren Zuſammenhang mit den Meinungen und insbeſondere mit den Zuſtänden der Zeit berückſichtigt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man auf lutheriſcher Seite Staat und Kirche nicht als zwei Verbände, ſondern in unzertrennlicher Einheit anſieht; in dieſem Verbande kommt dem Lehrſtande kraft göttlicher Vollmacht die Wort- und Sakramentsverwaltung zu, während die Obrigkeit die Pflicht und daher auch das Recht hat, dafür zu ſorgen, daß im Lande Wort und Sakrament richtig verwaltet und kein falſcher Gottesdienſt geduldet wird (custodia utriusque tabulae). Die heutigen Landeskirchen ſind nicht mehr die alten; deren Vorausſetzungen ſind durch das Aufkommen des Toleranzprinzips und den eindringenden Konſtitutionalismus beſeitigt.

Andererſeits ſind auch die heutigen Landeskirchen nicht rein genoſſenſchaftliche Bildungen. Ihre Verfaſſung iſt eine gemiſchte; eine Übergangsbildung, welche zwiſchen der landeskirchlichen Verfaſſung, die in ihnen noch fortwirkt, und der freikirchlichen, deren Elemente in ihr mitwirken, in der Mitte liegt, und in welcher beiderlei Verfaſſungsgedanken, obwohl innerlich einander widerſprechend, doch eine Zeit lang nebeneinander ſtehen. Was M. in dieſer Schrift nur anhangsweiſe im Schlußkapitel beſprechen konnte, das hat er dann ſpäter in der ſchönen Schrift „Das Rechtsleben der deutſchen evangeliſchen Landeskirchen. Umriſſe zur Orientierung für Geiſtliche und Gemeindeglieder“ (Hannover 1889) weiter ausgeführt, indem er hier die gegenwärtige Rechtslage unparteiiſch, vielmehr allen Parteien zu Nutz, ſie davor zu bewahren, daß ſie bei ihren Zukunftsplänen den Anſatz der Gegenwart unrichtig machen, darſtellt, und man wird nicht verkennen können, daß M. gerade in dieſer Beziehung viel zur Klärung der Lage beigetragen hat. Auch ſonſt hat er wertvolle Beiträge zur Geſchichte des Kirchenrechts, namentlich der Anfänge des proteſtantiſchen Kirchenrechts geliefert. Hierher gehören die Schriften „Kirchenzucht und Konſiſtorial-Kompetenz nach Mecklenburgiſchem Kirchenrecht“ (Roſtock 1854) und „Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrhunderts“ (Hannover 1891), in der drei Abhandlungen (Anfänge des Wittenberger Konſiſtoriums. Die Errichtung des Konſiſtoriums zu Roſtock. — Zur Geſch. des älteſten proteſtantiſchen Eherechtes insbeſondere der Eheſcheidungsfrage) zuſammengeſtellt ſind.

Gegen Ende ſeines Lebens iſt M. dann noch aus der akademiſchen Thätigkeit in den praktiſchen Kirchendienſt übergegangen. Von Roſtock 1874 nach Göttingen berufen, hat er dort noch 11 Jahre gewirkt, bis er 1885 zum Präſidenten des Landeskonſiſtoriums in Hannover ernannt wurde. Für dieſe Stellung ganz beſonders begabt und durch ſein ganzes Leben vorgebildet, hat er ſich um die weitere ſelbſtſtändige Entwickelung der lutheriſchen Landeskirche Hannovers große Verdienſte erworben, bis an ſein Ende (25. Dezember 1893) unermüdlich thätig.

Außer Kirchenrecht las M. auch Staatsrecht; ſeine „Einleitung in das deutſche Staatsrecht“ erſchien 1884 in zweiter gänzlich umgearbeiteter Auflage. Beſondere Vorliebe hegte M. für Biographiſches und wir beſitzen von ihm eine Reihe intereſſant geſchriebene Biographien meiſt von Männern, mit denen er ſelbſt verkehrt hatte: von dem Göttinger Juriſten Guſtav Hugo, von B. G. Niebuhr, von dem römiſchen Keſtner, von dem Miniſter Eichhorn (dieſe zuſammengeſtellt in dem Buche „Biographiſches“, Freiburg i. Br. 1886), dann „Kulturgeſchichtliche Bilder aus Göttingen (1889)“. Zu den von Frommel herausgegebenen nachgelaſſenen Schriften Münkels ſchrieb er ein Lebensbild dieſes ihm eng befreundeten Theologen und gab Münkels „Leben Spittas“ mit wertvollen Anmerkungen neu heraus. Aus ſeinen ſchon früh angeknüpften Beziehungen zur Goetheſchen Familie erwuchs die anziehende Schrift „Wolf Goethe, ein Gedenkblatt“, 1889. **G. Uhlhorn †.**

Meile in der Bibel. — Litteratur: Böckh, Metrologiſche Unterſuchungen 196; Winer, Realwörterbuch; Riehm, Handwörterbuch; Paulys Realencyklopädie s. v.; Encycl. biblica s. v. weights and measures. Vgl. auch die bei dem Art. Maße und Gewichte angegebene Litteratur.

Mit der Römerherrſchaft iſt auch das römiſche Wegmaß der Meile nach Paläſtina gekommen. Dieſe Meile (mille passus, milliare, griech. *μίλιον* nach dem lateiniſchen miliarum) mißt 1000 römiſche Doppelſchritt oder 5000 römiſche Fuß, d. h. genau 1478,7 m oder ungefähr 0,2 geographiſche Meilen. Eine Meile entſpricht ſomit ſo ziemlich 8 griechiſchen Stadien (Polyb. III 39, 8; XXXIV 11, 8; Strabo VII 497; Plin. hist. nat. II 23). In der Bibel wird die Meile nur einmal (Mt 5, 41) erwähnt. Häufiger iſt ſie im Talmud genannt (מִיל); dort wird ſie übrigens, wie auch bei weniger genauen römiſchen Schriftſtellern, bloß auf $7^1/_2$ Stadien berechnet (Bab. mezia fol. 31, 1; vgl. Buxtorf, Lexic. chald. et talmud. 1197 f.). Die Entfernungsangaben im Onomaſticon des Euſebius und Hieronymus, ſowie in den älteſten Itinerarien von Paläſtina ſind ebenfalls in Meilen. Das erklärt ſich daraus, daß zu ihrer Zeit die Hauptſtraßen in Paläſtina mit ſolchen Meilenſteinen (milliaria, lapides, *σημεῖα*, *στύλοι*) verſehen waren. Wie in Italien alle Heerſtraßen Meilenſteine hatten, die von dem milliarium aureum, dem vergoldeten Meilenſtein in der Nordoſtecke des Forums in Rom aus gezählt wurden, ſo gaben auch bei den von den Römern erbauten Heerſtraßen Paläſtinas Meilenſteine die Entfernungen der Hauptorte voneinander an. Solche Meilenſteine ſind noch verſchiedene in Paläſtina gefunden worden, z. B. an der Straße von Sidon nach Tyrus, von Jeruſalem nach Norden, u. a. (vgl. z. B. Robinſon, Paläſtina III 693, und die Memoirs des Pal. Expl. Fund.). **Benzinger.**

Meinhard ſ. d. A. Albert von Riga Bd I S. 296, 18 ff.

Meinhold, Karl Heinrich Joachim, geſt. 1888.

Karl Meinhold wurde geboren am 21. Auguſt 1813 als dritter Sohn des Paſtor Meinhold in Liepe auf der Inſel Uſedom. Sein Vater war, wie alle Geiſtlichen der Synode zu damaliger Zeit, ein Rationaliſt, wenn auch kein konſequenter. Und wenn auf den Kanzeln der Rationalismus herrſchte, ſo war das Leben in den Pfarrhäuſern gleichfalls zumeiſt kein normales, auch im Lieper Pfarrhauſe nicht. Nicht daß der Vater oder die Mutter ein unwürdiges Leben geführt hätten, aber die Ehe (die zweite des Paſtors) war in der trübſten Zeit des Vaterlandes geſchloſſen, ein eigentliches inneres Herzensband oder auch nur eine gründlichere Bekanntſchaft war nicht vorhanden, ſo daß von einem eigentlichen Familienleben kaum zu reden war. Außerdem bot der Lieper Winkel auch ſonſt des Anregenden ſehr wenig. Nur nach einer Seite war Verkehr zu Lande, ſonſt erſchloß ſich das Leben zu Waſſer und zwar zumeiſt nach dem neuvorpommerſchen Städtchen Laſſan. Und in Neuvorpommern war und iſt von anregendem kirchlichen Leben nicht zu reden. Ebenſo konnte das Gymnaſium, auf welches er kam, geiſtliches Bedürfnis nicht befriedigen. Mit 14 Jahren kam er, von ſeinem Vater unterrichtet, auf das Marienſtiftsgymnaſium in Stettin. Er bekennt von ihm: weder Unterricht, noch Zucht auf der Schule war religiös, der Religionsunterricht am wenigſten. Und doch war da ein Mann, welcher großen Einfluß auf viele Pommern, auch auf ihn gehabt hat. Es war der auch als Dichter bekannte Ludwig Gieſebrecht. Was er vor allen Dingen nach der formalen Seite erſtrebte, war ſtraffe Gedankenſchulung, möglichſt knapper und ſcharfer Ausdruck deſſen, was man zu ſagen hatte. Und dieſe Lehren ſind für ſeinen Schüler Meinhold von großem Wert geweſen. Er ſagte wohl, daß er für die Rhetorik nur zwei Regeln kenne, und die habe er von Gieſebrecht: „keine Phraſen“, und „ein jeder rede, wie ihm der Schnabel gewachſen iſt“. 1831 ging es zur Univerſität und zwar zunächſt nach Greifswald und dann nach Halle, wohin die nach Wiſſenſchaft, das heißt nach der rationaliſtiſchen, dürſtende Seele den jungen Meinhold zog. Indeſſen kam es anders, als er gedacht hatte. Er bekennt ſelbſt: „die zwar ehrenwerte, aber äußerſt langweilige Perſönlichkeit Wegſcheiders und die zwar geiſtreiche, aber ſchmutzige Perſönlichkeit von Geſenius konnte auch ihre Weisheit mir nur verdächtig machen.“ Aber zwei andere Männer gewannen unerwarteten Einfluß auf ihn und löſten ihn endgiltig vom Rationalismus, das waren Tholuck und Ullman, und bald darauf in Berlin Schleiermacher. Tholucks Kollegia muteten ihn zuerſt fremd an. Er atmete auf, wenn er an die friſche Luft kam, denn es war ein Geiſt, dem er bis dahin nicht begegnet war. Doch zogen dieſe Kollegia ihn an und er merkte bald, daß er durch dieſe Männer nicht aus der Bibel heraus, ſondern in die Bibel hineingeführt werden ſollte. Überhaupt bekennt er von jener Zeit in Halle, daß da das Schifflein ſeines Lebens eine andere Wendung zu nehmen begann. Die Urſache war nicht bloß die Loslöſung von dem Rationalismus, ſondern ſeine Verlobung mit ſeiner erſten Frau, ſein Bruch mit der Burſchenſchaft, welche damals eine ſchärfere politiſche Richtung einzuſchlagen begann, und vielleicht noch manches andere. Ihn ſpäter während ſeiner Kandidatenjahre innerlich ausreifen zu laſſen, dazu trug jedenfalls die Brutalität weſentlich bei, mit welcher die alten Burſchenſchafter noch nachträglich verfolgt wurden. Meinholds Verurteilung war unmenſchlich, wurde aber auf ſein an den König gerichtetes Gnadengeſuch hin auf eine halbjährliche Feſtungshaft ermäßigt. Dieſe durfte er zudem im Amtshauſe in Treptow an der Tollenſe abmachen, wo ſeine Mutter auch als Paſtorswitwe wohnte.

1838 trat der junge Meinhold in das Pfarramt. Nach Wolgaſt zu dem Diakonat hatte er ſich gemeldet. Den Wolgaſtern war er zu pietiſtiſch, ſie wählten ihn nicht. Nach Kolzow auf der Inſel Wollin ſandte ihn das Königliche Konſiſtorium. Und wiederum Kolzow war ihm zu pietiſtiſch, ſo daß er nicht eben gern hinging. Denn wie er ſelbſt bekennt, war er damals keineswegs mehr überzeugter Anhänger Schleiermachers, aber erſt recht nicht Lutheraner, was er für Kolzow hätte ſein müſſen, ſondern „was man ſo heutzutage bibliſcher Theologe nennt“. Aber das Konſiſtorium glaubte in ihm den rechten Mann zu ſehen, welcher den ſchwierigen Verhältniſſen in Kolzow gewachſen war.

Es war die Zeit, in welcher in zahlreichen Gegenden Hinterpommerns wie auch in anderen Provinzen das konfeſſionelle Bewußtſein erwachte und ein ſtarker Zug zur lutheriſchen Separation ſich fand. Speziell in Kolzow mehrten ſich die Austritte aus der Landeskirche.

Meinholds Vorgänger Nagel, obwohl ſelber ein überzeugter Lutheraner, fühlte ſich den Schwierigkeiten nicht gewachſen und ſuchte ſich ein anderes Arbeitsfeld. Während der erſten Einrichtung ſeines jungen Nachfolgers beſchloſſen die ausgetretenen Familien nach Amerika auszuwandern, und es folgte ihnen das Zeugnis, daß ſie die beſten Gemeindeglieder geweſen waren. Ähnliches wiederholte ſich ſpäter, wenn auch die Nachfolgenden ein gleich gutes Zeugnis nicht durchweg begleitete. In ſolche Verhällniſſe fand ſich der junge Meinhold hineingeſtellt und ſollte das Reich Gottes auf lutheriſcher Grundlage bauen und durch ſolche poſitive Arbeit dem weiteren Verfallen der Gemeinde Einhalt thun. Er that es mit der ihm eigenen Energie und mit gutem vom Erfolg gekrönten Geſchick. Zunächſt kümmerte er ſich fleißig um ſeine Gemeinde. In ſeiner originellen Ausdrucksweiſe ſagte er wohl ſpäter, daß ein paar derber rindslederner Stiefel und ein guter Krückſtock weſentliche Requiſiten für geſegnete pfarramtliche Thätigkeit ſeien, oder „ein Paſtor, der des Sonntag abends nicht müde iſt wie ein Hund, der iſt ein fauler Hund“. Auch in der Woche wanderte er in ſeiner ſehr ausgedehnten Gemeinde umher, tags Beſuche zu machen, am Abend Bibel- oder Miſſionsſtunden zu halten. Davon aber, wie er dieſem Fleiß die für ſeine Gemeinde notwendige rechte Richtung zu geben wußte, ſagt er ſelbſt: „Es war mir klar, daß nur ein guter Lutheraner dieſer Stellung gewachſen war; ich warf mich nun mit Vorliebe und mit Energie auf das Lehrſyſtem der lutheriſchen Kirche und lebte mich in dasſelbe ſo hinein, daß ich mit einer der Vorkämpfer für Herſtellung lutheriſchen Kultus und lutheriſchen Rechts in der Synode wurde.“

Wenn wir nun in Kürze den Kämpfen für die lutheriſche Sache innerhalb der preußiſchen Landeskirche zu folgen haben, ſo laſſen ſich da drei Stadien unterſcheiden, von welchen das mittlere wieder in zwei Perioden zerfällt. Stadium 1: Kampf um das lutheriſche Bekenntnis der Gemeinden, etwa bis 1856. Stadium 2: Kampf für die lutheriſche Ausgeſtaltung der Kirche; erſte Periode ſchließt ſich an 1866, an die Angliederung der hannoverſchen und ſchleswig-holſteiniſchen Landeskirche an, zweite Periode: Ära Falk. Stadium 3: Anbahnung des Friedens und Annäherung der poſitiven Parteien weſentlich durch das Mittel der Provinzial- und Generalſynode.

Es muß hier vorweg geſagt werden, daß es den Kreiſen, welche in dieſem Kampf voranſtanden, keineswegs zunächſt auf das lutheriſche Bekenntnis ankam. Es waren engere Glaubensgemeinſchaften, in welchen man bemüht war, lebendiges Chriſtentum in der Zeit des Rationalismus hindurchzuwintern. In Kammin hatte der Paſtor Dummert in geſundem Pietismus lebendiges Chriſtentum zu erwecken und zu pflegen gewußt. In Swinemünde hatte der junge Konrektor und Frühprediger Kaufmann ſich bemüht in Miſſionsvereinen, welche zugleich Sammelpunkte der Erweckten wurden, mit der Miſſionsſache die Liebe zum Herrn mit der ganzen Begeiſterung eines wiedererwachten Pietismus auszubreiten (ſiehe Kawerau in Warnecks allg. Miſſions-Zeitſchrift 1900, S. 549 ff.). Von Schleſien aus kamen Sendlinge nach Pommern, auch nach Kammin und nach Kolzow, welche den Gemeinden klar machten, daß ſie nicht mehr lutheriſch ſondern uniert ſeien. Die Gemeinden erſchraken und wandten ſich an ihre Geiſtlichen. Wenn nun die Geiſtlichen ſich der Sache annahmen, ſo geſchah dies keineswegs, um gegen die Landeskirche und gegen die Union Front zu machen, ſondern gerade im Gegenteil, um die Landeskirche vor der Gefahr weiterer Separation zu ſchützen. Aber nicht der Kampf, ſondern der poſitive Aufbau konnte hierzu allein das rechte Mittel ſein. Die Geiſtlichen der Synode Wollin, zu welcher Kolzow gehörte, thaten ſich zuſammen. Mit Konferenzbeſchlüſſen, mit Eingaben an die Behörden, mit Audienz beim Miniſter erreichten ſie, daß ſie ihre Gemeinden lutheriſch nennen konnten und daß ſie ſich in einem Rundſchreiben an die Gemeinden für verpflichtet erklären konnten, den lutheriſchen Bekenntnisſchriften gemäß das Wort Gottes auszulegen und die Sakramente zu verwalten. Meinhold hatte in dieſen Kämpfen und Arbeiten bald eine führende Rolle. Was aber teils durch halbe Konzeſſionen, teils durch Stillſchweigen der Behörden erreicht war, ſchien durch die Generalſynode von 1846 völlig in Frage geſtellt. Man ging nun weiter als zuvor, forderte Garantien für die Gewährleiſtung des Bekenntnisſtandes. Ja vier Geiſtliche, unter denen Meinhold, wandten ſich mit einer direkten Eingabe an den König: „Se. Königliche Majeſtät wolle das Recht einer nicht unierten Gemeinde auf eine Reſtitution in ihr früheres Rechtsverhältnis anerkennen und ſich entſchließen, dieſelbe zu gewähren.“ Der abſchlägliche Beſcheid war vorauszuſehen, veranlaßte jedoch Meinholds drei Genoſſen zum Austritt aus der Landeskirche, während er ſelber blieb. Noch konnte er zu dem Entſchluß, die Hoffnung auf die Rettung der lutheriſchen Sache innerhalb der Landeskirche aufzugeben, keine innerliche Berechtigung finden. Da kam das Jahr 1848. Die mannigfachen politiſchen Kämpfe, an welchen auch der Kolzower Paſtor thätigen Anteil nahm, legten den lutheriſchen Geiſtlichen den Gedanken der Selbſthilfe nahe, und ſo entſtand der lutheriſche Verein mit ſeinem Sitz in Naugard. 1851 ſiedelte Meinhold mit ſeiner zweiten Frau und mit vier Kindern aus erſter Ehe als Superintendent nach Kammin über und bald wurde er Leiter und Kammin der Verſammlungsort des lutheriſchen Vereins. Den Kamminer lutheriſchen Konferenzen, welche alljährlich im Herbſt ſtattfanden, wußte er mit ſeinem klaren Blick für alle kirchlichen Verhältniſſe, mit ſeiner originellen Ausdrucksweiſe und mit ſeiner herzlichen brüderlichen Geſinnung gegen alle Teilnehmer das Gepräge zu geben. Und dieſe Konferenzen galten bald als Mund der Lutheriſchen innerhalb der preußiſchen Landeskirche. In Wittenberg fanden die lutheriſchen Vereine ihren Zuſammenſchluß und in den Wittenberger Sätzen ihr Programm. Indeſſen der Staat genas von den Wunden von 1848, das Kraftgefühl der Behörden wuchs, und ſo war man geneigt, die Union als abſorptive Union auszulegen. Damit war der Kampf mit den lutheriſchen Vereinen gegeben und inſonderheit mit dem Vorkämpfer derſelben in Kammin. Der Kampf war aber für dieſe Vereine mit zweifacher Front zu führen, einerſeits gegen die Separation, andererſeits gegen die Vertreter der abſorptiven Union, unter welchen zeitweiſe die Behörden ſich befanden. Ein Nachlaſſen des Kampfes nach einer dieſer Seiten hin wäre Aufgabe der lutheriſchen Sache in der Landeskirche geweſen. Aber es war die naturgemäße Folge, daß Meinhold von der einen Seite als Feigling angeſehen wurde, welcher den letzten konſequenten Schritt der Separation zu thun nicht wagte, von der anderen Seite als ſtarrköpfiger Vorkämpfer der Separation. Der Kampf begann 1857 mit dem Erlaß des Ev. Oberkirchenrats betreffend die Parallelformulare, d. h. referierende und bekennende Spendeformel beim Abendmahl. Die Lutheriſchen hatten die letztere immer gebraucht. Nun aber war die Erlaubnis dieſes Gebrauchs an Beſchlüſſe und aktenmäßige Nachweiſungen geknüpft, denen gegenüber die Lutheriſchen glaubten feſtſtellen zu müſſen, daß ihre Gemeinden eigentlich niemals ordnungsmäßig der Union beigetreten ſeien. Den Höhepunkt aber erreichte dieſer Kampf mit 1866. 1852 war die itio in partes bei den Behörden durch Kabinetsordre beſtimmt, d. h. geſonderte Beſchlußfaſſung der zu bildenden konfeſſionellen Abteilungen der Behörden in konfeſſionellen Angelegenheiten, eine Beſtimmung, welche nie in Kraft getreten iſt. 1866 lag der Gedanke für die landeskirchlichen Lutheraner nahe, mit der hannoverſchen und ſchleswigholſteiniſchen Kirche engeren Anſchluß zu ſuchen und für dieſen Teil der Landeskirche einen lutheriſchen Teil der Behörden zu erbitten. Konferenzen (in Hannover, Leipzig, Berlin) und Korreſpondenzen fanden zu dem Zweck ſtatt, führten aber zu keinem Reſultat, da eine Einigkeit zwiſchen außerpreußiſchen und preußiſchen Lutheranern, neu hinzugekommenen und alten, ſeparierten und nicht ſeparierten nicht zu erzielen war. Bismarck, welcher den Hannoveranern den Anſchluß an Preußen durch kirchliche Schwierigkeiten nicht erſchwert ſehen wollte, war dieſen Gedanken durchaus geneigt, aber der Oberkirchenrat, welcher die Union auch in den neuen Provinzen durchzuführen wünſchte, ſah in jenen Beſtrebungen eine Gefahr für die Landeskirche und wußte auch dem Könige ſolche Befürchtungen nahe zu legen. Nach öffentlichem theologiſchen Streit in Broſchüren und Zeitſchriften zwiſchen Oberkirchenrat und Vereinslutheranern wurde wider den Superintendenten Meinhold das Disziplinarverfahren eröffnet, welches 1869 mit dem Urteil auf Enthebung vom Ephoralamte endigte. Das Urteil blieb aber unausgeführt, bis es 1874 durch Kabinetsordre aufgehoben wurde.

Indeſſen es war die Zeit der Ära Falk eine ſolche, aus welcher ein Mann wie Meinhold nicht ungeſchädigt hervorgehen konnte. Es war das Civilſtandsgeſetz gegeben. Die Geiſtlichen durften hoffen, nun in Bezug auf die Wiedertrauung Geſchiedener (bezw. Verweigerung der Trauung bei ſchriftwidrig Geſchiedenen) größere Freiheit erlangt zu haben. Auf einer lutheriſchen Konferenz in Gnadau im Oktober 1874 fixierten die Teilnehmer ihre Stellung gegenüber dieſen Fragen. Indeſſen wenn ſpäter die Behörde den Geiſtlichen dieſe Freiheit gab, ſo konnte eine ſolche in der Ära Falk nicht erwartet werden. Die Folge war Disziplinarunterſuchung gegen die beteiligten Superintendenten und Enthebung vom Ephoralamte. Bei Meinhold wurde ſie perfekt am 1. März 1876 durch den Spruch des Gerichtshofs für kirchliche Angelegenheiten. Nun war die Lage in der Synode Kammin ſo, daß ein Mitglied des Konſiſtoriums die Superintendentur zu führen hatte, da die Geiſtlichen der Synode Kammin ſie zu übernehmen verweigerten, während nach wie vor Meinhold der thatſächliche Leiter war. Ein Geiſtlicher aus Rheinland wurde nach Kammin geſchickt als Kreisſchulinſpektor im Hauptamt. Somit war ein Element geſchaffen, welches es für ſeine Aufgabe hielt, den Intentionen Meinholds in allem entgegenzuarbeiten, dem es indeſſen niemals gelang, in Kammin Boden zu gewinnen.

Aber ſchon war dasjenige Moment des kirchlichen Lebens in Thätigkeit getreten, welches nicht nur Meinhold zur Reſtitution verhelfen, ſondern auch ein beſſeres Verhältnis der poſitiven Parteien untereinander und der konfeſſionellen Gruppe mit den Behörden in die Wege leiten ſollte. Durch eben dies ſelbe durfte dieſer ganze Abſchnitt der kirchlichen Entwickelung zu einem gewiſſen Abſchluß kommen durch Fertigſtellung der die billigen Wünſche der Konfeſſionellen nach Kräften berückſichtigenden neuen Agende. Es war die Synodalordnung. In ihrem Anfang ſchien ſie freilich nicht berufen Frieden zu bringen, ſondern das Schwert. Meinhold wirkte dafür, daß allerorten das lutheriſche Recht nun nicht mehr bloß der Gemeinden, ſondern der Synoden gleich auf den erſten Kreisſynoden prinzipiell feſtgeſtellt würde, wenn auch unter Widerſpruch der etwa anweſenden Vertreter der Behörden. Der Oberkirchenrat wieder bekundete mit ſeinen ſchwankenden Beſtimmungen über die Zuſammenſetzung der Provinzialſynoden das Beſtreben, die Majorität je nach dem oben gefühlten Bedürfnis umformen zu können. Die erſte (außerordentliche) Provinzialſynode bot denn auch keineswegs ein Bild des Friedens, am wenigſten in Pommern. Schon an das mit dem einleitenden Gottesdienſt verbundene Abendmahl knüpfte ſich der Streit. Von oben her war ſolcher Anfang angeordnet mit der ausdrücklichen Begründung, „daß die Gemeinſchaftlichkeit dieſer Übungen von der Synode eine äußerſte Richtung konfeſſioneller Beſonderheit fernhalten muß“. Dieſe konfeſſionelle Richtung aber hatte nun in Pommern die Majorität. Ihre Antwort auf ſolche offenkundige Herausforderung war das Beſtehen auf der bekennenden Spendeformel. Eine Einigung wurde gefunden. Aber über den ganzen Verhandlungen ſchwebte ein gegenſeitiger Argwohn ſeitens der Behörden und der Majorität und ein eiferſüchtiges Wachen über die eignen Rechte. Ein ganz anderes Bild bot die erſte Generalſynode 1875. Unter Hochdruck von oben her war ſie gebildet und leiſtete, was ſie ſollte. Die Konfeſſionellen ſchienen an die Wand gedrückt. Dieſe wieder hatten in demſelben Jahre gegenüber den mancherlei Fragen des Kulturkampfes in der von oben her äußerſt ſcheel angeſehenen Auguſtkonferenz mannhaft Stellung genommen und Stärkung gefunden. Indeſſen die Zeiten änderten ſich. Der Schwerpunkt der Synoden liegt nach rechts hin, und das Rückgrat der Rechten ſind die Konfeſſionellen. Aber weder ſehen dieſe die Behörden argwöhniſch an, noch werden ſie ſo angeſehen. Vielmehr lernte man auf den Synoden richtig zuſammen zu arbeiten. Die Not der Zeit und ein gemeinſamer Feind zwingt diejenigen zuſammen, welche ein Herz für den Herrn und ſeine Kirche haben, und eben dieſelben Faktoren werden es kaum je wieder zulaſſen, daß die, welche in dem Kampf zuſammenſtehen müſſen, ſich gegenſeitig befehden. Wenn aber einſt die Unionsagende das äußere Zeichen war, um welches der Kampf entbrannte, ſo mag die erneuerte Agende als ſichtbarer Abſchluß dieſer Kämpfe gelten, und das Reſultat iſt: die lutheriſche Kirche hat ein Recht auch innerhalb der preußiſchen Landeskirche.

Meinhold hatte an allen dieſen Arbeiten hervorragenden Anteil und Kögel bezeugte von ihm, er iſt der beliebteſte Mann der Generalſynode. Den Abſchluß dieſer Kämpfe hat er nicht erlebt. Er ſtarb am 20. Juli 1888 um Mitternacht, nachdem zuvor im Dom in Kammin eine großartige Feier freilich ohne ihn ſtattgefunden hatte, nämlich das Jubiläum ſeiner 50jährigen Amtsthätigkeit. Aber das volle Vertrauen ſeiner vorgeſetzten Behörden war ihm wieder geworden, 1880 wurde ihm die Superintendentur, bald danach die Kreisſchulinſpektion übertragen, und am Tage ſeines Jubiläums erhielt er den Kronenorden dritter Klaſſe, obwohl ein geringerer Orden ihm noch nicht geworden war. An allen dieſen Dingen freute er ſich, nicht weil er nach Menſchengunſt trachtete, ſondern weil es ihm eine Freude war, mit denen ſich eines Sinnes zu wiſſen, welche einſt ihn als Feind der Landeskirche anſahen und behandelten. **Th. Meinhold.**

Meinrad ſ. d. A. Einſiedeln Bd V S. 274, 23.

Meinwerk, Biſchof von Paderborn, 1009—1036. — I. Quellen: Die Hauptquelle iſt die ausführliche „Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis auctore monacho Abdinghofensi anonymo“, ed. Pertz, MG XI, Hannoverae 1854, S. 104 bezw. 106—161 in 219 Kapiteln. Sie wurde bald nach 1150 in dem von unſerem Prälaten gegründeten Cluniacenſerkloſter Abdinghofen verfaßt, iſt zwar vielfach panegyriſch gehalten, ihr Kern entſpricht aber der geſchichtlichen Wahrheit; denn ihr Autor ſchöpfte vor allem aus dem lebendigen Born der in jenem Lieblingsheim des originellen Biſchofs vorhandenen mündlichen Ueberlieferungen. „Eine Geſchichte, nicht eine Legende, obſchon manches Legendenartige unterlaufen iſt“ . . . (W. v. Gieſebrecht, Deutſche Kaiſerzeit II^{5}, S. 578; ſ. alsbald II). Die Mitteilungen des Biographen werden durch den ſachkundigen Zeitgenoſſen Thietmar von Merſeburg an manchen Stellen wertvoll ergänzt (chronicon, ed. Fried. Kurze, Scriptor. rer. Germanic. X, Hannoverae 1889, VI 57. 58, S. 167 f. VII 11, S. 175, VII 31, S. 186, VIII 13, S. 200 f., VIII 52, S. 224 f. IX 26, S. 254), aber nur bis 1018; mit dieſem Jahre ſchließt ja bekanntlich die Thietmar'ſche Chronik ab.

II. Neuere Litteratur: Potthaſt, Bibliotheca hist. II, 2. A., Berlin 1896, S. 1478 B und 1479 A, Hirſch, Jahrbücher des deutſchen Reiches unter Heinrich II; H. Breßlau, Jahrbücher des d. Reiches unter Konrad II.; Contzen, Die Geſchichtſchreiber der ſächſiſchen Kaiſerzeit, Jul. Evelt, Zur Geſchichte des Studiums . . ., Programm des Seminarium Theodorianum, Paderborn 1857, Ign. Th. Hil. Meyer, Fragmente aus der Kanzlei der Biſchofs Meinwerk in: Wigands weſtfäl. Archiv V^2, S. 111—131; 470 ff., W. v. Gieſebrecht, Deutſche Kaiſerzeit II, 5. A., Leipz. 1885, S. 92—94. 120. 147. 151—154. 164. 167. 185. 198. 201. 226. 229. 245. 305. 578, Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen II, 6. A., Berlin 1894, S. 35—39. 182; derſ., Art. Meinwerk in AdB; Scheffer-Boichorſt, Annales Patherbrunnenses, Innsbruck 1870, S. 37 f., Fr. X. Schrader, Leben des ſel. Meinwerk . . ., Paderborn 1895, 104 S., Fr. Guil. Otto, De Henrici II. in artes litterasque meritis, Diss. Bonn., Matthaei, Kloſterpolitik Heinrichs II., Göttinger Diſſ., 1877, zumal S. 74.

Meinwerk, von vornehmer Abſtammung, ſogar dem Königshaus verwandt, auf den kirchlichen Schulen zu Halberſtadt und Hildesheim ausgebildet, in erſterer Stadt ſpäter Domherr, dann in der ſpäteren Zeit Ottos III. Hofkaplan und 1009 von Heinrich II. zum Biſchof der damals verarmten Diöceſe Paderborn beſtallt, gehört zu den eigenartigſten Prälaten der ſpäteren ſächſiſchen und der früheren ſaliſchen Kaiſerzeit. In einem Zeitalter, wo es noch keinen Inveſtiturſtreit gab, hielt er in der inneren Politik ſowohl wie in der auswärtigen treu zu Kaiſer und Reich, auch liebte er ſeine weltlichen Herren, zumal den Jugendfreund Heinrich, aber noch mehr ſein Bistum. Mit erſtaunlicher Virtuoſität verſtand er es, hohe kirchliche Feſte, ja gelegentlich die von ihm fürs Reich geleiſteten Dienſte zum Vorwand nehmend, ſeinen Einfluß bei Königen und Großen, bei reichen Geiſtlichen, wie bei begüterten Laien zur anſehnlichen Dotierung ſeines Sprengels, bezw. ſeines zwiſchen 1015 und 1031 erbauten Cluniacenſerkloſters Abdinghofen in der weſtlichen Vorſtadt von Paderborn, mit Grundbeſitz und Kapitalien geltend zu machen. Bei ſo derb-realiſtiſcher Begabung war er Kind ſeines mirakelſüchtigen Zeitalters genug, um auch die ihm einſt (März 1014) von Papſt Benedikt VIII. für Abdinghofen angebotenen Reliquien, u. a. des Biſchofs Blaſius von Sebaſte in Kleinarmenien — dieſer, ein angebliches Opfer des Licinius-Sturmes (316, bezw. 319—323), in Wahrheit wohl der diokletianiſchen Verfolgung (303 ff.), iſt einer der populärſten Heiligen der katholiſchen Kirche, und ſeine Fürbitte an ſeinem Gedenktag (3. Februar) wird, zumal in der Eifel und im Schwarzwald, von der ländlichen Bevölkerung gegen Zahnſchmerzen angerufen (vgl. Franz Görres, Licinianiſche Chriſtenverfolgung, Jena 1875, S. 130—133) —, nicht zu verſchmähen (ſ. vita c. 24. 25, S. 116 f.). Gegen ſeine Untergebenen verfuhr Meinwerk häufig ſelbſt bei geringen Verfehlungen hart; die empfindlich Gekränkten ſuchte er, im Grunde doch von Herzen gutmütig, dann nachher durch Geſchenke wieder zu verſöhnen. Folgende, durch die vita c. 186, S. 149 f. verbürgte Anekdote iſt für die Eigenart des „wunderbaren und wunderlichen Heiligen" (Gieſebrecht) bezeichnend: Heinrich II., ärgerlich darüber, daß ihm der Biſchof einmal gar ein koſtbares Obergewand (pallium) für kirchliche Zwecke einfach — entwendet hatte (!), beſchloß ihm auch einen Streich zu ſpielen und ließ durch einen Hofkaplan aus einem Miſſale, aus dem der Prälat in einem Requiem für die Eltern des Herrſchers u. a. „oremus pro famulis et famulabus" zu ſingen hatten, das fa in beiden Wörtern ſtreichen, und der Biſchof ſang denn auch zum Gaudium des Königs ganz unbefangen, da er im Latein niemals ſattelfeſt war, ... pro mulis et mulabus!! Ueber das lächerliche Mißverſtändnis aufgeklärt, ließ der Biſchof den Kaplan derb auspeitſchen und ſchenkte dem Beſchimpften alsdann einen neuen Anzug! Von den neueren Forſchern ſind Gieſebrecht und Wattenbach (ſ. oben II) der Originalität des 10. Oberhirten der Paderſtadt am meiſten gerecht geworden.

(**Julius Weizſäcker** †) Dr. phil. **Franz Görres.**

Meisner, Balthaſar, geſt. 1626. — Der Briefwechſel Meisners befindet ſich in vier Foliobänden in der Hamburger Stadtbibliothek. Aus ihm hat G. Arnold einige intereſſante Beiträge für ſeine K. u. KG. entnommen; dann Tholuck in ſeinem Geiſt der Wittenberger Theologen 1852 geſchöpft. Jöcher, Gelehrten-Lexikon III, 1751 S. 382 f.; Tſchackert in der AdB 21. Bd S. 243.

Balthaſar Meisner gehörte zu jenem anſprechenden Theologenkreiſe der erſten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts, denen unter dem Harniſch der polemiſchen Schultheologie noch für die Bedürfniſſe der Kirche das Herz ſchlug. Er war geboren 3. Februar 1587, ſtudierte in Wittenberg, Gießen, Straßburg, Tübingen, den damaligen Hauptſitzen orthodorer Theologie, und erhielt durch Begünſtigung ſeines Freundes, des Oberhofpredigers Hoe, 1613 eine Profeſſur in Wittenberg. Sein Wahlſpruch war Beati mites. Innig befreundet mit B. Mentzer in Gießen und J. Gerhard in Jena war er derjenige dieſer Trias, welcher vorzugsweiſe die Mängel der damaligen Kirche erkannte und zu deren Abhilfe wirkſam zu ſein ſuchte. Ein merkwürdiges Zeugnis hierfür giebt eine von ihm ſeinen Zuhörern in die Feder diktierte Skizze über dieſe Mängel, welche Frankfurt 1679 unter dem Titel erſchien: B. Meisneri pia desideria paulo ante beatum obitum ab ipso manifestata. Die wichtigſten Stücke daraus werden angeführt in Tholucks Wittenberger Theologen S. 96.

Litterariſch bekannt wurde er namentlich durch ſein im Alter von 24 Jahren geſchriebenes, vielgeleſenes Werk: Philosophia sobria s. consideratio quaestionum philosoph. in controversiis theolog. 3 Bde Wittenberg 1614—23, als deren Inbegriff — gegenüber den rationalen Prätenſionen reformierter Logik und helmſtedtiſcher Ariſtoteliker — angeſehen werden darf, was Meisner in ſeiner Standrede auf Hutter der wittenbergiſchen Jugend zuruft: Philosophandum est, sed ne quid nimis; philosophandum est, sed non solum; philosophandum est, sed recte sed sobrie et submisse. Eine kurze Charakteriſtik dieſes Werkes in Gaß, Geſchichte der proteſtant. Dogmatik, I, S. 199. In einen gehäſſigen Streit wurde Meisner durch dasſelbe mit dem Repräſentanten des helmſtedtiſchen Ariſtotelismus Cornelius Martin verwickelt, worüber ſ. Henkes Calixt, I, S. 258.

Der reichbegabte Mann wurde bereits im vierzigſten Jahre ein Opfer des Studieneifers, deſſen Übermaß man ſchon am Jüngling beklagt hatte; er ſtarb als Rector magnificus den 29. Dezember 1626. Ein nicht vollſtändiges Verzeichnis ſeiner Schriften bei Jöcher. **A. Tholuck † (Hauck).**

Meißen, Bistum. — Cod. dipl. Sax. reg. 2. Hauptteil UB des Hochſtifts Meißen, Lpzg. 1864; E. Machatſchek, Geſch. d. Biſchöfe d. Hochſtifts Meißen, Dresden 1884; F. Blankmeiſter, Sächſ. KG, Dresden 1899; E. O. Schulze, Die Koloniſierung u. Germaniſierung d. Gebiete zwiſchen Saale und Elbe, Leipzig 1896; Eubel, Hierarchia catholica 2 Bde, Münſter 1898 u. 1901.

Heinrich I. iſt der Gründer von Meißen. Denn die ſpätere Biſchofsſtadt erwuchs aus der Feſte, die er am Einfluß der Triebiſch in die Elbe erbauen ließ, Thietm. chr. I, 16 S. 11. Die Burg lag im Gebiete der Daleminzier; ſie ſollte der Stützpunkt der deutſchen Herrſchaft auch unter den Stämmen der Milziener und Lauſitzer ſein. Ihre Unterwerfung wurde denn auch ſchon 932 erreicht, Thietm. l. c. Als unter Otto I. der Gedanke, das Wendenland kirchlich zu organiſieren, hervortrat, wurde Meißen zum Sitz eines Bistums beſtimmt. Eine Synode zu St. Severus in Claſſe bei Ravenna, die unter Anweſenheit Ottos und des Papſts Johann XIII. am 20. April 967 tagte, beſchloß die Errichtung desſelben, Jaffé 3715. Der neuernannte EB. Adalbert von Magdeburg hat im nächſten Jahr den erſten Biſchof von Meißen Burchard gewählt und am Weihnachtsfeſt 968 im Dome zu Magdeburg geweiht, Thietm. II, 22 S. 32. Unter den Magdeburg unterſtellten Bistümern erhielt Meißen den größten Sprengel: er reichte im Oſten bis zum Bober, im Süden trennte ihn das Gebirge vom Egerland, nordwärts erſtreckte er ſich bis zur mittleren Spree und weſtlich bis an und über die Mulde; die wendiſchen Stämme der Daleminzier, Niſener und Lauſitzer bewohnten ihn. Den Biſchöfen war damit Raum für große Thätigkeit gegeben; aber man kann nicht ſagen, daß ſie die Gelegenheit Bedeutendes zu wirken benützten. Unter den 43 Prälaten von Burchard bis auf Johann IX. iſt nicht einer, der in kirchlicher oder politiſcher Hinſicht epochemachend hervorgetreten wäre.

Burchard 968—969; Wolcold 969—992; Eid 992—1015; Agilward 1016—1022; Huprecht 1023-1024; Thioderich I. 1027 und 1029 erwähnt; Aico 1040 erwähnt; Brun I. 1058 u. 64 erwähnt; Reginbert geſt. 1066; Kraft geſt. 1066; Benno geſt. 1106; Herwig geſt. 1118; Godebold geſt. 1140; Meinhard (Reinward) 1140—?; Albert I. geſt. 1152; Gerung 1152—1170; Martin 1170—1190; Dietrich II. geſt. 1208; Brun II. zurückgetreten 1228; Heinrich geſt. 1240; Konrad I. von Schönburg 1240—1258; Albert von Mutſchen 1258—1266; Witigo von Wur 1266—1293; Bernhard von Camenz 1293—1296; Albert II. von Leisnig 1297—1312; Witigo von Kolditz 1312—1342; Johann I. von Eiſenberg 1342—1370; Dietrich III. von Schönberg 1370; Konrad II. von Wallhauſen 1370—1375; Johann II. von Jenzenſtein 1375—1379; Nikolaus Ziegenbock 1379—1392; Johann III. von Kittlitz 1392—1398; Thimo von Kolditz 1398—1410; Rodulf von Planitz 1411—1427; Johann IV. Hofemann 1427—1451; Kaſpar von Schönberg 1451—1463; Dietrich IV. von Schönberg 1463—1476; Johann V.

von Wiſſenbach 1476—1487; Johann VI. von Salhauſen 1488—1518; Johann VII. von Schleinitz 1518—1537; Johann VIII. von Maltiz 1537—1549; Nikolaus von Karlowitz 1550—1555; Johann IX. von Haugwitz 1555—1581. **Hauck.**

Melanchthon, Philipp, geſt. 1560. — Litteratur: I. Ausgaben ſeiner Werke. Nachdem im 16. Jahrhundert unvollſtändige Ausgaben der Werke Melanchthons (1541 in Baſel, 1562—64 in Wittenberg) erſchienen, auch ſeine Gutachten und Briefe wiederholt geſammelt worden waren, iſt die erſte vollſtändigere Geſamtausgabe von Bretſchneider und nach deſſen Tod von Bindſeil im Corpus Reformatorum Bd I—XXVIII, 1834—1860 veranſtaltet worden. Zu ihrer Ergänzung dienen: Bindſeil, Ph. Melanchthonis epistolae, judicia, consilia etc, Halis Sax. 1874; Hartfelder, Melanchthoniana Paedagogica, Leipzig 1892; K. und W. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, Elberfeld 1875, ſowie mehrere Veröffentlichungen in Briegers ZKG u. ThStK. Die Urgeſtalt der Loci iſt von Plitt-Kolde mit Einleitung u. Anmerkungen beſonders ediert worden, 3. A. 1900. Eine ſehr wünſchenswerte Ergänzung der Werke Mel.s im CR iſt im J. 1897 vom Verein für Reformationsgeſchichte ins Auge gefaßt worden. Vgl. ThStKr 1897 S. 846f. Ueber Disputationen Mel.s aus den Jahren 1546—1560 hat J. Haußleiter in der Feſtſchrift: Aus der Schule Melanchthons, Greifswald 1897 berichtet. Im übrigen iſt hier wie zu den folgenden Nummern die ſorgfältige Bibliographie von Hartfelder, Phil. Melanchthon S. 567 ff. zu vergleichen. II. Biographien. Camerarius, De vita Melanchthonis narratio, 1566, von Strobel 1777 mit Anmerkungen und urkundlichen Beigaben neu herausgegeben. Derſelbe Strobel hat Melanchthoniana 1771 und zahlreiche Beiträge zur Lebensgeſchichte und Beurteilung Melanchthons geſchrieben; K. Matthes, Ph. Melanchthon, ſ. Leben u Wirken, Altenburg 1841; K. Schmidt, Ph. Melanchthon, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861 (die vollſtändigſte, durchweg aus den Quellen belegte Biographie); K. Hartfelder, Ph. Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Monumenta Germaniae Paedagogica ed. K. Kehrbach, Bd VII — wertvoll namentlich für die Erkenntnis ſeines Bildungsgangs); G. Ellinger, Ph. Melanchthon. Ein Lebensbild, Berlin 1902 (ſein Verhältnis zum Humanismus beſonders berückſichtigend); J. W. Richard, Ph. Melanchthon, New-York u. London 1898. Einzelne Perioden aus Melanchthons Leben behandeln: K. Sell, Melanchthon und die deutſche Reformation bis 1531, Halle 1897; H. Virck, Melanchthons politiſche Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg, ZKG IX; Th. Brieger, Die Torgauer Artikel, Feſtſchrift für H. Reuter, Leipzig 1888; J. W. Richard, Melanchthon and the Augsburg Confession, Lutheran Quarterly 1897. 98; G. Kawerau, Die Verſuche, Melanchthon zur katholiſchen Kirche zurückzuführen, Halle 1902. III. Zur Theologie Melanchthons: Fr. Galle, Verſuch einer Charakteriſtik Melanchthons als Theologen, Halle 1840; H. Heppe, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus in den Jahren 1555—81, 2. Aufl. 1865. 66; G. Plitt, Einleitung in die Auguſtana, 1867. 68 und die Apologie der Auguſtana, 1873; A. Ritſchl, Rechtfertigung und Verſöhnung, I, u. Die Entſtehung der luth. Kirche, ZKG I. II, auch in Geſammelte Aufſätze I; Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879; R. Seeberg, Melanchthons Stellung in der Geſchichte des Dogmas und der Dogmatik, NkZ 1897; außerdem die Geſchichten der proteſt. Theologie bezw. Dogmatik von Frank, Gaß, Dorner und die Dogmengeſchichten von Loofs und Seeberg; namentlich aber E. Tröltſch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Melanchthon 1891; ferner J. Haußleiter, Melanchthons loci praecipui und Theſen über die Rechtfertigung, Feſtſchrift für A. v. Oettingen, 1898; Luthardt, Die Arbeiten Melanchthons im Gebiete der Moral, 1884, und Geſchichte der chriſtlichen Ethik II; Gaß, Geſchichte der chriſtlichen Ethik II, 1, S. 55 ff., ſowie die Feſtreden zu Melanchthons 300jährigen Todestag von Kahnis, Rothe, Dorner und Gundert, JdTh 1860 und zu ſeinem 400jährigen Geburtstag von A. Dorner, Th. Häring, ZThK VII, A. Harnack, G. Kawerau und F. Loofs, ThStK 1897; R. Seeberg, K. Sell und dem Unterzeichneten. IV. Zu Melanchthons Philoſophie und Pädagogik: W. Dilthey, Das natürliche Syſtem der Geiſteswiſſenſchaften im 17. Jahrhundert, Archiv für Geſchichte der Philoſophie VI; H. Maier, Melanchthon als Philoſoph, ebendaſ. IX und X; Költzſch, Melanchthons philoſophiſche Ethik, 1889; Raumer, Geſchichte der Pädagogik I, 180ff.; Bernhardy, Grundriß der römiſchen Literatur IV, 132ff.; Schmid, Pädagogiſche Encyklopädie, Art. „Reformation“ und Geſchichte der Erziehung II, 2; Fr. Paulſen, Geſchichte des gelehrten Unterrichts I, 1885; Th. Ziegler, Geſchichte der Pädagogik, 1895; Urlichs, Geſchichte der Philologie im Handbuch der klaſſiſchen Altertumswiſſenſchaft I; A. Planck, Ph. Melanchthon, Praeceptor Germaniae, 1860; Koch, Melanchthons Schola privata, 1859; K. Hartfelder, ſ. oben; W. Walther, Melanchthon als Retter des wiſſenſchaftlichen Sinnes, 1897; P. Tſchackert, Melanchthons Bildungsideale, 1897; F. Blaß, Melanchthon als Humaniſt und Pädagoge, NkZ 1897; W. Bornemann, Melanchthon als Schulmann, 1897; Roth, Der Einfluß des Humanismus und der Reformation auf das Erziehungs- und Schulweſen, Schriften des Ver. f. Ref.-Geſch. Nr. 60.

I. Leben und Wirken. — Philipp Melanchthon wurde am 16. Februar 1497 in Bretten in der Unterpfalz (Baden) geboren. Er entſtammte einem ehrbaren und nicht unbemittelten Hauſe. Sein Vater, Georg Schwarzerd (vermutlich Schwarzert nach Analogie von Weißert oder Grunert), war durch ſeine Kunſt als Waffenſchmied berühmt und in ſeinem Privatleben wegen ſeines rechtlichen, wahrheitsliebenden, menſchenfreundlichen und ſtreng religiöſen Charakters geſchätzt, ſeine Mutter als eine kluge, ſparſame und dabei wohlthätige Hausfrau gelobt. Den erſten Unterricht erhielt Melanchthon in der Stadtſchule, dann im Hauſe ſeines Großvaters, des Kaufmanns und Bürgermeiſters Reuter durch einen beſonderen Hauslehrer, Johann Unger, welcher, wie Melanchthon ſelbſt rühmt, durch ſeine väterliche Liebe den Knaben an ſich feſſelte und durch ſeine exakte grammatiſche Methode ſeinem Schüler bereits die Richtung auf ein gründlicheres Studium der alten Sprachen gab. Nachdem Melanchthon ſchon hier durch ſeine hervorragenden Geiſtesgaben und durch ſeine Fortſchritte die Augen auf ſich gezogen, kam er im Herbſt 1507 infolge des Todes ſeines Vaters und Großvaters auf die lateiniſche Schule nach Pforzheim in das Haus ſeiner Großmutter Eliſabeth, Schweſter des Johann Reuchlin, in den Unterricht des Rektors Georg Simler von Wimpfen, von welchem er rühmt, in die griechiſchen und lateiniſchen Dichter und in die purior philosophia (d. h. die urſprüngliche ariſtoteliſche Philoſophie) eingeführt worden zu ſein. Von noch größerer Wichtigkeit aber für ihn war die Verbindung, in die er hier mit Reuchlin, dem Hauptträger des damals neu aufblühenden Humanismus kam, welcher dem wiſſenſchaftlichen Streben des talentvollen Knaben einen mächtigen Anſtoß gab, und ihm auch durch die nach damaliger Sitte vollzogene Veränderung ſeines Familiennamens in den griechiſchen Namen Melanchthon gleichſam die Taufe der Gelehrſamkeit erteilte. Der gräciſierte Name wurde von dem Reformator ſeit 1531, wahrſcheinlich der weniger harten Ausſprache wegen, Melanthon geſchrieben, ſ. CR I, p. CXXXI. Reuchlins und Simlers Rate folgend bezog Melanchthon, noch nicht 13 Jahre alt, die Univerſität Heidelberg im Oktober 1509, wo er bei Pallas Spangel, Lehrer an der theologiſchen Fakultät und ſpäter Vizekanzler der Hochſchule, Aufnahme fand. Spangel, ein Schüler Rudolf Agricolas, „benutzte ſein beſſeres Latein nur dazu, die Lehren der alten Kirche durch ein anſprechenderes Gewand den höheren Anforderungen der Gegenwart entſprechender zu machen“ (Hartfelder, Ph. Mel. S. 23). Er war ein tüchtiger Scholaſtiker, Anhänger der Thomiſten, und ſo hat auch Melanchthon ſein Baccalaureatsexamen 1511 nach der via antiqua, d. h. als Anhänger des Realismus, gemacht. Bei Peter Günther aus dem Wimphelingſchen Kreiſe hat er Rhetorik, bei Konrad Helvetius, einem Schüler des Cäſarius von Heiſterbach, Aſtronomie gehört. Billican, Brenz, Butzer, damals im Dominikanerkloſter zu Heidelberg, gehörten zu ſeinen Studienfreunden; als guter Grieche war er bei Mitſchülern und Lehrern bekannt. Die garrula dialectica et particula physices, die öffentlich vorgetragen wurde, CR IV, 715, genügte ihm nicht. Er ſah ſich mehr auf das Privatſtudium angewieſen. Er las mit knabenhafter Begierde die alten Dichter, Hiſtoriker, Dramatiker und Neulateiner wie Politian, deſſen verſchnörkelte Ausdrucksweiſe noch in der Tübinger Rede Melanchthons de artibus liberalibus zu ſpüren iſt. Sodann arbeitete er ſich in Grammatik, Rhetorik und Dialektik hinein. Die Dialektik Agricolas hat an ihm ihren Erben und Neuherausgeber gefunden, ſ. u. Auch in Privatunterricht war er thätig, z. B. bei zwei jungen Grafen v. Löwenſtein. Aber Heidelberg ward ihm entleidet, weil er 1512 mit ſeiner Bewerbung um die Magiſterwürde als zu jung abgewieſen wurde. Auch die Ungeſundheit des Klimas (Camerarius vita Melanchthonis ed. Strobel p. 13) ſoll ihn veranlaßt haben, nach Tübingen überzuſiedeln, wo er am 17. September 1512 immatrikuliert wurde. Dort begann gerade damals unter den Feſſeln des alten Schlendrians ſich bereits ein freierer und beſſerer Geiſt namentlich auf dem Gebiet der humaniora zu regen (Heyd, Melanchthon und die Univerſität Tübingen, S. 13). Unter Braſſicanus und Bebel verfolgte Melanchthon mit großem Fleiß und Intereſſe die humaniſtiſchen Studien, die philoſophiſchen teilweiſe noch unter Simler, jetzt Profeſſor artium liberalium in Tübingen, ſpäter Profeſſor der Jurisprudenz, weiter unter Franz Kircher von Stadion, mit welchem er ſpäter *τὴν γνησίαν φιλοσοφίαν* instaurare, d. h. den echten Ariſtoteles herausgeben wollte, was aber nicht zur Ausführung kam, CR I, 26. Sein wiſſensdurſtiger Geiſt griff aber auch nach anderen Disziplinen, Jurisprudenz, Mathematik, Aſtronomie, ſelbſt Medizin (vgl. Heerbrand, Oratio funebris). Nachdem er im 17. Jahre den philoſophiſchen Kurſus vollendet, und im Jahr 1516 mit Auszeichnung die Magiſterwürde gewonnen hatte, wendete er ſich aus eigener Neigung wie nach dem Wunſch der Eltern (Camerar. S. 16) der Theologie zu. Was auf den Kathedern gelehrt wurde, war die abgängige ſcholaſtiſche Theologie mit ihren leeren Spitzfindigkeiten, über deren unfruchtbaren und abgeſchmackten Vortrag Melanchthon ſpäter ſich oft luſtig machte, namentlich über den des Dr. Jakob Lemp, der die Transſubſtantiation an die Tafel malte, CR IV, 718. Vinshemii Oratio in fun. Mel. CR X, 192.

Mehr Gewinn hatte Melanchthon von ſeinem theologiſchen Privatſtudium, das ſich namentlich auf Patriſtik, aber bereits auch auf das NT im Grundtext bezog. Dieſes Studium, ſowie die Anregungen, die er von Reuchlin, Erasmus, Stöffler und mitſtrebenden Freunden, wie Wolfgang Capito, Johannes Ökolampad, Ambroſius Blarer, Alber erhielt, überzeugten ihn, daß das wahre bibliſche Chriſtentum etwas ganz anderes ſei als die kirchlich-ſcholaſtiſche Theologie. Daß er aber hier ſchon einen beſtimmten, poſitiven Standpunkt ſich gebildet, iſt um ſo weniger anzunehmen, da er nachher wiederholt Luther als ſeinen geiſtlichen Vater in der theologiſchen Erkenntnis bekannt hat. Ohnedies hat Melanchthon in Tübingen keine theologiſchen Vorträge gehalten. Nachdem er magiſtriert hatte, iſt er in der Burſe, auch Kontubernium genannt (das ſpätere Klinikum) Konventor geweſen, dasſelbe, was man im ſpäteren herzoglichen Stipendium Repetent nannte, und hatte den jüngeren Schülern Unterricht zu erteilen (Roth, Das Büchergewerbe in Tübingen, S. 7). Immerhin ſcheint ſein Anſehen unter den Angehörigen der Artiſtenfakultät nicht gering geweſen zu ſein, da Camerarius berichten kann, Vit. 23, daß Melanchthon unter den damals auch in Tübingen ſehr heftigen Fehden der Nominaliſten und Realiſten, obwohl ſelbſt Nominaliſt, nicht ohne Erfolg zum Frieden gewirkt habe. Auf einen akademiſchen Lehrauftrag für Eloquenz (vielleicht nach dem 1517 erfolgten Tode Bebels), durch den aber ſeine Stellung im Kontubernium nicht geändert wurde, kann man die Worte Heerbrands beziehen, Oratio fun. CR X, 297: deinde oratoria lectione sibi demandata Ciceronis quaedam opera juventuti proposuit. Auch über Virgil und Livius hat er damals geleſen. Seine erſten Veröffentlichungen waren: Eine Ausgabe des Terenz 1516 und ſeine griechiſche Grammatik 1518. Außerdem iſt er in der Buchdruckerei des Thomas Anshelm ſeit 1514 als Korrektor namentlich von Überſetzungen Reuchlins und an der Chronik des Nauclerus thätig geweſen (ſ. K. Steiff, Der erſte Buchdruck in Tübingen, S. 22).

Wie weit Melanchthon an dem zwiſchen ſeinem väterlichen Freund Reuchlin und den Dominikanern damals entbrannten Streit ſich beteiligt hat, iſt nicht ſicher. Den ergötzlichen Reiſebericht des Magiſter Philippus Schlauraff in den Epistolae obscurorum virorum, II, 9, den Förſtemann, CR X, 472, auch Sauppe, Gedächtnisrede auf Mel., JdTh 1860, S. 374, dem Melanchthon zuſchrieben, und der jedenfalls auf die Verhältniſſe Melanchthons in Tübingen ein intereſſantes Streiflicht wirft, hat Böcking, Hutteni operum supplem. II, 2. 667 unter Berufung auf das Zeugnis des Cochläus für Ulrich v. Hutten in Anſpruch genommen. Aber jedenfalls hat Melanchthon die Vorrede zu den Epistolae clarorum virorum 1514 geſchrieben, und wenn er in dem oben genannten Poem der vilissimus unter den socii genannt wird, qui novos libros faciunt et theologos vilipendunt, ſo ſtimmt das zu der Thatſache, daß er noch 1518 eine Satire gegen Jakob von Hochſtraten im Werk hatte, CR I, 21.

Da wurde er in den Kreis einer viel großartigen Bewegung, welche mit dem Auftreten Luthers begann, hineingezogen. Einen Ruf nach Ingolſtadt hatte er auf den Rat des Großoheims abgelehnt. Dafür empfahl ihn dieſer dem Kurfürſten von Sachſen für eine Lehrſtelle der griechiſchen Sprache in Wittenberg. Melanchthon folgte dieſem Ruf um ſo lieber, je drückender ihm ſeine Stellung in der Burſe in Tübingen (ergasterium nennt er ſie) nachgerade wurde, CR I, 31, und je hemmender er den Widerſtand der ſcholaſtiſchen Partei auf der Univerſität Tübingen gegen die von ihm vertretenen klaſſiſchen Reformen empfand.

Am 25. Auguſt 1518 kam Melanchthon, nachdem er eine wiederholte Einladung nach Ingolſtadt abgelehnt hatte, in Wittenberg an, wo er ſchon durch ſeine Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis große Bewunderung erregte, aber auch ſeine eigentümliche, durch ſeinen bisherigen Bildungsgang begründete Stellung zur Reformation, ſeine Miſſion ihr vor allem mit den Gaben der Wiſſenſchaft zu dienen deutlich erkennen ließ. Was er in jener Rede zugleich als Programm ſeiner eigenen Thätigkeit ausgeſprochen hatte, ſetzte der junge Profeſſor mit großem Eifer ins Werk durch Vorleſungen über den Homer und den Brief an Titus, auch mancherlei litterariſche Arbeiten, ſeine Rhetorik 1519, Dialektik 1520. Groß war der Zulauf des neuen Dozenten; er hat nach dem Zeugnis Spalatins damals vor 5—600 Zuhörern geleſen, die ſpäter bis zu 1500 ſich mehrten. Beſonders auch Luther ſchätzte ihn hoch.

Der Einfluß Luthers führte dann den jüngeren Freund tiefer in die Schrift, und, namentlich durch das Studium des Paulus, zu lebendiger Erkenntnis der evangeliſchen Heilslehre, durch die allein die Kirche „aus der babyloniſchen Gefangenſchaft befreit werden könne", CR I, 71. Der Leipziger Diſputation 1519 wohnte Melanchthon, wie er ſelbſt ſagt, als otiosus spectator an, aber nicht ohne mittelbar durch die intellektuelle Unterſtützung, welche er dabei Luther gewährte, auf den Gang des Geſpräches einzuwirken, CR I, 82 ff. Durch einen veröffentlichten Brief an Ökolampad über dieſes Geſpräch reizte er den eitlen Dr. Eck zu einem Angriff gegen ſich. In ſeiner defensio contra Johannem Eckium, CR I, 108 f., hat er bereits das Prinzip der Autorität der Schrift und die richtigen Grundſätze ihrer Auslegung klar und bündig entwickelt. Eine Belohnung dieſer ſeiner theologiſchen Thätigkeit, welche auch in fortgeſetzten theologiſchen Vorleſungen über Matthäus und den Römerbrief mit Forſchungen über die pauliniſche Lehre ſich darlegte, war die Verleihung des Baccalaureats der Theologie 1519 und ſeine Verſetzung in die theologiſche Fakultät. Den theologiſchen Doktortitel hat er beharrlich abgelehnt, CR IV, 811. Auch in anderer Weiſe wurde er in die Wittenberger Kreiſe rezipiert durch ſeine Verheiratung mit Katharina Krapp, Tochter des Bürgermeiſters Krapp, 18. Auguſt 1520. Obwohl kein Verächter des weiblichen Geſchlechts (er zürnt den μισανθρώποις, qui singulare sapientiae genus esse putant, despicere foeminas et vituperare conjugia, CR III, 1172), doch ein noch größerer Freund ungeſtörten Studiums, that er dieſen Schritt auf Drängen ſeiner Freunde, namentlich Luthers, welche dadurch ſeinen für ſeine zarte Geſundheit übermäßig angeſpannten Fleiß zügeln und ihn an Wittenberg deſto feſter ketten wollten. Die vortrefflichen Eigenſchaften ſeiner allem nach feiner organiſierten, auch den höheren Beſtrebungen des Reformators Verſtändnis entgegenbringenden, dabei aufrichtig frommen und wohlthätigen Frau haben ihn die Ehe nie bereuen laſſen, wenngleich die Erlebniſſe in der Familie für ihn auch die Quelle mancher ſehr ſchmerzlichen Erfahrungen wurden. Ganz im Geiſt der reformatoriſchen Hauptſchriften Luthers iſt Melanchthon am Anfang des Jahres 1521 zu Gunſten Luthers, welcher in einer zu Rom unter dem Namen Thomas Rhadinus erſchienenen Schmähſchrift als Zerſtörer und Unheilſtifter angegriffen und gleichzeitig in den Bann gethan worden war, mit einer Schutzſchrift unter dem Pſeudonym Didymus Faventinus CR I, 286 ff. aufgetreten, gerichtet an die Stände des Reichs, in welcher er nicht nur die Vorwürfe gegen Luther durch den Nachweis zurückſchlägt, daß Luther nur die vom Papſttum herrührenden Mißbräuche und die mit der Schrift ſtreitende menſchliche Weisheit, aber nicht die wahre Philoſophie und das wahre Chriſtentum verwerfe, ſondern auch geradezu die Stände auffordert, dem Papſt ſeine tyranniſche Gewalt zu nehmen, und das Chriſtentum aus ihr zu erretten. Ebenſo kühn und energiſch hat er damals Luthers Sache auch gegen die Sorbonne verfochten, CR I, 398. Aber während der Abweſenheit Luthers auf der Wartburg unter den Unruhen der Schwarmgeiſter zeigten ſich zum erſtenmal im öffentlichen Auftreten Melanchthons jene Schranken ſeiner Natur, die ſpäter noch ſo herbes Leid über den edlen Mann bringen ſollten: ſeine Beſtimmbarkeit und ſeine Ängſtlichkeit. Zwar der Veränderungen hinſichtlich des Abendmahls, welche durch die Wittenberger Auguſtinermönche vorgenommen wurden, nahm er ſich gegenüber dem kurfürſtlichen Hofe kräftig an; ebenſo ernſtlich wies er die Extravaganzen Carlſtadts, welcher ſogar der Wiſſenſchaft den Krieg erklärte, zurück. Aber über die Zwickauer Schwärmer wurde er um ſo weniger Meiſter, weil ſie ihm in manchem, was ſie redeten und thaten (namentlich in der Frage über die Kindertaufe) anfänglich imponierten. Er war aber nicht der Mann durchgreifenden Handelns, namentlich dem Volk gegenüber (Camerar. p. 51), daher die Energie, Beredſamkeit und praktiſche Weisheit Luthers in die Mitte treten mußte, um dieſe Freibeuter der Reformation zum Schweigen zu bringen.

Von großer Bedeutung für die Befeſtigung und Ausbreitung der reformatoriſchen Gedanken war das Erſcheinen der Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae im Dezember 1521. Hier legt Melanchthon in engem Anſchluß an Luther das neu gewonnene praktiſch-religiöſe Verſtändnis des Chriſtentums in der Form einer Erörterung der „Leitbegriffe“ (loci communes), die den Gedankengang des Römerbriefs tragen, dar. Seiner urſprünglichen Abſicht nach ſollte das Buch nicht eine ſyſtematiſche Darſtellung des chriſtlichen Glaubens, ſondern ein Schlüſſel zum rechten Verſtändnis der Schrift ſein. Den Wert dieſer Mitarbeit hat Luther warm anerkannt: liber invictus, non solum immortalitate sed et canone ecclesiastico dignus (De servo arbitr. EA Opp. lat. var. arg. 7, 117). Der neu übernommene theologiſche Beruf hat indeſſen die humaniſtiſchen Intereſſen bei Melanchthon nicht verdrängt. Er fuhr fort die klaſſiſchen Schriftſteller zu erklären, ja er wünſchte, ſich nach Luthers Rückkehr wieder ganz auf dieſe beſchränken zu dürfen, CR I, 575, da er bei der akademiſchen Jugend ein Nachlaſſen des Eifers für ſolche Studien wahrzunehmen glaubte, und nur Luthers nachdrücklicher Wunſch hielt ihn bei der Exegeſe feſt. Eine Reiſe, die

Melanchthon 1524 in ſeine Heimat unternahm, iſt dadurch bemerkenswert, daß ſie dem päpſtlichen Legaten Campegi Veranlaſſung bot, durch ſeinen Geheimſchreiber Nauſea Verhandlungen mit Melanchthon anzuknüpfen, die auf ſeine Trennung von Luthers Sache abzielten. Melanchthons unzweideutige Ablehnung verhinderte nicht, daß ſpäter noch wiederholt Verſuche in gleicher Richtung unternommen wurden (G. Kawerau, Die Verſuche, Melanchthon zur katholiſchen Kirche zurückzuführen, 1902). Auf dem Heimweg traf Melanchthon unerwartet mit dem jungen Landgrafen Philipp von Heſſen zuſammen, dem er auf ſeine Bitte von Wittenberg aus ein Gutachten über die Grundſätze der Kirchenreformation erſtattete CR I, 703 ff. Im Jahr darauf hatte er den Kurfürſten von der Pfalz in Sachen des Bauernaufſtandes zu beraten. Seine aus dieſem Anlaß verfaßte Schrift, CR XX, 641 ff., entſpricht freilich nicht den traditionellen Vorſtellungen von Melanchthons Milde; aber ſie zeigt dafür um ſo mehr die dem wirklichen Melanchthon eigentümliche Denkweiſe: die Abneigung gegen alles revolutionäre Beginnen, die unbedingte Geltendmachung der bürgerlichen Gehorſamspflicht und ſeine Sorge, die reine und ganz innerlich verſtandene Sache der Reformation mit keiner trüben politiſchen Angelegenheit zu vermiſchen. In den Streit zwiſchen Erasmus und Luther über den freien Willen mochte Melanchthon um ſo weniger eingreifen, als er auf das gute Einvernehmen mit beiden Gewicht legte und ſich doch wohl ſchon damals ſein Zurücktreten von den ſchroffen deterministiſchen Konſequenzen der Anſchauung Luthers vorbereitete. Das religiöſe Recht, das auf Luthers Seite war, hat er dabei rückhaltlos anerkannt, CR I, 674 f.. Als nach dem Regierungsantritt des Kurfürſten Johann eine Neuordnung der kirchlichen Verhältniſſe in Angriff genommen wurde, ſtellte Melanchthon in dem (1528 gedruckten) „Unterricht der Viſitatoren an die Pfarrherren“ eine Grundlage für die Reform in der Lehre ſowie eine Kirchen- und Schulordnung auf und gab ohne direkte Polemik gegen die römiſchen Irrtümer eine praktiſche Darlegung der reformatoriſchen Heilslehre. Die hier vorgetragene Herleitung der Buße aus der mit Rückſicht auf den „gemeinen groben Mann“ voranzuſtellenden Geſetzespredigt — nicht erſt aus der Predigt des Evangeliums, CR XXVI, 51 f. — hat den erſten Lehrſtreit auf dem Gebiet der luth. Reformation hervorgerufen, indem Johann Agricola Melanchthon des Abfalls von der evangeliſchen Erkenntnis beſchuldigte, eine Polemik, die auch durch eine öffentliche Disputation von Luther, Bugenhagen und Melanchthon nur zeitweilig zum Schweigen gebracht werden konnte (vgl. A. Antinomiſt. Streitigkeiten I, 586 ff.). Auf dem Reichstag zu Speier 1529, wohin Melanchthon den Kurfürſten zu begleiten hatte, fiel ihm abermals die Aufgabe zu, die evangeliſche Sache diplomatiſch zu vertreten. Der Hoffnung, die er mitbrachte und in der Widmung ſeines Danielkommentars an König Ferdinand ausſprach, CR I, 1051 ff., eine friedliche Anerkennung der Reformation bei der kaiſerlichen Partei zu erreichen, entſprach freilich der Gang der Dinge ganz und gar nicht und als die evangeliſchen Stände gegen den für ſie unannehmbaren Reichstagsabſchied proteſtierten, war ihm dieſe „entſetzliche Thatſache“, CR I, 1060, ein Anlaß zu banger Sorge. Der Ablehnung, welche Philipp von Heſſen und Jakob Sturm von Straßburg der vom Reichstag geforderten Verwerfung der Schweizer entgegenſetzten, hat er ſich zögernd angeſchloſſen und dieſen Schritt nachher bereut. Zwinglis Abendmahlslehre erſchien ihm als ein impium dogma und er beſorgte von der Gemeinſchaft mit ihm eine Erſchwerung des friedlichen Fortgangs der deutſchen Reformation. Dem entſpricht auch ſeine Haltung auf dem Marburger Religionsgeſpräch (29. September bis 4. Oktober 1529), deſſen Verhinderung durch den Kurfürſten ihm erwünſcht geweſen wäre, CR I, 1065. Als es doch zu ſtande kam, hat er nicht minder als Luther einer Vereinigung widerſtrebt, ja nach dem Eindruck der Schweizer und Straßburger Luther in ſeiner ablehnenden Haltung beſtärkt.

Indem wir zu den Ereigniſſen des Jahres 1530 weitergehen, ſei bezüglich des Augsburger Reichstages und der Entſtehungsgeſchichte der Augsburger Konfeſſion auf den A. Bd II, S. 242—250 ſowie auf H. Virck, Melanchthons politiſche Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg ZKG IX und Th. Brieger, Die Torgauer Artikel in Kirchengeſchichtl. Studien H. Reuter gewidmet 1888, S. 265 ff. verwieſen. Die Vertretung der proteſtantiſchen Sache auf dieſem Reichstag ſtellte an Melanchthon um ſo größere Anforderungen, als er nur die erſten Vorarbeiten in Gemeinſchaft mit Luther hatte betreiben können. Als der Kurfürſt von den Wittenberger Theologen ein Gutachten forderte, auf Grund deſſen die Verhandlungen zu führen wären, hielten dieſe eine Verantwortung der Lehre nicht für erforderlich in der Überzeugung, hierin auf dem Boden der allgemeinen chriſtlichen Kirche zu ſtehen und beſchränkten ſich darauf, die Abſtellung der kirchlichen Mißbräuche zu rechtfertigen. Dieſe ſog. „Torgauer Artikel“ hat Melanchthon, von dem ſie wahrſcheinlich auch redigiert waren, am 27. März in Torgau übergeben und ihrer Überarbeitung galt ſeine Thätigkeit, bis er ſich von dem auf der Koburg zurückbleibenden Luther trennte. Zu einer Erweiterung dieſer Apologie nötigten erſt Ecks 404 Artikel, in welchen dieſer die Lehre Luthers und ſeiner Anhänger als häretiſch brandmarkte unter dem Erbieten, dies vor dem Reichstag näher darzuthun. Die Zurückweiſung dieſes Angriffs, von dem die Evangeliſchen erſt in Augsburg Kunde erhielten, durch die Glaubensartikel der Konfeſſion fiel darum Melanchthon zu. Und wenn er auch für ſeine Arbeit auf Luthers Marburger und Schwabacher Artikel zurückgriff, ſo blieb es doch ſeine Sache, die Haltung des Bekenntniſſes im ganzen und ſeine Faſſung im einzelnen zu beſtimmen. Den zwiſchen dem 4. und 11. Mai aufgeſtellten Entwurf hat Luther zur Durchſicht erhalten und gebilligt. Wenn er an demſelben „nichts zu beſſern noch zu ändern fand“, ſo hinderte das nicht, daß man in Augsburg noch mancherlei Zuſätze und Änderungen vornahm, bis das Bekenntnis am 23. Juni in gemeinſamer Beratung der Theologen aller evangeliſchen Stände die Geſtalt erhielt, in der es vor dem Reichstag verleſen wurde. Die Konfeſſion iſt darum im weſentlichen Melanchthons Werk. Er hat darin den Überzeugungen, die er mit Luther teilte, den Ausdruck gegeben, der ſeinem Verſtändnis und ſeiner Auffaſſung von den Erforderniſſen der Zeitlage entſprach. Luther hat kein Hehl daraus gemacht, daß die ireniſche Haltung des Bekenntniſſes, ſein „Leiſetreten“ (De Wette, Briefw. IV, 17. 110) nicht nach ſeinem Sinne ſei und hat auch polemiſche Spitzen in betreff des Fegefeuers, der Heiligenverehrung und des Papſttums in ihm vermißt; aber eines dogmatiſchen Unterſchieds iſt ſich weder Luther noch Melanchthon bewußt geweſen. Bezüglich des Artikels vom Abendmahl beſagen dies ausdrücklich Melanchthons Worte vom 26. Juni: Inest articulus περὶ δείπνου κυριακοῦ juxta sententiam Lutheri, CR II, 142. Es iſt darum vergebliche Mühe in der Augsb. Konfeſſion einen von dem lutheriſchen verſchiedenen melanchthoniſchen Lehrtypus finden zu wollen. Bereiteten ſich auch damals ſchon gewiſſe Differenzen zwiſchen beiden Männern in der Lehrauffaſſung vor — was aber nur hinſichtlich des freien Willens zu erweiſen iſt —, ſo hat ihnen doch Melanchthon auf die Geſtalt des Bekenntniſſes keinen bewußten Einfluß geſtattet. So iſt das proteſtantiſche Hauptſymbol, das unter allen reformatoriſchen Bekenntniſſen die ſtärkſte miſſionierende Wirkung ausgeübt hat (Zöckler), zugleich das Denkmal der Einheit der beiden Reformatoren auf dem Grunde des Evangeliums. Muß man demnach für Melanchthon auf den Ruhm einer im Bekenntnis niedergelegten ſelbſtſtändigen Theologie verzichten, ſo bleiben um ſo mehr deſſen formelle Vorzüge, die einfache, lichtvolle, ruhige und ohne ſchulmäßige Terminologie doch bündige Entwickelung der chriſtlichen Heilslehre, die vom Begriff des rechtfertigenden Glaubens beherrſcht iſt und dieſen als das organiſierende Prinzip der geſamten Lebens- und Weltanſchauung geltend macht, ſein Verdienſt.

Nicht ebenſo wie über dieſe Leiſtung Melanchthons können wir uns freuen über ſein ſonſtiges perſönliches Auftreten während des Reichstages. Von dem Eindrucke, welchen ſein Werk nicht nur auf ſeine Partei, ſondern auch auf viele Gegner machte, ging auf ſein eigenes Gemüt inſofern wenig über, als er, ſtatt dadurch ermutigt zu werden, vielmehr durch die allerdings ſchwierige Lage der Evangeliſchen ſich in eine Angſt und Sorge hineintreiben ließ, die ihn zu Unterhandlungen mit der Gegenpartei veranlaßte, bei welchen er zwar vom beſten Willen beſeelt war, der evangeliſchen Sache nichts zu vergeben, aber doch teils nicht die rechte klare Einſicht in den prinzipiellen Gegenſatz der miteinander ringenden geiſtigen Mächte, teils nicht diejenige würdige und feſte Haltung bewies, welche ihm der Glaube an die Wahrheit und Gerechtigkeit deſſen, was er verteidigte, hätte einflößen können und ſollen. Dies gilt beſonders von ſeinem Brief an den päpſtlichen Legaten Campegi vom 6. Juli, CR II, 168 ff. Zu ſeiner Entſchuldigung läßt ſich nur daran erinnern, daß er die Rolle des politiſchen Führers, für die ihm allerdings ſowohl die Menſchenkenntnis als die ſichere und durchgreifende Entſchloſſenheit abging, nicht ſelber geſucht, ſondern nur, von den Umſtänden gedrängt, auf ſich genommen hat.

Die Treue, mit der er ſein eigenliches Talent, die Feinheit und Klarheit ſeines Geiſtes, in den Dienſt der Reformation ſtellte, tritt uns in der Apologie der Augsb. Konfeſſion entgegen. Sie teilt mit der Konfeſſion den Vorzug einer klaren, unmittelbar aus der Erfahrung und der Schrift ſchöpfenden, daher eigentlich bekenntnismäßigen Ausführung der ſtreitigen Lehren; aber ſie tritt unumwundener, mit dem ruhigen Bewußtſein der Überlegenheit den Provokationen der päpſtlichen Theologen entgegen und ſie giebt der evangeliſchen Erkenntnis von der wahren Natur des Glaubens und von ſeiner Priorität vor aller ſittlichen Werkthätigkeit einen ebenſo ſchlichten wie lebendigen Ausdruck. (Über den Unterſchied der Rechtfertigungslehre der Apologie von der ſpäteren Lehrform vgl. die Abhandlungen von Loofs und Eichhorn ThStK 1883 u. 1887.) Durch die Entſcheidung des Augsburger Reichstags wurde Melanchthon in Übereinſtimmung mit Luther nun auch geneigter, eine bewaffnete Gegenwehr gegen den Kaiſer, CR II, p. 469, auch ſogar die Aufnahme der oberländiſchen Städte in den Bund zu billigen; worauf das Jahr 1532 den Proteſtanten zwar die Freude des Nürnberger Religionsfriedens, aber auch den Schmerz, den Kurfürſten Johann von Sachſen zu verlieren, brachte. In den ſofort mit den Katholiken gepflogenen Unterhandlungen über ein Konzil ſprach Melanchthon in einem Bedenken CR II, 655 ganz klar die Stellung der Evangeliſchen zu einem ſolchen Konzil aus.

Unterdeſſen war es ihm vergönnt, in dieſer Zeit verhältnismäßiger Ruhe ſeiner akademiſchen und litterariſchen Thätigkeit ſich faſt ungeſtört hinzugeben. Die wichtigſte theologiſche Schrift aus dieſer Zeit war ſein Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos 1532, Er iſt in theologiſcher Beziehung u. a. dadurch bemerkenswert, daß er zuerſt die von nun an ſtehend gewordene Erklärung von justificari = justum pronuntiari durchführt, während noch die Apologie die zwei Bedeutungen justum effici und justum pronuntiari nebeneinander ſtellt (R 73) und die erſtere in der Regel bei Paulus, die letztere bei Jakobus anwendbar findet (R 109). Sein ſteigender Ruhm gab die Veranlaſſung zu mehreren ehrenvollen Berufungen, von welchen die nach Tübingen (September 1534) für ihn wegen alter Anhänglichkeit und wegen mancher mißliebigen Umſtände in Wittenberg zwar ziemlich lockend war, doch nicht ſo, daß er nicht aus Rückſicht gegen das kurfürſtliche Haus abgelehnt hätte. Zu gleicher Zeit ergingen aber auch mehrere Einladungen nach Frankreich an ihn, wo man mit ſeiner Hilfe den König für die Verbeſſerung des Kirchenweſens zu gewinnen hoffte. Als nun aber der König ſelbſt deshalb an ihn mit einem dringenden Schreiben ſich wandte und Melanchthon um Urlaub bei dem Kurfürſten bat, wurde ihm von dieſem ſein Begehren ſo ſcharf abgeſchlagen, daß er ſich ſehr verletzt fühlte, CR II, 909 f., bis er endlich ſelbſt einſah, wie zweifelhaft der Gewinn dieſer Reiſe, und wie unzuverläſſig vor allem der franzöſiſche König ſelbſt war. Auch der Einladung nach England durfte Melanchthon gleichfalls zu ſeinem Glücke nicht folgen. Inzwiſchen war er auch durch andere Verhandlungen in Anſpruch genommen, die für ſeinen theologiſchen Standpunkt wichtig wurden, namentlich die Verhandlungen über das Abendmahl, die ſeit dem Jahre 1531 ſich fortſpannen. Die von dem allezeit bereiten und geſchmeidigen Vermittler Butzer nach Wittenberg geſendete Konkordienformel billigte Melanchthon vollkommen, und die von dem Landgrafen von Heſſen gewünſchte Unterredung mit Butzer kam am Ende des Jahres 1534 zu Kaſſel zu ſtande. Butzer konnte ſich zwar der in Luthers Inſtruktion für Melanchthon enthaltenen ſtrengſten Vorſtellung von der Gegenwart des Leibes im Abendmahle (der wahre Leib Chriſti im Abendmahl mit den Zähnen zerbiſſen) nicht unterwerfen, wollte aber doch die Darreichung des Leibes und Blutes unter den Zeichen zugeben. Melanchthon nahm ſich des Einigungswerks eifrig an. Er war ſchon ſeit Ökolampads Dialog (1530) und ſeinen durch dieſen veranlaßten patriſtiſchen Studien an der Richtigkeit der Theorie Luthers vom Abendmahl zweifelhaft geworden; nach dem Brief an Camerarius, CR II, 822, iſt er in Caſſel nuntius alienae sententiae. Auch mußten ſeit dem Tode Zwinglis und der veränderten politiſchen Lage ſeine früheren Bedenken gegen eine Einigung an Gewicht verlieren, wenn er auch fortfuhr Zwinglis Theologie zu mißbilligen (Brief an Rothmann 1532, CR II, 620). Er übernahm den Auftrag, ſich mit den namhafteſten Anhängern Luthers über Butzers Vorſchlag zu beſprechen, blieb aber bis zuletzt um das Gelingen des Unternehmens beſorgt. Dieſe Beſorgnis war nicht unbegründet, da Luther ſelbſt an kein Zurückweichen dachte und zu einer bloßen Verhüllung der Gegenſätze nicht die Hand bieten wollte. Allein zuletzt gelang es Butzer doch der Forderung Luthers auszuweichen, der den Genuß der impii anerkannnt wiſſen wollte, und ihn durch das Zugeſtändnis zu befriedigen, daß auch die indigni den Leib des Herrn empfangen (vgl. den Artikel „Wittenberger Konkordie“). Melanchthons Verhältnis zu Luther wurde durch dieſe Vermittlerrolle nicht geſtört. Wohl ſchöpfte Luther eine Zeit lang Verdacht, daß Melanchthon „faſt Zwingliſcher Meinung“ ſei; aber er wollte doch „ſein Herz mit ihm teilen“ und will ihn als einen „hohen Mann“, „der große Arbeit thät“, der Univerſität Wittenberg und ſich ſelbſt nicht verloren gehen laſſen, CR III, 428. Ein anderer Zwieſpalt drohte, als Melanchthon während ſeiner Anweſenheit in Tübingen im Herbſt 1536 von Cordatus, Prediger in Niemeck, heftig angegriffen wurde, weil er gelehrt, daß die bona opera in articulo justificationis causa sine qua non ſeien, was Melanchthon allerdings in einer Erklärung des Evangeliums Johannis ausgeſprochen hatte, und ebenſo auch, daß die opera necessaria ſeien ad salutem oder ad vitam aeternam, CR

III, p. 162), wobei daran zu erinnern iſt, daß Melanchthon auch in der zweiten Hauptausgabe ſeiner loci vom Jahre 1535 ſeine Abweichung von ſeiner früheren ſtrengen noch über Auguſtin hinausgehenden Lehre oder ſeinen ſogenannten Synergismus (wovon nachher) entſchiedener hatte hervortreten laſſen. Er wies nun aber den Angriff wegen ſeiner Lehre von den guten Werken in einem Schreiben an Luther und ſeine anderen Kollegen nachdrücklich mit der Verſicherung zurück: ego neque volui unquam alia docere, neque alia docui de hac praesertim controversia, quam quae vos communiter docetis, CR III, 180. Der nach Melanchthons Rückkehr von Schmalkalden (März 1537) von Cordatus erneuerte Streit gab Veranlaſſung, daß Luther bei einer Doktorpromotion den Satz: gute Werke ſeien notwendig zur Seligkeit, öffentlich mißbilligte, ſo jedoch, daß Melanchthon dadurch ſich nicht verletzt fühlte, vgl. CR III, 385. In dem 1537 wieder auflebenden antinomiſtiſchen Streit iſt Melanchthon mit Luther durchaus einig und hat nur durch perſönliche Einwirkung auf Agricola dieſem den Rückzug zu erleichtern und dadurch den Ausgleich herbeizuführen geſucht (vgl. Bd I, S. 587 ff.).

Das perſönliche Verhältnis der Reformatoren hatte freilich in dieſen Jahren manche Probe zu beſtehen. Amsdorf u. a. ſuchten Melanchthon bei Luther zu verdächtigten; nach einer Andeutung Crucigers hemmte auch weiblicher Einfluß (ἡ γυναικοτυραννίς CR III, 398; vgl. zur Deutung der Stelle Köſtlin, Luthers Leben, 4. A. 2, 462. 675) den vertrauten Verkehr. Dieſe Verhältniſſe verbitterten Melanchthon den Aufenthalt in Wittenberg ſo, daß er ſich daſelbſt wie ein Prometheus ad Caucasum alligatus vorkommt, CR III, 606) und in einem Brief an Camerarius (November 1539, CR III, 840, klagt: me dolores animi, quos tuli toto triennio acerbissimos et continuos et ceterae quotidianae aerumnae ita consumserunt, ut verear me diu vivere non posse, wobei aber auch an die große Laſt kirchlicher Thätigkeit zu denken iſt. Solche brachte auch die Folgezeit in reicher Fülle. Bei der Beratung der Theologen, die dem Konvent von Schmalkalden voranging, vertrat Melanchthon im Gegenſatz zu Luthers Artikeln, die Anſicht, daß dem Papſt, „ſo er das Evangelium wollte zulaſſen, um Friedens und gemeiner Einigkeit willen" eine Autorität nach menſchlichem Recht zugeſtanden werden könne (vgl. die bekannte Unterſchrift zu den Schmalk. Artikeln). Als er aber der Entſchiedenheit der Fürſten gegenüber mit ſeiner Meinung nicht durchdrang und infolge der Erkrankung Luthers mit der Abfaſſung einer Erklärung über die Stellung zum Papſt beauftragt wurde, trug er kein Bedenken, in dieſem Schriftſtück, CR III, 272 ff., den Standpunkt Luthers und der Mehrheit zum Ausdruck zu bringen. In den Jahren 1539 und 1540 beſchäftigten Melanchthon der Konvent in Frankfurt, die Einführung der Reformation im Herzogtum Sachſen und Meißen, ein zweiter Konvent in Schmalkalden, ſowie die Umgeſtaltung der Univerſität Leipzig. In die Zeit ſeiner Anweſenheit in Schmalkalden fällt die berüchtigte Doppelheiratsgeſchichte des Landgrafen Philipp von Heſſen (vgl. d. A. Luther Bd XI S. 749,29). In dem dem Vermittler Butzer mitgegebenen Beichtrate ſtimmte Melanchthon mit Luther ganz überein und erkannte, wie er, hierin einen Notfall an. Zu ſeinem großen Leidweſen mußte er, unter einem anderen Vorwand von Schmalkalden dazu herbeigelockt, der Trauung des Landgrafen anwohnen. Da nun trotz Melanchthons dringender Aufforderung, die Sache geheim zu halten, dieſe doch bekannt wurde, ja Philipp ſogar darauf hindeutete, den Beichtrat zu publizieren und Melanchthon, eben auf der Reiſe nach Hagenau zu einem Religionsgeſpräch begriffen, in Weimar das alles erfuhr, ergriff ihn der Schmerz und die Gewiſſensangſt über dieſes Ärgernis ſo ſehr, daß er bis auf den Tod erkrankte, aus welchem ihn nur der betende Heldenmut und die ſeine Schwachheit überwältigende Willenskraft Luthers errettete (Melanchthon: „Martinus hat mich aus dem Rachen des Todes geriſſen"). Übrigens wies Melanchthon nachher den Landgrafen, der ſich nicht entblödete, ſeinen Schritt in einer Schrift öffentlich verteidigen zu laſſen, in einem entſchiedenen Gutachten zurecht, CR III, 1065, wie man ihm denn überhaupt ſehr Unrecht thäte, wenn man ſeine Auffaſſung von Keuſchheit und Ehe nach dieſem Fall beurteilen wollte. Das in Hagenau nicht zuſtande gekommene Religionsgeſpräch ſollte in Worms im Oktober 1540 gehalten werden; Melanchthon kam dahin mit dem beſten Vorſatz, hier nicht ſo ſchonend gegen die Papiſten und ſo rückſichtsvoll gegen die voluntates principum, wie in Augsburg 1530, aufzutreten, ſondern klar und feſt die Lehre der Augsburger Konfeſſion zu verteidigen, was er dann auch gegenüber dem tumultuariſchen Verfahren des kaiſerlichen Kommiſſärs Granvella und im Geſpräche mit Eck bewies. Wenn das Geſpräch keinen Erfolg hatte, ſo war daran nicht, wie Planck behauptet, die Hartnäckigkeit und Reizbarkeit Melanchthons ſchuld, ſondern die Unmöglichkeit, in der Lehre noch mehr nachzugeben, ohne ſich den Papiſten auszuliefern. Bemerkenswert iſt noch, daß Melanchthon bei dieſen Verhandlungen die von ihm veränderte, im Jahre 1540 erſchienene Ausgabe der Conf. August. (die nachmals ſogenannte variata) zu Grunde legen wollte, den Einwendungen Ecks die Behauptung entgegenſtellend, „daß in der Sache nichts geändert, obwohl in den letzten Exemplaren etwo linder und klarer Wort gebraucht ſeien", wogegen aber Eck die freilich nicht unweſentliche Änderung des Art. X vom Abendmahl geltend machte. Die Proteſtanten übrigens nahmen damals noch keinen Anſtoß an der variata. Auch zu Regensburg, wo das in Worms abgebrochene Religionsgeſpräch fortgeſetzt wurde, Mai 1541, hatte Melanchthon einen ſchweren Stand; er ſelbſt hat gar keinen rechten Glauben mehr an die conciliationes, quae nullae fieri possunt, nisi fucosae, und ſieht im Geiſte die technas, sycophantias, sophismata voraus, quibus vel principes ipsi vel eorum theologi insidias nobis struent (an Veit Dietrich CR IV, p. 116). In dieſem beſonderen Falle wurden die Verhandlungen erſchwert durch das zweideutige Machwerk, das ſogenannte Regensburger Interim, das nach dem Willen des Kaiſers zu Grunde gelegt werden ſollte, CR IV, 577. Während nun die Vereinigungsformel über den Artikel von der Rechtfertigung (justificari per fidem vivam et efficacem), allerdings nicht ohne Grund, bei den Proteſtanten, vor allem dem Kurfürſten, ſolchen Anſtoß erregte, daß Luther, obwohl ſelbſt auch keineswegs einverſtanden, dieſen begütigen mußte, waren der Kaiſer und die Päpſtlichen unzufrieden über die vermeintliche Hartnäckigkeit Melanchthons, indem er allerdings im Artikel von der Kirche, von den Sakramenten (über den Luther namentlich erfreut war), von der Ohrenbeichte den evangeliſchen Standpunkt ſo entſchieden feſthielt, daß er darüber beim Kaiſer angeklagt wurde, worüber er ſich in der würdigſten, geradeſten Weiſe in einem Verteidigungsſchreiben gegen den Kaiſer rechtfertigte, CR IV, 318. Dagegen brachte ihn der zum Zweck der Einführung der Reformation im Kurfürſtentum Köln (1543) von ihm und Butzer ausgearbeitete Reformationsentwurf in Konflikt mit Luther. Das Abendmahl iſt hier definiert als communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis cum pane et vino exhibetur, und geſagt, qui — credens in promissionem Christi de pane hoc comedit et de calice bibit, et verbis his, quae audit a Domino, ac signis, quae accipit, firmiter credit, is vere et salutariter Christi carnem manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum totum Deum ac hominem plenius in se percipit cum omni merito ejus et gratia (vgl. Seckendorf, Historia Lutheranismi p. 446). Obgleich eigentlich Butzer dieſen Artikel verfaßte, ſo war dies doch nicht ohne Beiſtimmung Melanchthons geſchehen; trifft ja doch dieſe Formel auch ganz mit der von Melanchthon gebrauchten Terminologie zuſammen. Luther, ſchon durch die Amsdorfſche Rezenſion des Kölner Entwurfs eingenommen, war nun ſehr unwillig nicht ſowohl „über das, was vom Abendmahl hier geſagt, als über das, was nicht geſagt war", nämlich „daß da nirgends heraus will, ob da ſei rechter Leib und Blut mündlich empfangen"; Luthers Briefe, de Wette V, S. 709, wie denn Luther ſeinen Unwillen auch auf der Kanzel herausließ, CR V, 462; ja Melanchthon iſt gewärtig, von Wittenberg verbannt zu werden, CR V, 478. Die im September 1544 gegen die Schweizer gerichtete Schrift Luthers: „Kurz Bedenken ꝛc.", enthielt aber trotz ihrer Heftigkeit kein Wort, das direkt auf Melanchthon zielte, woraus freilich noch gar nicht folgt, daß er mit ihm zufrieden war; und obgleich Luther es an einzelnen öffentlichen Zeichen der Anerkennung nicht fehlen ließ, ſo fürchtete Melanchthon doch nicht ohne Grund wieder einen Ausbruch, welcher auch wohl nur durch die Bemühungen des Kanzlers Brück und des Kurfürſten abgelenkt wurde, CR V, 746, und einer etwas freundlicheren Haltung Luthers Platz machte. Aber Melanchthon hatte doch fortan unter der Verſtimmung Luthers zu leiden und war überdies von mancherlei häuslichem Kummer heimgeſucht, den ihm insbeſondere ſein zwar talentvoller, aber leichtſinniger und charakterloſer Schwiegerſohn Georg Sabinus bereitete (vgl. Th. Muther, Univerſitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation S. 334 ff.). Die neuen Verhandlungen über die Religionsangelegenheiten, welche in Ausſicht ſtanden, brachten neue Arbeit, ſo namentlich die Abfaſſung der ſogenannten „Wittenberger Reformation", CR V, 579, als Grundlage für einen etwaigen Vergleich mit Kaiſer und Papſt, die aber vom Kaiſer auf dem Reichstag nicht einmal angenommen wurde; doch war Melanchthon durch Luthers Vermittelung vom Religionsgeſpräch in Regensburg, Januar 1546, verſchont. Der Tod Luthers, 18. Februar 1546, überraſchte Melanchthon aufs ſchmerzlichſte, nicht nur und nicht ſowohl im Hinblick auf die lange in Gemeinſchaft durchlaufene Bahn des Lebens und Kämpfens, als weil ihm der Verluſt, welchen die proteſtantiſche Kirche erlitten, in ſeiner ganzen Größe vor die Seele trat. Man hat an der akademiſchen Rede zu Luthers Gedächtnis, die Melanchthon am 22. Februar hielt, CR XI, 726 ff., die „perſönliche

Wärme“ vermißt; mit mehr Recht wird man gerade in ihrer ſchwungloſen Einfachheit Melanchthons richtige Empfindung von der Größe des Augenblickes und ſeine perſönliche Ergriffenheit erkennen. Eine wertvolle Ergänzung bildet die Lebensbeſchreibung Luthers, mit der Melanchthon den zweiten Band von deſſen lateiniſchen Werken bevorwortet hat (abgedr. CR VI, 155 ff.). Der ſchmalkaldiſche Krieg und die Auflöſung der Univerſität Wittenberg infolge desſelben trieb Melanchthon in die Fremde; und obgleich es ihm ſchwer wurde, aus dem Dienſte ſeines Fürſtenhauſes zu ſcheiden, CR VI, 565, ſo konnte er ſich doch nicht für die zu Jena zu gründende Univerſität entſchließen, wie er auch den ehrenvollen Ruf nach Tübingen, Frankfurt ꝛc. ablehnte, nicht nur weil ſein Herz an Wittenberg hing und er ſich von ſeinen Kollegen nicht trennen wollte, ſondern hauptſächlich weil er der Überzeugung war, die Herſtellung der Univerſität Wittenberg ſei für die Kirche und Wiſſenſchaft wichtig, CR VI, 560 und 578, 649, obwohl ihm dies von ſeiten Weimars als Treuloſigkeit gegen ſeinen alten Herrn mißdeutet wurde, und von ſeinen lutheriſchen Gegnern ſogar noch ſchlimmer ausgelegt wurde (CR VI, 649; VII, 130 und Ratzeberger, Handſchriftl. Geſchichte über Luther und ſeine Zeit, herausg. von Neudecker 1850, S. 185). Aber es ſollten noch ſchwerere Zeiten für ihn kommen.

Der letzte ereignisvolle und ſchmerzensreiche Zeitraum ſeines Lebens begann mit dem Streite über das Interim und die Adiaphora ſeit dem Jahre 1547. Das in dieſem Jahre vom Kaiſer den bezwungenen Proteſtanten angeſonnene Augsburger Interim (ſ. d. A. Bd IX, S. 210) wies Melanchthon, wenn auch dieſen und jenen Punkt als disputabel zulaſſend, im ganzen als mit den evangeliſchen Grundſätzen unvereinbar zurück. Auch der vielberufene Brief an Carlowitz (28. April 1548), CR VI, 879, auf welchen wir ſpäter noch einmal zurückkommen, enthält zwar hinſichtlich der Verfaſſung der Kirche die alte, katholiſchen Ordnungen günſtige Meinung Melanchthons, iſt auch in Beziehung auf die usus, den Kult, ziemlich nachgiebig, will aber doch der evangeliſchen Lehre wenigſtens nichts vergeben wiſſen. Aber obgleich Melanchthon in einem wiederholten Gutachten (vom 16. Juni 1548) über das Interim ſich klar und feſt ausgeſprochen hatte, CR VI, 924, und auch in dem Schreiben an den Markgrafen Johann von Brandenburg ſogar geſagt hatte: „ich will auch durch Gottes Gnade für meine Perſon dies Buch, Interim genannt, nicht billigen, dazu ich viel großwichtiger Urſache habe, und will mein elend Leben Gott befehlen, ich werde gleich gefangen oder verjagt“, — ſo ließ er ſich doch bei den Verhandlungen über das ſogenannte Leipziger Interim zu Zugeſtändniſſen fortreißen, die, auch wenn man ſich die ſchwierige Lage dem Kurfürſten und Kaiſer gegenüber gegenwärtig hält, ſich doch keineswegs rechtfertigen laſſen, man mag ſie von einer Seite betrachten, von welcher man will. Melanchthon ging in der Zulaſſung der mancherlei katholiſchen Bräuche von der Meinung aus, daß ſie Adiaphora ſeien, wenn nur dabei in der reinen Lehre und den Sakramenten, ſo wie ſie Chriſtus geſtiftet, nichts geändert werde, und daß ferner jeder nachteilige Einfluß der Herſtellung ſolcher äußerer Gebräuche ferne gehalten werden könne durch richtige Belehrung des Volkes über die Bedeutung derſelben. Er verkannte dabei, daß der Kultus als der unmittelbare Ausdruck des religiöſen Lebens, keine Zweideutigkeit duldet und daß er eben vermöge ſeiner Unmittelbarkeit die volkstümliche Frömmigkeit viel mächtiger beſtimmt als jede theoretiſche Belehrung, namentlich aber daß die gemachten Zugeſtändniſſe unter den gegebenen Umſtänden nicht bloß als eine Verdunkelung, ſondern geradezu als eine Verleugnung der evangeliſchen Überzeugung aufgefaßt werden mußten. Flacius hatte bei all ſeinem heftigen Poltern doch Recht mit ſeiner Behauptung, daß derlei Gebräuche bisher sedes impietatis et superstitionis geweſen ſeien und man daher auch mit ihnen das wieder hereinbringe, was an ihnen hing. Melanchthon ſelbſt hat das im Verlauf mehr und mehr eingeſehen und bereut (vgl. vor allem den Brief an Flacius vom 4. September 1556 CR VIII, 842) und er mußte dafür jedenfalls durch die Ungunſt und den Haß, welche über ihn hereinbrachen, mehr büßen, als er irgend verdiente.

Auch die Folgezeit bis zu ſeinem Tode war für Melanchthon ebenſo mühe- wie leidensvoll. Er ſollte nun, nachdem Luther geſchieden, der Tonangeber und der „theologiſche Leiter der deutſchen Reformation“ (Nitzſch) ſein, und blieb es auch, im ganzen betrachtet, bis an ſein Ende, aber er war es keineswegs unbeſtritten, weil von jetzt an das Gneſioluthertum, vor allem Flacius Illyricus, in heftigem Kampfe mit ſeinen kirchlichen Thaten und noch mehr mit ſeinen nun noch beſtimmter hervortretenden und von ſeinen Schülern noch weiter ausgeführten Lehrmeinungen die Anklage der Irrlehre und des Abfalls auf ihn und ſeine Schule häufte. Auf wen muß nicht die leidenſchaftliche, oft unwürdige und ungerechte Art dieſes Kampfes einen ſchmerzlichen Eindruck machen, und auf wen nicht auf der anderen Seite einen gewinnenden die große Geduld, Würde und Selbſtbeherrſchung, mit welcher Melanchthon das alles ertrug! Aber man darf doch auch nicht verkennen, daß die Anhänger der lutheriſchen Lehrweiſe ſich dabei nicht nur gegen vermeintliche, ſondern wirkliche Abweichungen von derſelben wehrten, und wenn ſie auch durch den Eifer des Gegenſatzes zu Überſchreitungen und Übertreibungen ſich fortreißen ließen, doch bei den meiſten dieſer Streitgegenſtände urſprünglich von einem wahren dogmatiſchen Intereſſe ausgingen. Ebenſo gilt aber auch andererſeits, daß Melanchthon und ſeine Schule bei ihren Aenderungen einen berechtigten Geſichtspunkt vertraten, aber ihm doch nicht durchweg den innerhalb der richtigen Grenzen des proteſtantiſchen Prinzips ſich haltenden Ausdruck zu geben vermochten. Zur Entſchuldigung von beiden Teilen muß man daran erinnern, wie ſchwer es überhaupt damals war, die ſtreitigen Lehren ſicher zu dogmatiſieren, da noch nicht ein neues pſychologiſches und metaphyſiſches Begriffsſyſtem, das der neugewonnenen chriſtlich-religiöſen Überzeugung entſprochen hätte, herausgebildet war und ebendarum die neue Wahrheit noch in die alten ſcholaſtiſchen Schläuche gefaßt werden mußte. Am meiſten zum Danke machte es Melanchthon allen Parteien im Streite mit Andreas Oſiander über die Rechtfertigung ſeit 1549 (ſ. d. Art. A. Oſiander). Melanchthon ſchwieg lange zu der Abweichung Oſianders vom forenſiſchen Begriff der Rechtfertigung und ſeinen anderen damit zuſammenhängenden Anſichten, und ſchwieg ebenſo zu den perſönlichen Schmähungen, welche der begabte, kenntnisreiche aber auch leidenſchaftlich reizbare und hochmütige Mann ſich gegen ihn erlaubte (vgl. W. Möller, A. Oſiander 417—419). Ja, Melanchthon ſchrieb ihm noch einen freundlichen Brief, in welchem er ihn bat, die Sätze, welche er ihm hiermit vorlege, ruhig zu prüfen und ihm ſeine Gedanken darüber mitzuteilen, CR VII, 779; trat dann aber, von verſchiedenen Seiten aufgefordert, ein Gutachten zu geben über Oſianders Schrift: Bekenntnis von dem einigen Mittler Chriſtus, auf mit der „Antwort auf das Buch A. Oſianders von der Rechtfertigung“ (herausg. 1552), wofür er von A. Oſiander mit Schmähungen und Verleumdungen überhäuft wurde, namentlich aber auch mit dem Vorwurf, „daß die Wittenberger Theologen auf ihrer Univerſität eine neue Tyrannei eingeführt haben, indem ſie auf Melanchthons Veranlaſſung niemand ordinieren oder zum Doktor ernennen, der nicht gelobe, den drei Symbolen der alten Kirche und der Augsburger Konfeſſion gemäß zu lehren und in allen ſtreitigen Dingen die Älteſten der Kirche um Rat zu fragen.“ Dieſen Vorwurf insbeſondere beantwortete Melanchthon in ſeiner Oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri etc. im J. 1553, CR XII, 5, in welcher er die Notwendigkeit einer ſolchen Verpflichtung rechtfertigte. Auch nachher, 1555, hatte Melanchthon die Genugthuung, in Nürnberg die dort ausgebrochenen oſiandriſchen Händel vollkommen zu ſchlichten und ſich der dankbaren Verehrung ſeiner alten Freunde in Nürnberg erfreuen zu dürfen. In dem durch den oſiandriſchen veranlaßten ſtancariſchen Streit über den Satz, daß Chriſtus nur nach ſeiner menſchlichen Natur unſere Gerechtigkeit ſei, mußte Melanchthon gleichfalls ein Bedenken ſtellen in der Responsio de controversia Stancari, Leipzig 1553. Auch dem Katholicismus gegenüber ruhte unterdeſſen ſeine Arbeit nicht. Der Kaiſer verlangte die Beſchickung des von Papſt Julius III. zur Fortſetzung nach Trient ausgeſchriebenen Konziliums von den proteſtantiſchen Ständen, ſo auch von dem Kurfürſten von Sachſen, welcher aber, dem Rate Melanchthons folgend, ſich nur unter der Bedingung dazu bereit erklärte, daß die ganze Verhandlung von vorne angefangen werde, die proteſtantiſchen Theologen mitberaten dürfen und der Papſt nicht als Vorſitzer und Richter gelte. Da man endlich auch darüber eins wurde, eine Bekenntnisſchrift nach Trient zu ſchicken, wurde Melanchthon mit der Abfaſſung einer ſolchen beauftragt, welche er nun in der ſogenannten Confessio Saxonica ausführte, von ihm ſelbſt eine Repetitio der Auguſtana genannt. Dies iſt die Conf. Sax. in der That auch, nur daß ſie noch genauer in die Kontroverſe mit Rom eingeht, doch bei aller Gründlichkeit gemäßigt. Die poſitive Entwicklung der proteſtantiſchen Grundlehren iſt entſchieden und kräftig, zugleich aber auch vorſichtig in der Behandlung deſſen, was im Leipziger Interim Anſtoß erregt hatte, wie der Lehre von den Adiaphora, von den guten Werken. Melanchthon am Schluſſe des Jahres 1551 angewieſen, nach Trient abzureiſen, merkte unterwegs in Dresden etwas von den geheimen kriegeriſchen Abſichten Morizens von Sachſen, und ſuchte ihn, namentlich weil die Franzoſen mit in das Intereſſe gezogen ſein ſollten, davon abzuhalten, CR VII, 902; er kam aber auf der Weiterreiſe nur bis Nürnberg, und kehrte, nachdem er dort eine Zeit lang nicht unthätig verweilt, im März 1552 nach Wittenberg zurück, da durch den kühnen Schlag Morizens gegen den Kaiſer ſeine Sendung ſich von ſelbſt aufhob. Zwar glaubten viele Proteſtanten, Melanchthon hätte durch ſein Auftreten in Trient viel dazu nützen können, das Urteil über die

Sache der Proteſtanten aufzuklären (cf. Adam, Vitae theolog., 1620, p. 346), aber dieſe Meinung war gewiß, wenn man die damalige Stimmung der Katholiken bedenkt, eine gar zu ſanguiniſche. Während aber nun die äußere Lage des Proteſtantismus infolge der That Morizens ſich günſtiger geſtaltete und im Augsburger Religionsfrieden 1555 ſich befeſtigte, lag auf Melanchthon fortan die ſchwerſte Laſt der Arbeit, Sorge und Trübſal, welche ihn nun eigentlich nie mehr froh aufatmen ließ. Zu dem Verdruſſe der oben geſchilderten Streitigkeiten kam noch eine Menge mühevoller Verhandlungen, Reiſen und Schreibereien aller Art für die Zwecke der Kirchen und Schulen, und zwar nicht bloß ſeines deutſchen Vaterlandes, daher er (1556) an Camerarius ſchreibt: non poëticae carnificinae apud inferos pares sunt meae carnificinae, qua excrucior scribendis disputationibus, legibus, praefationibus, epistolis, und das alles unter zunehmenden körperlichen Leiden und Beſchwerden, vielem häuslichem Kummer durch die Krankheit ſeiner Gattin und das unglückliche Los ſeiner Tochter und den Schmerz, einen teuren Freund um den anderen durch den Tod ſich entriſſen zu ſehen (wie Georg von Anhalt und Sturm von Straßburg, beide † 1553); dennoch fand er, ſeinen Troſt in unermüdlicher Thätigkeit ſuchend, noch Zeit genug für eine Reihe wiſſenſchaftlicher Arbeiten der verſchiedenſten Art, welche in dieſen Zeitraum fallen, wie die fortlaufende Herausgabe der Werke Luthers mit intereſſanten Dedikationen an verſchiedene Freunde, eine neue Ausgabe ſeiner loci 1553, eine neue Auslegung des Römerbriefs und mehreres Philologiſche.

Seine letzten Lebensjahre waren aber noch heimgeſucht von einigen weiteren Kämpfen, die ſeine Kraft vollends aufgerieben haben, nämlich den aus den interimiſtiſchen ſich hervorſpinnenden verſchiedenen Lehrſtreitigkeiten und dem ſich erneuernden Sakramentsſtreit. Wir haben oben gehört, wie Melanchthon mit Cordatus zuſammengeriet wegen der Lehrweiſe: gute Werke ſind zur Seligkeit notwendig; nachher in den locis vom Jahre 1538 und 1548 redet er vorſichtiger davon, daß die nova spiritualitas und obedientia nostra, hoc est justitia bonorum operum, necessario sequi debet reconciliationem. Da aber im Leipziger Interim doch wieder die Formel: bona opera ad salutem necessaria erſchien, ſo wurde dies von den lutheriſchen Gegnern des Interim aufgeſtochen, insbeſondere von Amsdorf, welcher deshalb 1551 den Freund und Schüler Melanchthons, Georg Major, angriff und in Geſellſchaft von Flacius und Gallus mit ihm ſich herumſtritt (ſ. d. A. Major ob. S. 88 f.). Melanchthon miſchte ſich nicht unmittelbar darein, ermahnte vielmehr Major gleich von Anfang an, ſeinen Satz nicht weiter zu verfechten und den Hader dadurch nicht noch zu vermehren, CR VII, 985, ebenſo ſchrieb er an Paul Eber CR VII, 1061, und er ſelbſt ließ ſeit dem majoriſtiſchen Streit die Formel ganz fallen, weil er ſah, wie ſie leicht mißverſtanden werden konnte und fortan wirklich mißdeutet wurde, ſo im Schreiben an den Senat von Nordhauſen Januar 1555, CR VIII, 410, noch entſchiedener in den Responsionibus ad articul. Bavaricos vom Jahre 1559. Aber alle Vorſicht und Zurückhaltung Melanchthons konnte doch nicht verhindern, daß die Gegner Wittenbergs und der Melanchthonſchen Richtung nicht fortan gegen ihn operierten. Am 12. Januar 1556 kamen Amsdorf, Schnepf, Stolz, Aurifaber und andere Theologen in Weimar zuſammen, wo ſie erklärten, an der lutheriſchen Lehre vom liberum arbitrium und vom Abendmahl feſthalten und mit den Wittenbergern ſich nicht verſöhnen zu wollen, wenn ſie nicht ihren Synergismus und Zwinglianismus aufgäben. Flacius bemühte ſich zwar bald darauf, mit Melanchthon wieder ein freundlicheres Verhältnis anzuknüpfen, indem er ihm durch Paul Eber ſeine „linden Vorſchläge“ mitteilte, CR VIII, 799, die jedoch gerade für dieſen Zweck nicht ſehr geeignet waren. Melanchthon bewies auch jetzt und im weiteren Verlauf dieſes ärgerlichen Handels große Mäßigung und Geduld, obwohl er ſich natürlich, bei aller Bereitwilligkeit zu einer ruhigen und leidenſchaftsloſen Verhandlung, zu einer ſich ſelbſt wegwerfenden Demütigung, wie ſie die Flacianer ihm zumuteten, nicht hergeben konnte. Man vergleiche die ſogenannten Acta Cosvicensia, CR IX, p. 23—71. Aber es ſollte noch ſchlimmer kommen. Mit widerſtrebendem Herzen entſchloß er ſich, dem Wunſche des Kaiſers gemäß, zu einem nochmaligen Religionsgeſpräche zwiſchen proteſtantiſchen und katholiſchen Theologen in Worms ſich einzufinden 1557. Er wurde von allen Seiten mit Auszeichnung empfangen, wogegen die Anhänger des Flacius von vornherein ſich ſehr ſchroff zeigten, man vergleiche den bezeichnenden Brief des Monner an Flacius, CR IX, 246; auch die herzoglich ſächſiſchen Theologen kamen unverkennbar mit der Abſicht nach Worms, durch eine gründliche Demütigung Melanchthons ſich zu rächen. So ſehr ſich dieſer bemühte, die Verhandlungen in einen friedlichen und billigen Gang zu bringen und das ſtreit- und verdammungsſüchtige Gelüſten ſeiner Gegner durch ſeine ſich ſelbſt nicht ſchonende Mäßigung im Zaume zu halten, ſo gelang es ihm doch nicht;

denn ſeine Gegner ſtimmten dem ſchlauen und boshaften Begehren der Katholiken bei, daß, ehe das Vergleichsgeſpräch eröffnet würde, alle Irrlehre und insbeſondere auch die von der Augsb. Konfeſſion Abgefallenen verdammt werden ſollten. Da ſie damit natürlich Melanchthon ſelbſt vor allem treffen wollten, ſo widerſetzte ſich dieſer mit den anderen Theologen, worauf die Gegner Melanchthons unter Proteſt abreiſten, ganz zur boshaften Satisfaktion der Katholiken, welche nun das Geſpräch, von welchem ſie keinen günſtigen Erfolg für ſich vorausſahen, auch ihrerſeits abbrachen und die Schuld davon auf die Proteſtanten warfen. Einen größeren Schimpf, ſagt Nitzſch, hat die Reformation im 16. Jahrhundert nicht erfahren. Der dadurch tief verletzte und durch den bald nachher eingetretenen Tod ſeiner Gattin, welchen er bei einem Beſuche in Heidelberg erfuhr, ſchwer gebeugte Mann (ſein Freund Languet ſchreibt an Calvin: Dominus Philippus annis, laboribus, calumniis et sycophantiis ita fractus est, ut ex illa consueta hilaritate nihil prorsus in eo reliquum sit) fuhr gleichwohl fort in ſeiner Sorge für die Kirche und in den Bemühungen für ihren Frieden. Dies beweiſt ſein Bedenken für einen synodus evangelicorum d. h. für eine Vergleichs- und Friedensverhandlung unter den Evangeliſchen, die ja in dieſer Zeit wiederholt von den für die Einigkeit der evangeliſchen Kirche bemühten Fürſten ausging, CR IX, 462, ferner der für den gleichen Zweck von ihm verfaßte ſehr gemäßigte „Frankfurter Rezeß“, CR IX, 490, welcher von Flacius das ſamaritaniſche Interim genannt, von Amsdorf im Auftrag des Herzogs Johann Friedrich von Sachſen in einer förmlichen „Recuſationsſchrift“ angegriffen und von den flacianiſch geſinnten Theologen fortan bitter verfolgt wurde; man vergleiche die ruhige Antwort Melanchthons in ſ. responsum Mel. de censura formulae pacis Francofordianae, scripta a theologis Wimariensibus vom 24. September 1558, CR IX, 617. Freilich war noch eine neue Verbitterung dazu gekommen durch den Angriff Amsdorfs auf den Synergismus Pfeffingers und der Wittenberger Theologen, was zu derben Repliken der Leipziger und Wittenberger Theologen führte, an welchen jedoch Melanchthon keinen perſönlichen Anteil hatte. Da aber das im Anfang des Jahres 1559 von den Herzogen von Sachſen publizierte und von Flacius ſchließlich redigierte „Konfutationsbuch“, in welchem alle bis jetzt in der evangeliſchen Kirche aufgetretenen Ketzereien feierlich verdammt wurden, namentlich auch den Synergismus ganz in Ausdrücken Melanchthons bekämpfte, ſchrieb Melanchthon darüber an Cracovius: lego illas sophismatum praestigias non sine magno dolore; respondebo principi (d. Kurfürſten von Sachſen) candide et petam si magis placet illa venenata sophistica, ut me clementer dimittat, CR IX, 744, und ſandte dann ſein Bedenken ein, in welchem er alle einzelnen Artikel des Konfutationsbuches durchgeht und ſeine früher ausgeſprochene Überzeugung behauptet und verteidigt. Bemerkenswert iſt hier Melanchthons Erklärung, wie er — und zwar ſchon bei Luthers Lebzeiten — unter Verwerfung der stoica und manichaica deliria von der menſchlichen Freiheit gelehrt habe, nämlich, daß ſie vor der Wiedergeburt äußerliche Zucht halten könne, in der Bekehrung der vorangehenden, durch das Wort vermittelten Gnade folge und im Stande der Wiedergeburt die Hilfe des hl. Geiſtes zum Guten erfahre, CR IX, 766—769. Sein letzter kräftiger Proteſt gegen den Katholizismus, aber auch ſeine letzte zuſammenfaſſende Erklärung über die in der proteſtantiſchen Kirche ſelbſt ſtreitigen Artikel iſt die Schrift gegen die vom Herzog Albrecht von Bayern 1559 publizierten Inquiſitionsartikel, ein Werk der von ihm ins Land berufenen Jeſuiten. Dieſe Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis, 1559 herausgegeben, vgl. Opp. ed. Viteberg I, 360 — leider fehlen ſie im CR —, hat Melanchthon in ſeinem letzten Teſtament als „ſeine Konfeſſion“ bezeichnet.

Wir haben ſchließlich noch einen Blick zu werfen auf den mit den bisherigen Streitigkeiten meiſt gleichzeitigen, bis zu M.s Tode fortgeſetzten Kampf über das Abendmahl, der ihm ſeine letzten Lebensjahre verbittert und mehr als alles andere ſeine Sehnſucht nach Erlöſung aus der rabies theologorum geſteigert hat. Die Erneuerung dieſes Kampfes über das Abendmahl hing zuſammen mit dem Sieg der calviniſchen Lehre vom Abendmahle in der reformierten Kirche und ihrer ſtärkeren Transſpiration nach Deutſchland; ſie trat zuerſt hervor in dem Konflikte Calvins mit Weſtphal, und ſetzte ſich fort in den Bremer und Heidelberger Händeln. In den Streit zwiſchen Calvin und Weſtphal miſchte ſich Melanchthon nicht perſönlich ein; er ſchwieg, obgleich Calvin nicht nur in mehreren Privatbriefen ihn zu einer öffentlichen Erklärung über ſeine wahre Anſicht antrieb, ſondern ſogar in ſeinen öffentlichen Schriften durch ausdrückliche Berufung auf ſeine Übereinſtimmung mit der Conf. Aug. und mit Melanchthon ihn zu einem unumwundenen Bekenntnis gleichſam zwingen wollte; ſagt doch Calvin ſogar in ſeiner ultima admonitio ad Westphalum: centies confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli, während andererſeits Gallus und Weſtphal, aber ſchwerlich in redlicher Abſicht, Melanchthon auf ihre Seite ziehen, und mit Herausgabe einer Sammlung von Sentenzen aus ſeinen früheren Schriften den „Schimpf von ihrem Herrn Präceptor abwiſchen, und der Welt beweiſen wollten, daß derſelbe wenigſtens zu Lebzeiten des ſeligen Herrn Luthers niemals gleich mit den Sakramentierern gedacht“, cf. auch die Epistola Stigelii ad Mel. CR VIII, p. 621. Das am Anfange des Jahres 1557 von den Wittenbergiſchen Theologen in den hardenbergiſchen bremiſchen Händeln abgegebene Gutachten war ziemlich unbeſtimmt, und mehr nur gegen die extrem lutheriſche Faſſung abweiſend, da ſtatt des Ausdrucks panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem die Formel vorgeſchlagen wird: cum pane sumitur corpus, CR IX, 16.

Was Melanchthons Stellung zu Calvins Abendmahlslehre betrifft, ſo ſteht die Thatſache feſt, daß er ihr niemals ausdrücklich zugeſtimmt, auch ihre charakteriſtiſchen Formeln (von der Erhebung der gläubigen Seele in den Himmel, von der caro vivifica, aus welcher das Leben durch den Geiſt in uns überſtrömt, Institutio IV, 17, 9. 10. 18) nicht gebraucht hat. Daß er dieſer Anſchauung auch andererſeits nicht entgegentritt, beweiſt noch nicht die Billigung ihrer Geſtalt im einzelnen. Wichtig iſt für Melanchthon vor allem die perſönliche Gegenwart und Selbſtmitteilung Chriſti im Abendmahl; dagegen beſtimmt er nicht näher, wie ſich Leib und Blut zu dieſer perſönlichen Gegenwart und Wirkung verhalten. Von den ſogenannten Philippiſten, insbeſondere von Peucer iſt ſeine Meinung dahin verſtanden worden, der Genuß von Leib und Blut ſei nur ein ſinnbildlicher Ausdruck für die Vereinigung mit Chriſti in der Handlung gegenwärtiger Perſon oder für den Empfang ſeiner Wohlthaten, CR IX, 1089. Aber andere Schüler Melanchthons, ſo Hemming (Enchiridion 329), Major (Homil. in Evang. III, 123), ſowie die Melanchthons Lehrweiſe wiedergebende Repetitio Anhaltina (Niemeyer 628) haben in Chriſti Leib und Blut die realen Medien geſehen, durch welche ſich Chriſti Selbſtmitteilung vollzieht. Sie ſind darin Melanchthons eigenen Äußerungen, wie es ſcheint, treuer gefolgt (vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons S. 152—166). Obwohl nämlich Melanchthon die manducatio oralis beſtreitet, CR IX, 1046, nimmt er die wahrhaftige Gegenwart des Leibes Chriſti und darum auch eine ſubſtantielle Selbſtmitteilung Chriſti an. So in den Loci von 1559, CR XXI, 863. Überdies unterſcheidet ſich Melanchthon darin von Calvin, daß er im Sinne Luthers die Beziehung des Abendmahls zur Rechtfertigung betont. Er ſieht im Abendmahl eine ſpezifiſche Bürgſchaft für den perſönlichen Beſitz der Rechtfertigungsgnade, ſofern hier Chriſtus nicht bloß mit ſeinem Geiſte gegenwärtig iſt (wie im Evangelium), ſondern auch nach ſeinem ſubſtantiellen Lebensgrund ſich mitteilt. Anzuerkennen iſt jedoch, daß Melanchthon der dogmatiſchen Frage, was es um die ſubſtantielle Gegenwart Chriſti im Abendmahl eigentlich ſei, eher ausweicht als tiefer nachgeht und vorzugsweiſe die praktiſch-religiöſe Bedeutung des Sakraments betont. Er iſt zu dieſer dogmatiſchen Zurückhaltung ohne Zweifel auch durch den Wunſch veranlaßt worden für eine Mannigfaltigkeit von beſtimmteren Vorſtellungen Raum zu laſſen, wofern nur die objektiv-reale Gegenwart Chriſti im Abendmahl feſtgehalten wurde. In dieſem Sinne äußert er ſich auch in dem bekannten Heidelberger Reſponſum, ſeinem letzten öffentlichen Akt in den Abendmahlsſtreitigkeiten vom 1. November 1559, CR IX, 960 ff. Das durch den völligen Übergang der Pfälzer Kirche zum Calvinismus veranlaßte Brenzſche Bekenntnis vom Abendmahl bezeichnet Melanchthon ſpottend als Hechingense latinum und iſt zum Beweiſe bereit, daß dieſe Lehre „in offenem Widerſtreit mit der alten reineren Kirche ſtehe“, CR IX, 1034 ff.; in ähnlichem Sinne ſpricht er ſich wiederholt gegen ſeinen Freund Hardenberg bei den fortgeſetzten bremiſchen Abendmahlsſtreitigkeiten aus.

Aber ehe noch dieſe und die anderen gerade brennenden theologiſchen Streitigkeiten zum Ziele kamen, ward ihm die längſterſehnte Erlöſung aus dem Streite der Kirche und der „Wut der Theologen“ zu teil. Dieſe ſeine Sehnſucht nach dem Frieden und dem Lichte der unſichtbaren Welt ſpricht ſich in vielen rührenden Äußerungen aus ſeinen letzten Lebensjahren aus, ſo in einem Briefe vom 20. Mai 1559 an Sigismund Gelous von Eperies in Ungarn, CR IX, 822: pendeo velut ad Caucasum adfixus, etsi verius sum ἐπιμηθεὺς quam προμηθεύς, et laceror non ut ille a vulturibus tantum, sed etiam a cuculis; verum commendo filio Dei et ecclesiam et me. Nec invitus ex hac vita discedam, cum Deus volet, et ut viator qui noctu iter fecit, auroram expetit, ita ego coelestis academiae lucem avide exspecto; in illa coelesti consuetudine te rursus complectar et de sapientiae fontibus laeti colloquemur; an Buchholzer 10. Auguſt 1559, CR IX, 898: cogito et ego quotidie de hoc itinere et avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus et procul aberunt sophistica et sycophantica. Wenige Tage vor ſeinem Tode ſchrieb er auf ein Blättchen, das auf ſeinem Schreibpulte ſich vorfand, die causae nieder, cur minus abhorreas a morte; links ſtand: discedes a peccatis, liberaberis ab aerumnis et a rabie theologorum; rechts: venies in lucem, videbis Deum, intueberis filium Dei; disces illa mira arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti; cur sic simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo CR IX, 1098. Die nächſte Veranlaſſung ſeines Todes war eine ſtarke Erkältung auf der Reiſe nach Leipzig im März 1560 zur Prüfung der Stipendiaten. Das daraus entſtandene heftige intermittierende Fieber zehrte ſeine durch ſo viele Körper- und Seelenleiden geſchwächten Kräfte mehr und mehr auf. Gleichwohl nahm er, ſo oft wieder einige Erleichterung eintrat, die Arbeit wieder auf und begann auch ſein Teſtament, da das von ihm früher abgefaßte ſich nicht ſogleich vorfand, von neuem aufzuſetzen, um demſelben auch ein Bekenntnis ſeines Glaubens beizufügen, konnte es aber nicht mehr zu Ende bringen. Die einzige Sorge, welche ihn bis in ſeine letzten Augenblicke beſchäftigte, war der betrübte Zuſtand der Kirche; in mir iſt keine Bekümmernis, ſagte er zu ſeinem Schwiegerſohne, dem Arzte Peucer, nur eine Sorge, daß die Kirchen in Chriſto einig werden möchten, darum ſeufzte er noch zu wiederholten Malen mit den Worten der Schrift: auf daß ſie eins ſeien, gleichwie wir eins ſind. Sich ſelbſt ſtärkte er in faſt ununterbrochenem Gebete und Umgang mit dem göttlichen Worte, aus welchem ſeine Freunde ihm ſeine Lieblingsſtücke wie Pſalm 24. 25. 26, Jeſ 53, Jo 1, Jo 17, Rö 5 und andere vorlaſen; als beſonders wichtig ſtanden in den letzten hellen Augenblicken ihm die Worte vor der Seele, welche er auch mit lauter Stimme ausſprach: die Welt nahm ihn nicht auf, die ihn aber aufnahmen, denen hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, allen, die an ſeinen Namen glauben. Als ihn Peucer fragte, ob er noch etwas begehre, antwortete er: nichts als den Himmel, — darum laßt mich zufrieden, ſtöret meine ſüße Ruhe nicht. So lange er noch atmete, bewegten ſich ſeine Lippen wie im ſtillen Gebet, und ſo fuhr er ohne merklichen Kampf „fein ſtill und gelind über ſeinem Gebete dahin zu ſeinem lieben Herrn Jeſu Chriſto, den er ſtets mit Herz und Mund gelobet und gepreiſet hat", den 19. April des Jahres 1560; ſein Leichnam wurde in der Schloßkirche zu Wittenberg neben Luthers Ruheſtätte eingeſenkt. Man vergleiche über das Lebensende Melanchthons das Programm der Wittenberger Theologen: Brevis narratio exponens, quo fine vitam clauserit Phil. Mel. 1560, CR X, 254, ebendaſelbſt die verſchiedenen Leichenreden.

II. Theologiſche und allgemein wiſſenſchaftliche Bedeutung. — Melanchthons Bedeutung für das Werk der Reformation beſteht weſentlich darin, daß er, Luther nach der humaniſtiſchen Seite ergänzend, deſſen religiöſe Gedanken lehrhaft fixiert und verteidigt, in öffentlichen Verhandlungen vertreten und zur Grundlage einer kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Erziehung gemacht hat. Die Vorſehung hat die in ihrem Weſen ſo verſchiedenen, freilich im letzten und höchſten Ziele ihres Denkens und Strebens auch wieder einigen Männer auf einen Boden zuſammengeſtellt, weil ſie in dieſer ihrer Verſchiedenheit ſich weſentlich ergänzten und nur in dieſer Ergänzung beiderſeits das für das Werk der Reformation leiſteten, was ſie leiſten ſollten. Nur ein Heroismus und eine ſchöpferiſche Kraft, wie die Luthers, waren im ſtande, mit der herrſchenden Kirche zu brechen, die reine chriſtliche Wahrheit wieder auf den Leuchter zu ſtellen und durch Wort und That der Geſchichte den neuen vorwärtsdringenden Anſtoß zu geben, welchen die Liſt und Gewalt der Feinde und die Fehler und Schwachheiten der Freunde wohl zu ſchwächen und zu hemmen, nimmermehr aber zu unterdrücken vermochten. So hat auch Melanchthon durch Luther die Richtung auf die reformatoriſche, kirchliche und theologiſche Thätigkeit und den urſprünglichen Inhalt derſelben empfangen und behalten, während ſeine perſönliche Neigung ihn in der Wirkſamkeit für die Schule und Wiſſenſchaft feſtgehalten hätte. Ohne die Gemeinſchaft mit Luther wäre Melanchthon „ein zweiter Erasmus geworden oder geblieben" (Nitzſch), wenn ihn auch ſein ernſterer Sinn vor dem erasmiſchen Epikureismus der Wiſſenſchaft bewahrt, und ſein tieferes religiöſes Intereſſe ſein Herz entſchiedener der Sache der Reformation zugewendet hätte. Seine Neigung zu einem wiſſenſchaftlichen Stillleben bezeugt er öfters. Schon im Jahr 1529 ſchreibt er: o felices, qui abstinent a publicis negotiis, CR I, 1067 und eines ſeiner Gedichte beginnt: ἀπραγμόνως ζῆν ἡδύ, CR X, 655. Aber er ſollte und mußte auf dem Platze ſtehen und wirken, auf den er geſtellt war, weil er ſein wiſſenſchaftliches Talent und ſein reiches Wiſſen, insbeſondere ſein ſprachliches, für die Kirche fruchtbar machen, das gute Erz, welches Luther aus der Tiefe ſchaffte, ausmünzen, und ſo in weiterem Kreiſe in Umlauf ſetzen, weil er die neue Schöpfung geſtalten, befeſtigen und ausbreiten ſollte. Wenn Luther den Funken in die großen Maſſen, namentlich des Volkes, warf, ſo hat Melanchthon durch ſein humaniſtiſches Intereſſe und wiſſenſchaftliches Talent der Reformation bei den Gebildeten und Gelehrten Teilnahme und Verſtändnis gewonnen. Ja er hat auch Luther ſelbſt in humaniſtiſchem Sinne beeinflußt, wenn ſchon dieſer in konſequenter Verfolgung ſeines religiöſen Berufs den Fragen der Bildungsreform nur eine untergeordnete Bedeutung beimeſſen konnte. Aber neben Luthers Glaubensheroismus hat Melanchthons Vielſeitigkeit und Ruhe, ſeine Mäßigung und Friedensliebe ein unbeſtreitbares Verdienſt um den Beſtand und Fortgang der Reformation. Die 95 Theſen, das Buch an den Adel der deutſchen Nation, von der Freiheit des Chriſtenmenſchen, von der babyloniſchen Gefangenſchaft der Kirche ſchreiben und auf dem Reichstag zu Worms vor Kaiſer und Reich die Wahrheit bekennen konnte nur Luther, aber die Conf. Aug. und ihre Apologie und die loci communes ſchreiben ſollte und mußte Melanchthon, und die Bibel überſetzen konnten und ſollten ſie nur miteinander. Beide Männer hatten auch ein klares Bewußtſein von dieſer ihrer gegenſeitigen Stellung und der notwendigen Verknüpfung ihres von Gott empfangenen Berufes. Melanchthon ſchrieb im Jahre 1520, CR I, 160: „Sterben will ich lieber, als mich von dieſem Manne wegreißen laſſen“ und an Spalatin, CR I, 264: „Viel wunderbarer iſt Martinus, als daß ich ihn mit Worten abbilden könnte“; als Luthers Geſundheit einmal wankte, ſchrieb er an Spalatin 6. Juli 1521: accensa per ipsum est lucerna in Israel, quae si exstincta fuerit, quae tandem supererit nobis alia spes. O utinam hac vili anima mea ipsius vitam emere queam, quo nihil nunc habet orbis terrarum *θειότερον*, CR I, 417. Luther iſt ihm der „Elias“, CR I, 448. 451, „der Herakles, der Mann voll heiligen Geiſtes“, CR I, 282. Aber auch ſpäter, da ihre geiſtigen Wege ſich mehr getrennt hatten und Furcht vor Luther, ja Unmut Melanchthon beſchleicht, kann er doch äußerlich und innerlich von ihm nicht loskommen. Wenn er 1537 ad Camer. CR III, 339 ſchreibt: haereo hic, nescio quibus vinculis implicitus, sed ut dicam quod res est, invitus haereo, ſo drückt ſich darin ſozuſagen die innere göttliche Notwendigkeit aus, durch die er ſich an Luther geknüpft fühlt, jedenfalls aber bleibt über allem Wechſel der perſönlichen Stimmung und über allen Differenzen der Anſichten bei Melanchthon das klarſte und dankbarſte Bewußtſein davon, was Luther für die proteſtantiſche Kirche war, ſiegreich ſtehen, wie er dies während der Krankheit Luthers in Schmalkalden 1537, dann namentlich auch bei Luthers Tode und nachher noch oft ausgeſprochen hat. Obiit auriga et currus Israël, qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, ruft er ſeinen Schülern im friſchen Schmerz über das Scheiden Luthers zu, CR VI, 59.

Luther ſeinerſeits ſchreibt am Ende des Jahres 1518 an Reuchlin: Unſer Philippus iſt ein wunderbarer Menſch, ja an dem ſich nichts findet, quod non supra hominem sit, mir jedoch höchſt befreundet und vertraut, De Wette, Briefe I, 196. Am beſtimmteſten aber hat er ſein Verhältnis zu Melanchthon bezeichnet in ſeiner Vorrede zu Melanchthons Kommentar zum Koloſſerbrief vom Jahre 1529: „Mein Geiſt, darum daß er unerfahren iſt in feinen Künſten und unpoliert, thut nichts, denn daß er einen großen Wald und Haufen der Worte ausſpeiet; ſo hat er auch das Schickſal, daß er rumoriſch und ſtürmiſch iſt. Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen, darum meine Bücher viel kriegeriſch ſind; ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen muß. Aber Magiſter Philipp fährt ſäuberlich ſtille daher, ſäet und begeußt mit Luſt, nachdem ihm Gott gegeben ſeine Gaben reichlich.“ Wie wichtig Melanchthon ihm war, ja wie ſein Herz noch an ihm hing, das hat er, wie oben bemerkt, bei den Sakramentsſtreitigkeiten des Jahres 1537 bewieſen, CR III, 427, und noch herrlicher, da er im Jahre 1540 dieſes „Werkzeug Gottes“ aus dem Rachen des Todes riß. Auch der Lehrweiſe Melanchthons hat Luther, obwohl ſich ihm ihre Eigentümlichkeit nicht verbergen konnte, in großherziger Weiſe ihre Berechtigung eingeräumt. „Ein Jahr vor ſeinem Tode rühmt Luther in der Vorrede zu ſeinen eigenen Schriften Melanchthons loci, wie ſie inzwiſchen auch verändert waren, mehr als ſeine eigenen Werke und nennt Melanchthon ein göttliches Werkzeug, welches auch für die Theologie zum größten Zorn des Teufels und ſeiner Schuppen das Höchſte gewirkt habe“ (Henke). Es iſt bemerkenswert, daß derſelbe Luther, welcher ſonſt keine perſönlichen Rückſichten kennt, wo es nach ſeiner Überzeugung die Wahrheit gilt, und welcher die ſchärfſten Waffen gegen Männer richtet, welchen Melanchthon mit ſeiner Anſicht nahe ſtand, einen Erasmus, Butzer, doch nie unmittelbar gegen Melanchthon ſelbſt redet, und ſelbſt, als er in der melancholiſchen Verſtimmung ſeiner letzten

Lebenszeit nahe daran war, auch gegen Melanchthon loszubrechen, den inneren Unmut bezwingt und ſich zum Schweigen begütigen läßt. Auch Luther konnte das Band nicht brechen, mit welchem eine ſtärkere Hand ihn an Melanchthon gebunden, aber er wollte es auch nicht in der Großartigkeit ſeines Sinnes, welcher, wenn er nur Übereinſtimmung im Größten und Höchſten erkannte, auch über ihm nicht unweſentliche Differenzen wegſehen konnte und einen wichtigen Mann um einer noch wichtigeren Sache willen zu ſchonen wußte. Kleinlich war die Spannung zwiſchen beiden Männern nie, denn ſie drehte ſich nicht um äußerliche Dinge, um menſchlichen Vorzug und Ruhm, noch viel weniger um andere Vorteile, ſondern einzig um die Sache, um die Kirche und die Lehre, und hatte ihre letzte Wurzel in der Grundverſchiedenheit ihrer Individualitäten; dasſelbe, was ſie verband, war es auch, was ſie trennte: ſie ſtießen ſich ab und zogen ſich an, „weil die Natur nicht einen Mann aus ihnen beiden formte“. Doch kann man gewiß nicht leugnen, daß in dieſem perſönlichen Verhältniſſe Luther der großherzigere war und blieb. Luther, wie er auch mit manchem in Melanchthons Thun und Laſſen unzufrieden war, ſein „Leiſetreten“, ſeine Zaghaftigkeit tadelte, wie er auch ſogar grollen mochte über ſeine dogmatiſchen Abweichungen, läßt doch nie einen Schatten auf Melanchthons Charakter fallen; Melanchthon dagegen giebt hin und wieder perſönlichem Mißtrauen gegen Luther Raum, und macht nach Luthers Tod in dem bekannten Briefe an Carlowitz ſeinem Unmut in einer Weiſe Luft, welche ſich pſychologiſch begreifen, aber keineswegs entſchuldigen läßt. Seine Worte: tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua *φιλονεικία* erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret, CR VI, 880, erwecken den Schein, als ob Luther vermöge ſeiner Streitſucht oder Rechthaberei auf ihn einen ihn perſönlich herabwürdigenden Druck ausgeübt hätte. Aber den Willen, einen ſolchen Druck auszuüben, hatte wenigſtens Luther gewiß nicht, und wenn das Auftreten Luthers für Melanchthon zur servitus deformis wurde, ſo war dies allermeiſt des letzteren eigene Schuld; er verrät dies auch ſelbſt durch die bezeichnende Äußerung: fortasse sum natura ingenio servili. Aber der allgemeinere und tiefere Grund davon liegt darin, daß überhaupt dominierende ſtarke Geiſter auf die ſchwächeren Gemüter neben ſich pſychologiſch ſchon einen Druck ausüben, welcher dieſe reizt, ſich desſelben zu erwehren und ſie, eben weil ſie die Schwächeren ſind, nicht immer nach den beſten Waffen greifen läßt. Melanchthon ſelbſt ſagt in ſeiner Poſtille IV. Bd S. 706: „non est tantus amor inferiorum erga superiores, quantus est superiorum erga inferiores, denn wie man pflegt zu ſagen, die Lieb' ſteigt unter ſich, nicht über ſich; nehme ſolches ein jeder bei ihm ſelber ab und denke ihm nach.“ Giebt er uns damit nicht ſelbſt den Schlüſſel in die Hand? Luther von ſeinem erhabeneren Standort aus kann gegen den unter ihm Stehenden die Liebe bewahren, auch wo er herrſcht und zürnt; Melanchthons Liebe aber wird mehr und mehr zu ſcheuer Abhängigkeit, eben darum auch leicht, wenngleich vorübergehend, in ſeinem ſo leicht verletzbaren Gemüte zum Mißtrauen und empfindlichen Unmut.

Doch kehren wir zurück zu Melanchthons öffentlichem reformatoriſchen Wirken, ſo tritt uns in demſelben ſeine große Mäßigung, ſeine gewiſſenhafte Beſonnenheit und Vorſicht und ſeine Friedensliebe entgegen. Hat ſeine Mitwelt und noch mehr die Folgezeit der herrſchenden lutheriſchen Orthodoxie das Verdienſt, welches Melanchthon eben vermöge dieſer Eigenſchaften um die Kirche ſich erworben, nicht anerkennen wollen, ſo iſt die unparteiiſcher richtende Gegenwart um ſo mehr verpflichtet, in dieſer Beziehung „die gerechte Dankbarkeit zu üben“. Dafür ſetzen wir das ganze Bild ſeines öffentlichen Wirkens ein, wie wir es oben im einzelnen zu zeichnen verſuchten. Nichts iſt leichter, als den heroiſchen, alles niederwerfenden, um keine äußeren Folgen ſich bekümmernden, gerade durchfahrenden Kriegsmut, die Blitze und Donner eines Geiſtes wie Luther mit einſeitiger Vorliebe zu bewundern und zu preiſen; nichts ebendarum aber auch ungerechter, als die weniger geräuſchvollen Tugenden der Mäßigung, Vorſicht, Gewiſſenhaftigkeit, Friedensliebe, und das milde Sonnenlicht, das von ihnen ausgeht, zu verachten oder zu verkleinern. Darum dürfen wir freilich nicht blind ſein gegen die Fehler und Schwachheiten, welche die Kehrſeite jener Tugenden bilden, und von den überſcharfſichtigen Gegnern Melanchthons allein geſehen werden wollen. Die Mäßigung und Beſonnenheit, die er ſich ſelbſt zuſchreibt als homini peripatetico et amanti mediocritatem, CR III, 383, wurde bei ihm häufig genug zu unentſchiedener, inkonſequenter Halbheit, die gewiſſenhafte Vorſicht zu einer Bedenklichkeit und Aengſtlichkeit, die vor lauter Wiegen und Wägen nicht zum Wagen und Handeln kommt und den beſten Abſichten die energiſche Spitze abbricht, ja zu einer oft wahrhaft peinlichen Mutloſigkeit, die, ſtatt friſch zuzugreifen im Vertrauen auf die gute

Sache und denjenigen, welcher ſeine ſtarke Hand über ihr hält, im Dorngehege des Zweifels über alle möglichen ſchlimmen Folgen hängen bleibt. Freilich muß man dabei wohl bedenken, daß Melanchthon nicht um ſeiner eigenen Perſon willen auf halbem Wege ſtehen blieb und von ängſtlicher Sorgloſigkeit ſich beherrſchen ließ, wenigſtens dies gewiß nicht wollte, ſondern um des Wohles des Ganzen, um des politiſchen Friedens und des ſtillen Gedeihens der Kirche willen, und daß dieſe ſorgenvolle Ängſtlichkeit und zögernde Bedenklichkeit auch mit einer zarten Gewiſſenhaftigkeit zuſammenhing, welche nirgends das Rechte verfehlen wollte, und bei ihrem Thun und Laſſen ſich immer auch die große Verantwortung vor Augen ſtellte. An perſönlichem Mute fehlte es ihm keineswegs; man erzählt von ihm, wie er wenige Jahre vor ſeinem Tode mitten unter einen tumultuierenden Studentenhaufen hinein dem gezückten Degen eines wütenden jungen Mannes entgegentrat, um die Ruhe herzuſtellen, Adam Vitae theolog. p. 357; und ebenſo haben wir auch manche ſchöne Proben ſeines Mutes und ſeiner Feſtigkeit in ſeinem öffentlichen Auftreten kennen gelernt. Aber wir werden doch Melanchthon nicht Unrecht thun, wenn wir ſagen: der Mut ſei ihm mehr abgedrungen worden, wo er auf die Spitze hinausgeſtellt war, als daß er ihm natürlich geweſen. Dies gilt auch von der Art, wie er dem Wüten und Drohen des Kardinals Campegius zu Augsburg entgegentrat: „wir können nicht nachgeben, noch die Wahrheit verlaſſen; wir bitten aber um Gottes und Chriſti willen, daß uns unſere Widerſacher dies nicht verdenken, und, ſo ſie können, mit uns die Sache ordnen, d. i. uns das nachgeben, was wir mit gutem Gewiſſen nicht verlaſſen können; wir befehlen Gott dem Herrn unſere Sache; ſo Gott für uns iſt, wer will wider uns ſein? Endlich es folge daraus, was da wolle, ſo müſſen wir unſeres Glückes und Unglückes erwarten.“ CR X, 198. Überhaupt aber war Melanchthons Mut weniger aggreſſiver als paſſiver Art; aber dieſen paſſiven Mut bewies er nun auch in ungewöhnlichem Maße nicht nur im willigen Aufſichnehmen und ſtandhaften Ertragen deſſen, was er in ſeinem Berufe und öffentlichen Wirken zu leiden hatte, ſondern auch in der Feſtigkeit, ja Zähigkeit, mit welcher er die einmal gewonnene Überzeugung trotz der Ungunſt, die ſie fand, behauptete, wenn gleich dabei ſeine Ängſtlichkeit, ſeine Friedensliebe und ſeine perſönliche Abneigung gegen das öffentliche Handeln ihn abhielten, ſie auch zu öffentlicher Geltung zu bringen. Bemerkenswert iſt auch, wie dieſes bedächtige, ängſtliche, ſorgenvolle Weſen, dieſer nur paſſive Mut in ſeiner Frömmigkeit, ſo ungeheuchelt und innig dieſe auch war, in ſeinem Gottvertrauen ſich abſpiegelte. Als man ihn daran erinnerte, welche Kraft und Stärke Luther aus ſeinem Gottvertrauen und ſeinem gläubigen Gebete ſchöpfte, gab er die Antwort: wenn ich nicht ſelbſt mein Teil ſorge, ſo kann ich auch im Gebet nichts von Gott erwarten; ſo wahr dies an ſeinem Orte iſt, ſo bezeichnet es doch den Mann, welchen ſeine Sorgen auch ſeinem Gotte gegenüber nicht ganz verlaſſen, wenn er auch ſagt: si nihil curarem, nunquam implorarem Deum; cum autem curas finiat religiosa pietas precibus, nimirum expers esse curarum penitus illa nequit. Et curis igitur ad preces impellor, et precibus curas depello. Cam. Vita Mel. Strobel. p. 113. Es liegt ihm näher mit ſeinem Gott zu leiden und auf die Erlöſung von allem Übel zu harren, als mit ſeinem Gott Thaten zu thun. Zur Beſtätigung des bisher Geſagten verweiſen wir auf die Worte Luthers in ſeinen Briefen an Melanchthon vom Ende Juni 1530: „Eurer großen Sorge, durch die ihr geſchwächet werdet, bin ich von Herzen feind, denn die Sache iſt nicht unſer. Eure Philoſophie, nicht eure Theologie plaget euch ſo — — als könntet ihr mit euren unnützen Sorgen etwas ausrichten. — — Du ſagſt: du könnteſt dein Leben wohl in die Schanze ſchlagen, ſeieſt aber ſorglich für die gemeine Sache. Ich aber, was die gemeine Sache anbetrifft, bin ich ganz wohlgemut und fein zufrieden, denn ich weiß, daß ſie recht und wahrhaftig iſt, und, das noch mehr iſt, Chriſti und Gottes Sache ſelber. Derhalben bin ich ſchier als ein müßiger Zuſchauer. — — Fallen wir, ſo fällt Chriſtus auch mit, — und ob er gleich fiele, ſo wollte ich doch lieber mit Chriſto fallen, als mit dem Kaiſer ſtehen.“ De Wette IV, 49. 62 f. Aber die Mäßigung, Beſonnenheit, Gewiſſenhaftigkeit Melanchthons und die daran hängenden Fehler der Halbheit, Unentſchiedenheit und Aengſtlichkeit treten in das volle Licht erſt, wenn wir den anderen Hauptzug ſeines Charakters und Handelns, ſeine Friedensliebe, dazu nehmen. Sein Widerwille gegen Streit und Zwietracht war, wie er ſelbſt wiederholt verſichert, ihm angeboren, CR III, 239 und hing zwar allerdings, wie man gewöhnlich ſagt, mit einer ſanfteren, wenigſtens weicheren und ſtilleren Gemütsart zuſammen, noch mehr aber wohl mit einem nicht nur äſthetiſchen, ſondern auch ſittlichen Schönheitsſinn, der ſich von allem Heftigen, Gewaltthätigen (immanitas Postill. II, p. 552), Rohen, Schroffen (horridum), Maßloſen (nimium) abgeſtoßen fühlte. Wenn man aber von einer ſanfteren Gemütsart bei Melanchthon redet, ſo kann dies doch nur recht verſtanden werden, indem man ſie zu ſeiner natürlichen Heftigkeit und Reizbarkeit ins rechte Verhältnis ſetzt. Er ſchreibt ſelbſt von ſich CR III, 1172: saepe ex animo indignor, scis enim me esse ὀξύχολον — iracundum (celeris sed brevis irae); und Camerarius redet von affectionibus animi vehementibus; graviter ergo commovebatur, eratque in eo impetus hic repentinus, qui tamen sedabatur celeriter. Vgl. was Ratzeberger über die Reizbarkeit Melanchthons in publicis et privatis lectionibus zu erzählen weiß, „denn er wollte ſeine rationem docendi ganz allein exacte ad unguem obſerviert haben" S. 92. Sanftmütig iſt er von Natur nur inſofern, als er überhaupt keiner tiefgehenden und andauernden Leidenſchaft fähig war und die aufſteigenden Wellen immer wieder von ſeiner natürlichen Gutherzigkeit und ſeinem wohlwollenden Sinne geſänftigt wurden. Aus dieſer Friedensliebe entſprang freilich auch jene Neigung ſich anderen anzupaſſen, die wir z. B. in ſeiner Korreſpondenz mit Erasmus, ſeinen Widmungen an Albrecht von Mainz, CR II, 611 ff. und an Ericius (vgl. Kawerau, Die Verſ. Mel. zur kath. Kirche zurückzuf. S. 16), aber auch in ſeinem öffentlichen Verhalten vom Augsburger Reichstag bis zum Interim wahrnehmen. Derſelben Quelle entſtammt ferner das Beſtreben, drohenden Differenzen durch Zurückhaltung auszuweichen, wie er es in ſeinem Verhältnis zu Luther in kritiſchen Zeiten wiederholt gezeigt hat. Kann man ihm hier den Vorwurf ſchwachmütigen Verſchweigens nicht erſparen, ſo darf man doch auch nicht vergeſſen, daß er über dieſe Schwachheit je länger je mehr hinausgewachſen iſt und unter den Beleidigungen und Kränkungen ſeiner letzten Lebensjahre eine wirklich bewundernswerte Feſtigkeit und Selbſtbeherrſchung bewieſen hat, die in der Demut und Kraft ſeines Glaubens begründet war. Was ihn bei ſeinen mannigfachen konziliatoriſchen Schritten leitete, war indeſſen nicht bloß perſönliches Friedensbedürfnis, es war zugleich ein kirchlich konſervativer Sinn, der ſchon in frühen Jugendeindrücken ſeine Wurzeln hatte. Es war ihm unvergeßlich, daß ſein Vater ſterbend die Seinen beſchworen hatte, „ſich nimmer von der Kirche Mitgliedſchaft zu trennen"; Melanchthon erwähnt dies in der Poſtille (II, 477) und hat es neun Tage vor ſeinem Tod den Seinigen wiederholt. Auch in dem Brief an Carlowitz ſpricht er von der Freude, die er als Knabe gemäß einem Bedürfnis ſeiner Natur an den kirchlichen Ceremonien empfunden habe, CR VI, 883. Dieſe Eindrücke haben bei ihm, dem Laien unter den Reformatoren, keine Abſchwächung erfahren durch ernüchternde Erfahrungen, wie ſie den anderen Reformatoren aus eigener im Dienſte der alten Kirche geübter, klerikaler Thätigkeit erwuchſen. So ſteht Melanchthon zu der kirchlichen Vergangenheit in einem Pietäts- und Reſpektsverhältnis, das es ihm viel ſchwerer macht als Luther, ſich in den Gedanken der Unmöglichkeit einer Ausſöhnung mit der katholiſchen Kirche zu finden. Bekannt iſt, welches entſchiedene Gewicht Melanchthon auf die Autorität der alten Kirchenlehrer, und zwar nicht bloß Auguſtins, ſondern auch der griechiſchen Väter legt. So iſt ſeine Haltung in Sachen des Kultus — auch aus äſthetiſchen Gründen — eine vorzugsweiſe konſervative, ja im Leipziger Interim eine entſchieden zu konſervative geweſen; vgl. über die Liturgik Melanchthons Jacoby II, 154 ff. Ein Kryptokatholik, in dem Sinn, wie es die Cordatus und Schenk ihm ſchuldgaben, iſt darum Melanchthon doch nicht geweſen. Nie hat er die Ausſöhnung mit dem Katholicismus erſtrebt mit Preisgebung der unantaſtbaren Errungenſchaften des Proteſtantismus, vor allem der gereinigten Lehre; dieſe hält er vielmehr immer über alle Konzeſſionen hinaus; ebenſo bleibt er im ganzen betrachtet doch feſt in der Verwerfung alles deſſen, was ihm als das „Abergläubiſche" im Kult und als das „Tyranniſche" in dem Regiment der Kirche gilt. Ja er bezeichnet es öfters, z. B. CR VI, 164 als das Verbrechen der Blaſphemie, wenn man um des äußeren Friedens willen zur Unterdrückung der anerkannten Wahrheit die Hand biete. Es iſt ein lächerliches Mährlein, das Florimond de Remond in ſeiner histoire de la naissance et du progrès de l'hérésie in Umlauf ſetzte, und das leider in katholiſchen Kreiſen immer noch kolportiert wird (ſ. die Erinnerungen an Amalie von Laſaulx, 1878, S. 357), daß der ſterbende Melanchthon ſeiner Mutter, welche ihn beſchworen, zu ſagen, welche der beiden Religionen die beſte ſei, die ihrer Väter, oder die veränderte? — geantwortet haben ſoll: haec plausibilior, illa securior, ſ. Bayle, Dictionnaire, Art. „Melanchthon"; Salig, Hiſtorie der Augsb. Konf. III, 323. Melanchthons Mutter ſtarb ja längſt vor ihm, ſchon 1529, ſ. CR I, 1083. Dagegen iſt die Erzählung wenigſtens nicht unwahrſcheinlich, wenn auch nicht ſicher erweislich, daß Melanchthon, im Frühjahr 1529 von Speier aus nach Bretten gekommen, ſeine Mutter auf ihre Frage, was ſie unter ſolchen Streitigkeiten der Gelehrten glauben ſolle, ihre Gebete herſagen ließ, die nichts Abergläubiſches enthielten, und ihr dann ſagte: ut pergeret, hoc credere et orare, quod credidisset et orasset hactenus, nec pateretur se turbari conflictibus disputationum. Adam Vitae Theologorum 1620, p. 333, dagegen Strobel, Melanchthoniana p. 9 und dafür Förſtemann, ThStKr 1830, 127. Aber wie mag man daraus auf Unſicherheit ſeiner eigenen Überzeugung ſchließen? Allein wenn auch in die Redlichkeit ſeines Proteſtantismus kein Zweifel geſetzt werden darf, ſo bleibt er innerhalb dieſes Proteſtantismus dem Katholicismus darin näher als Luther, daß er mehr auch auf die äußere Erſcheinung, Verfaſſung und Geſtaltung der Kirche Wert legte. Es zeigt ſich dies in ſeiner ganzen Behandlung der „Lehre von der Kirche“. Der ideale, wenn man ſo will, der kritiſche Begriff der Kirche, welchen die Reformatoren zunächſt in der Polemik gegen das katholiſche Kirchentum geltend gemacht hatten, und der noch in den loci von 1535 ausgeſprochen war, tritt ſeit 1537 bei Melanchthon zurück (obwohl er keineswegs aufgegeben wird, ſ. Variata VII, deutſche loci von 1558, CR XXII, 527). In den Vordergrund tritt der empiriſche Begriff der wahren ſichtbaren Kirche, die bei den Evangeliſchen zu finden iſt, vgl. Ex. Ordin. CR XXIII, 37, ecclesia visibilis in hac vita est coetus visibilis amplectentium incorruptam evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis, in quo coetu Filius Dei efficax est et voce Evangelii et spiritu sancto multos regenerat ad vitam aeternam, vgl. Ritſchl, Die Entſtehung der lutheriſchen Kirche ZKG I. Die Beziehung der ſo beſchaffenen Kirche auf Gott ſucht dann Melanchthon — hierin mit dem ſpäteren Luther eins — in dem gottverordneten Amte, dem ministerium evangelii, CR XXI, 833. XXII, 536. Das allgemeine Prieſtertum iſt für Melanchthon wie für Luther kein kirchliches Verfaſſungsprinzip, ſondern ein rein religiöſer Grundſatz; „es bezieht ſich auf die Stellung des Chriſten zu Gott, nicht auf ſeine Stellung im rechtlichen Organismus der Kirche“ (Rieker, Die rechtl. Stellung der evang. Kirche Deutſchlands S. 79 f.). Darum heißt es im Pſalmenkommentar (1553): sacerdotes sunt omnes sancti, quorum aliqui suo tempore sunt vocati in ministerio, sed omnes uncti et vocati sunt ad confessionem, invocationem et ad sanctificationem, CR XIII, 1158. Dieſe religiöſe Stellung der Gläubigen hebt darum die obedientia ministerio debita juxta evangelium nicht auf. Demgemäß enthält auch die erſte evangeliſche Kirchenordnung, Melanchthons Viſitationsartikel von 1528, keine Gemeindeordnung. Die Gemeinde erſcheint nur als Objekt der Zucht, welche in den Händen des geiſtlichen Amtes und der Obrigkeit liegt (Richter, Geſch. d. evang. Kirchenverfaſſung 46 f.). Dieſem Standpunkt entſpricht es, daß Melanchthon auch die *πολιτεία* ecclesiastica, d. h. die überlieferten feſten Formen der kirchlichen Verfaſſung und des kirchlichen Regiments und ihre perſönliche Spitze, die Biſchöfe zu erhalten ſtrebt. Vgl. das Gutachten für die Beſtallung von evangeliſchen Biſchöfen in Kurſachſen, CR IV, 698, ſowie die Klage über den Verfall der kirchlichen Verfaſſung IX, 937.

An eine dem Staate unabhängig gegenüberſtehende, völlig ſelbſtſtändig verfaßte Kirche denkt darum Melanchthon doch nicht. Er teilt vielmehr mit Luther die Anſchauung von der Pflicht der chriſtlichen Obrigkeit für die Erhaltung der Religion und der kirchlichen Ordnung zu ſorgen, ja er hat dieſer theokratiſchen Anſchauung den techniſchen bis ins 18. Jahrhundert gangbaren Ausdruck gegeben in der Bezeichnung der chriſtlichen Obrigkeit als custos utriusque tabulae legis, CR XXI, 553. XVI, 91. So hat er auch nicht nur die ſtrenge Maßregelung der Wiedertäufer, ſondern auch die Hinrichtung Servets gebilligt. Die Konſiſtorien, denen die kirchliche Verwaltung auf den Gebieten der Reformation ſeit 1539 zufällt, faßt Melanchthon als Kirchengerichte auf, die deswegen aus geiſtlichen und weltlichen Beiſitzern zuſammengeſetzt ſein ſollen. Vgl. De abusibus emendand. 1541, CR IV, 548 und die Wittenberger Reformation 1545, CR V, 579, im übrigen d. A. „Konſiſtorien“ Bd X S. 753 f. Hat ſo Melanchthon keineswegs die Trennung der kirchlichen und bürgerlichen Gewalt ins Auge gefaßt, ſo hat er doch ihre Unterſcheidung gefordert. Vgl. Augustana Art. XXVIII: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis (§ 12), ein Satz, der ſich übrigens weniger gegen Übergriffe der weltlichen Stände in die kirchlichen Dinge als gegen die politiſchen Anſprüche der Päpſte und Biſchöfe und ihre Verſäumnis der kirchlichen Pflichten richtet (§§ 2. 13, vgl. Rieker a. a. O. S. 57). Indem die bürgerliche Obrigkeit mit den Mitteln des Zwangs die äußere Ordnung erhält, ſoll ſie dem geiſtlichen Amt Raum geben, mit ſeinen geiſtlichen Mitteln der Predigt, Schlüſſelgewalt und Sakramentsverwaltung das Volk Gottes zu weiden. Inhaber der kirchlichen Amtsgewalt iſt, wie der Tractat. de potestate et primatu Papae (Libri symb. R. 353) ausführt, nicht ein beſonderer durch ſpezifiſche Weihen ſich fortpflanzender geiſtlicher Stand, ſondern principaliter die Geſamtgemeinde. Dieſe ſoll darum ihre Vertretung nicht bloß in den Dienern am Wort, ſondern auch an den honestiores unter den Laien haben, für welche Melanchthon (nach Bugenhagens Vorgang) Mitwirkung bei der Pfarrwahl, der Kirchenzucht, ja ſogar bei der Entſcheidung über die Lehre auf den Synoden fordert (De abusib. emend., CR IV, 548).

Ein Mann der kirchlichen Union iſt Melanchthon nicht in dem Sinne geweſen, daß er um der gemeinſamen praktiſchen Aufgaben willen über Differenzen in der Lehre hinweggeſehen hätte. Als unerläßliche Baſis der kirchlichen Einheit betrachtet er neben dem usus legitimus sacramentorum den consensus in doctrina evangelii incorrupta, CR XXIII, 37. XXIV, 502, und ſeine Entwickelung ging dahin, daß er je länger deſto weniger „zwiſchen der religiöſen Anſchauung und der theologiſchen Formulierung des Glaubensinhalts, zwiſchen dem Evangelium als der Verkündigung des Gnadenwillens Gottes und der rechten Lehre als der menſchlichen Erkenntnis desſelben unterſchieden hat“ (A. Ritſchl in ZKG I, 90). Darum hat er ſich ſo unabläſſig bemüht, die Einheit in der Lehre durch theologiſche Eintrachtsformeln zu ſichern. Aber ſeine Unionsformeln ſind allerdings möglichſt weit, auf das Praktiſch-Religiöſe, die „nützliche Lehre“ mit Vermeidung „unnötiger Disputationen“ beſchränkt und bibliſch einfach gehalten. Und darum hat ſich ihm doch unwillkürlich die Unterſcheidung zwiſchen religiöſem Bekenntnis und wiſſenſchaftlicher Theologie aufgedrängt die er in einem Brief an Andr. Muſculus ausſpricht. CR VI, 105: nolo augere publicas discordias; non sum adeo morosus aut φίλαυτος, neminem a me ut dissentire velim; nam omnes in hoc docendi munere conjunctos, qui de summa doctrinae consentiunt, amicos inter se esse statuo, etiamsi in explicatione alicujus rei non plane eadem dicunt. Freilich haben dieſe Anwandlungen von Weitherzigkeit nicht verhindert, daß Melanchthons ſtrengere Theorie von der theologiſch formulierten Lehre als dem Fundament der Kirche von der Folgezeit zur Richtſchnur genommen und ſchon gegen ihn ſelbſt gekehrt wurde. Vgl. Ritſchl, ZKG I, und K. Sell, Phil. Melanchthon und die deutſche Reformation bis 1531, S. 72 f. 117.

Als Gelehrter verkörpert Melanchthon in ſeiner Perſon die geſamte geiſtige Bildung ſeiner Zeit. Ein frühreifes Talent von lebhafter Beweglichkeit des Geiſtes, vielſeitigem Intereſſe und der Gabe raſcher Auffaſſung hat er ſich ſchon in jungen Jahren ein reiches Wiſſen geſammelt. Aber bewundernswerter als der Umfang dieſes Wiſſens, das ſich auf alle Fächer des damaligen gelehrten Betriebs ausbreitet, iſt die Art, wie er es beſitzt. Faſt ſpielend findet er für alles, was in ſeinen Geſichtskreis getreten iſt, die einfachſte, lichtvollſte, durchſichtigſte, lehrhaft zweckmäßigſte Form. Darum haben ſeine Lehrbücher, auch wenn ſie die eigentliche Forſchung nicht weiter führen, ſich im hohen und niederen gelehrten Unterricht alsbald Bahn gebrochen und ſich für mehr als ein Jahrhundert behauptet. Aber das Wiſſen iſt ihm nicht Selbſtzweck, es ſteht im Dienſte der ſittlich-religiöſen Bildung. Eloquenz und Erudition finden ihre Beſtimmung darin, der Beſſerung der Sitten und zuhöchſt dem Glauben zu dienen. In dieſem Sinne hat der Praeceptor Germaniae nicht bloß für Wittenberg, ſondern für ganz Deutſchland eine Organiſation der höheren Bildung geſchaffen, die als Propädeutik für die religiöſen Gedanken der Reformation gemeint war. Er iſt der Vater des chriſtlichen Humanismus, der auf die Richtung des wiſſenſchaftlichen Lebens in Deutſchland die nachhaltigſte Wirkung geübt hat. (Vgl. Hartfelder, Ph. Mel. als Praeceptor Germaniae, Abſchn. V u. VII; W. Dilthey, Archiv f. Geſch. d. Philoſ. VI, 226 ff.)

Seine wiſſenſchaftlichen Arbeiten ſind dem Inhalt nach nicht immer neu, originell und tief, aber zweckmäßig, verſtändig, klar, nicht ſelten ſinnig und fein. Auf die Darſtellung verwendet er aus Gewiſſenhaftigkeit und Vorſicht wie aus Schönheitsſinn die größte Sorgfalt bis auf die Wahl des einzelnen Ausdrucks hinaus und dies nicht nur in offiziellen oder für die Öffentlichkeit beſtimmten Schriften, ſondern auch in den Briefen an vertraute Freunde. Vgl. CR VI, 703 und Bretſchneider in den Praemonenda zum CR I, p. XXVII. Sein Stil iſt natürlich und deutlich (sermo planus et purus, Camerar.), mehr nüchtern als ſchwungvoll, nie überladen und ſchwülſtig, wenn auch nicht ſelten weitſchweifig. Das Wort Dürers: simplicitatem summum esse artis decus hat ihm als Ideal vorgeſchwebt. CR VI, 322. Gegen ſeinen lateiniſchen Stil ſteht ſeine deutſche Schreibweiſe erheblich zurück. Auch hier fehlt es zwar nicht an Klarheit und Beſtimmtheit; aber er bewegt ſich, wie die meiſten Humaniſten der Zeit, im Deutſchen nicht ſo leicht und frei wie im Lateiniſchen oder auch im Griechiſchen und erreicht jedenfalls bei weitem nicht die urſprüngliche Kraft und Schönheit der Sprache Luthers. (Vgl. Hartfelder a. a. O. Abſchn. VI.) Sein akademiſcher Unterricht zog mehr an durch den Inhalt und die gebildete Form, ſowie durch die inſtruktive, namentlich auch die Selbſtthätigkeit der Zuhörer in Anſpruch nehmende Methode als durch einen glänzenden redneriſchen Vortrag. Es fehlte ihm nicht an natürlicher Beredſamkeit, obgleich er kein kräftiges Organ beſaß und den Naturfehler einer ſtammelnden Zunge zu überwinden hatte, und er bildete dieſelbe theoretiſch aus durch das Studium der Rhetorik, und übte ſich und ſeine Schüler fortan praktiſch in ihr; aber ſeine Reden gleichen doch mehr einem ſanft und klar dahineilenden Bache, der das Land befruchtet und die Umgebung ziert, während Luthers Beredſamkeit wie ein Waldſtrom im Sturme daherbrauſt.

Was Melanchthons Bedeutung für die theologiſche Wiſſenſchaft und zunächſt für die Dogmatik betrifft, ſo beſteht auch dieſe mehr in einer verarbeitenden als in einer ſchöpferiſchen Thätigkeit. Heppes Anſicht, Melanchthons Dogmatik bezeichne „die Krone aller proteſtantiſchen Syſteme des 16. Jahrhunderts“, da er durch konſequente Anwendung des teleologiſchen Prinzips „die Soteriologie in innigſte organiſche Beziehung zur Theologie und Anthropologie geſetzt und ſo die im Chriſtentum gegebene Vermittelung des Göttlichen und Menſchlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen zur reinſten wiſſenſchaftlichen Anſchauung gebracht habe“ (Geſch. d. deutſch. Proteſtantism. I, 44), hat ſich keinem der neueren Beurteiler bewährt. Ohne Frage reicht Melanchthons dogmatiſche Arbeit weder an die Kühnheit der Gedankenbildung Luthers noch an die ſyſtematiſche Geſchloſſenheit der Lehranſchauungen Zwinglis oder Calvins heran. Er ſelbſt charakteriſiert ſich zutreffender als Sammler und Ordner von Erkenntniſſen, die andere, beſonders Luther, gewonnen haben, CR XXI, 341: Cum viderem res magnas et necessarias divinitus patefactas esse in nostris ecclesiis per viros pios et doctos, duxi materias illas in variis scriptis sparsas colligendas esse et quodam ordine explicandas, ut facilius percipi a juvenibus possent. Hoc velut pensum debere me in hoc scholastico munere, quod gero, ecclesiae judicabam. Mit der klaren Wiedergabe der reformatoriſchen Gedanken für die Zwecke des Unterrichts ſieht er ſeine Aufgabe erfüllt. Spekulative Verfolgung ihrer letzten Vorausſetzungen und Konſequenzen liegt außerhalb ſeiner Neigung und ſeines Berufs, wie er ihn verſteht. Er hält ſich in der lebendigen Mitte, wo das unmittelbar Praktiſche zu finden iſt, quae ad aedificationem conducunt, quae ad vitam accomodata sunt. Auch um eine ſtrenge Verknüpfung der einzelnen Glieder des Lehrganzen bemüht er ſich wenig. Seine Loci haben auch dann noch die Form iſolierter Lehrſtücke bewahrt, als ſie durch die Erweiterung ihres Umfangs zu einer Dogmatik geworden waren. In richtigerer Würdigung der theologiſchen Individualität Melanchthons und ihrer Schranken haben Nitzſch, Dorner, und ihnen folgend Herrlinger, gemeint, „die vorwiegende Richtung auf das Sittliche“ als den eigentümlichen Grundzug der Theologie Melanchthons bezeichnen zu ſollen. Allein auch dieſe Meinung, obwohl ſie etwas Richtiges enthält, iſt doch nicht im ſtande, ſeine Eigenart zu erklären und insbeſondere ſeine Abweichung von Luther prinzipiell zu begründen. Gegen ſie ſpricht vor allem die Thatſache, daß Melanchthon in der Zeichnung des chriſtlichen Lebensideals nicht weniger als in der Darſtellung des chriſtlichen Heilswegs den Spuren Luthers folgt. Als der „Ethiker der Reformation“ könnte er doch nur dann mit Recht bezeichnet werden, wenn ſeine ethiſchen Gedanken auch inhaltlich einen Fortſchritt über Luther hinaus darſtellten. Ein ſolcher iſt jedoch bisher nie aufgezeigt worden, denn die Vertretung der Freiheitslehre ſchafft nur Raum für eine beſtimmte Weiſe ſittlicher Betrachtung, ohne dieſe ſelbſt inhaltlich zu fördern. Noch mehr aber fällt ins Gewicht, daß Melanchthon gerade in der Ethik kein Bedenken trägt, ſich ſehr nahe an die Arbeit der antiken Philoſophie, ſpeziell des Ariſtoteles und der ſtoiſch-ciceroniſchen Moral anzuſchließen, deren Abſtand von der chriſtlichen Sittlichkeit ihm nur unvollkommen bewußt wird. Wo Melanchthon den Vorzug des Chriſtentums vor der Philoſophie erörtert, da verweiſt er regelmäßig auf das Gut der Sündenvergebung, nicht auf die höheren ethiſchen Ziele, die es erſchließt (vgl. Apol. R. 62). Daraus geht doch wohl hervor, daß ihm ein eigentümliches ethiſches Verſtändnis des Chriſtentums eben nicht geläufig war. Das Richtige, was dieſe Beurteilung Melanchthons im Sinne hat, wird man beſſer dahin beſtimmen, daß er ſich bemüht, die ſpezifiſch chriſtlichen Gedanken, in deren Auffaſſung er ſich von Luther nicht prinzipiell ſondern bloß individuell unterſcheidet, mit einem auch außerhalb des Chriſtentums vorhandenen ſittlichen Idealismus in Verbindung zu ſetzen, um ſo das Chriſtentum als den krönenden Abſchluß aller menſchlichen Geſittung erſcheinen zu laſſen. Indem er die lex naturae, das allen Menſchen zugängliche Sittengeſetz, mit der lex divina dem Inhalte nach gleichſetzt und die ſittliche Erkenntnis als die höchſte Leiſtung der ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Vernunft auffaßt, ermöglicht er es ſich, auch in der antiken Philoſophie eine bleibend wertvolle Vorſtufe der Erlöſungsreligion zu ſehen. Er legt Gewicht darauf, daß das Chriſtentum nicht ohne weitreichende Zuſammenhänge in der Geſchichte daſteht, ſondern von der ſittlichen Gedankenwelt des Altertums und der von Ariſtoteles ausgebildeten teleologiſchen Weltbetrachtung ein ſeine allgemeinſten Grundlagen beſtätigendes Zeugnis empfängt. Dieſer Gedanke, der ſeine Freiheitslehre, aber auch ſeine Lehre von der Buße ſowie ſeine geſamte Bildungsreform beſtimmt, entſtammt aber weſentlich ſeinem humaniſtiſchen Intereſſe. Was darum Melanchthon im letzten Grunde von Luther unterſcheidet, das iſt nicht ſein vorwiegend ethiſches Verſtändnis des Chriſtentums, ſondern die humaniſtiſche Denkweiſe, die den Untergrund ſeiner Theologie bildet, und die ihn geneigt macht, nicht nur eine gewiſſe ſittlich-religiöſe Wahrheitserkenntnis außerhalb des Chriſtentums anzuerkennen, ſondern auch die chriſtliche Wahrheit ſelbſt jener anzunähern, und ſo zwiſchen der chriſtlichen Offenbarung und der antiken Philoſophie zu vermitteln. (Vgl. Tröltſch, Vernunft und Offenb. 171 ff., Dilthey, a. a. O. VI, 234 ff.)

Melanchthons dogmatiſche Abweichungen von Luther (vgl. neben Herrlingers Theol. Melanchthons, die Dogmengeſch. von Loofs § 84 und Seeberg II, § 76) beſtehen faſt durchweg in Ermäßigungen der von dieſem vertretenen Gedanken. Indem Melanchthon ſie mit der ihm eigenen zergliedernden Umſicht und Vorſicht lehrhaft formulierte, hat er ſie zwar für die ſchulmäßige Überlieferung geeigneter gemacht, aber unverkennbar zugleich ihrer Wucht und ihrem Vollgehalt da und dort etwas abgebrochen. Nur gedämpft klingt die Stimme des großen Reformators aus Melanchthons Lehrſchriften wider. Im einzelnen kommen die folgenden Punkte hierüber in Betracht: a) Das Geſetz ſpielt bei Melanchthon inſofern eine andere Rolle als bei Luther, als es ihm nicht bloß das Korrelat des Evangeliums iſt, durch welches deſſen Heilswirkung vorbereitet wird, ſondern die unwandelbare, in Gott ſelbſt begründete Ordnung der geiſtigen Welt, CR XXIII, 8. Danach beſtimmt ſich die Lehre von Chriſti Heilswerk, von der Bekehrung und vom neuen Leben. Die Vergebung der Sünden iſt nur durch Befriedigung des Geſetzes ermöglicht worden. Indem der Sohn Gottes es erfüllte und zugleich die von ihm verhängte Strafe trug, hat er eine Ausgleichung der Gerechtigkeit Gottes mit ſeiner Barmherzigkeit (temperamentum misericordiae et justitiae Dei) bewirkt, auf Grund deren den Schuldigen verziehen werden kann, CR XXIV, 78 f. XXV, 175 f. Damit reduziert Melanchthon Luthers viel reichere Anſchauung von der Erlöſung auf den Gedanken der geſetzlichen Genugthuung. Entſprechend muß aber das Geſetz auch im Leben des Chriſten zur Geltung kommen und zwar nicht bloß bei ſeiner Bekehrung, wovon nachher zu reden ſein wird, ſondern auch dadurch, daß er nach erlangter Vergebung aus ihm die Werke erkennt, in denen er ſeinen Gehorſam zu beweiſen hat, XXIII, 417. In dieſem Sinne lehren die Loci ſeit 1535 den dreifachen usus legis, XXI, 405 f. b) Am meiſten iſt es Melanchthon verdacht worden, daß er im Unterricht der Viſitatoren die von ihm ſelbſt anfangs geteilte Einſicht, die wahre Buße komme aus dem Evangelium „aus Anbequemung an den Verſtand der theologiſch und religiös Ungebildeten“ unterdrückt haben ſoll (Ritſchl, Rechtf. u. Verſ. I³, 200). Allein gerade hier darf als erwieſen gelten, daß Melanchthon zwar nicht die ganze Anſchauung Luthers von der Buße, wohl aber eine von dieſem niemals aufgegebene Überzeugung geltend gemacht hat. So nachdrücklich nämlich Luther darauf beſteht, daß die Ertötung des Fleiſches ein durch das ganze Leben des Gläubigen hindurch fortgehendes Werk des Geiſtes Gottes ſei und darum erſt im Gläubigen zu ihrer vollen Verwirklichung komme, ſo beſtimmt hat er jederzeit gelehrt, daß man erſt durch die Schrecken des Geſetzes hindurchgehen müſſe, um für den Troſt des Evangeliums empfänglich zu werden. (Vgl. Art. Buße Bd III S. 589; Lipſius, Luthers Lehre v. d. Buße, 1892; Sieffert, Die neueſten Forſchungen über Buße u. Glauben 1896.) Melanchthoniſch iſt dann allerdings, daß ſeit der engen Verknüpfung der mortificatio mit dem Geſetz ihre fortgehende chriſtliche Vertiefung und Vollendung faſt aus dem Geſichtskreis verſchwindet (Apol. R. 165. CR XXI, 489.) Die Buße erhält nunmehr ihre lehrhaft fixierte Stelle als Element der Bekehrung. Im Zuſammenhang damit wird auch die Rechtfertigung, die bei Luther die allgemeine Form bezeichnet, in welcher der Chriſt ſeinen Heilsſtand jederzeit begründet weiß, mit dem Akt der Bekehrung verknüpft und es entſteht ein Schema für die Geneſis und den Verlauf des chriſtlichen Lebens, das den ſpäteren ordo salutis vorbildet. Bei Melanchthon lautet es: contritio, fides, donatio spiritus, novitas vitae ac morum. CR XXI, 427. 489). Damit iſt der Anfang gemacht, Stadien des chriſtlichen Lebens „docendi causa“ auseinanderzuhalten, die bei Luther nicht in dieſer Weiſe geſchieden ſind. c) In derſelben die chriſtlichen Lebensvorgänge analyſierenden Verſtändigkeit iſt weiterhin Melanchthons Synergismus begründet. Nachdem er den Determinismus und die abſolute Prädeſtination aufgegeben und dem Menſchen eine, wenn auch beſchränkte, ſittliche Freiheit zugeſchrieben hatte, erſchien es ihm geboten, auch den Anteil des freien Willens an der Bekehrung zu ermitteln. Dies geſchah in den Loci von 1535 durch die bekannte Formel von den tres causae, welche bei der Bekehrung zuſammenwirken: verbum, spiritus sanctus et voluntas non otiosa sed repugnans infirmitati suae. CR XXI, 376. Seit 1548 gebraucht dann Mel. auch die erasmiſche Definition der Freiheit als facultas se applicandi ad gratiam. Sicherlich hatte Melanchthon Recht, wenn er ſich eine Umwandlung der Perſönlichkeit ohne freie Hingabe ihres Willens nicht denken konnte. Aber auch ſeine Gegner hatten Recht, wenn ſie in dieſer äußerlichen Nebeneinanderſtellung der göttlichen und der menſchlichen Kauſalität eine Verdunkelung der religiöſen Grunderfahrung ſahen, daß das Wollen und Vollbringen des Guten — unbeſchadet unſerer formalen Freiheit — ein Geſchenk der göttlichen Gnade iſt (vgl. Luthardt, Lehre vom freien Willen, S. 149 ff.). d) In der Beſtimmung des rechtfertigenden Glaubens hält ſich Melanchthon anfänglich dicht an der Seite Luthers, indem er ihn als fiducia misericordiae divinae, CR XXI, 163, als velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum (Apol. R. 69) beſchreibt und das assentiri omni verbo Dei weſentlich auf die Aneignung der göttlichen Heilszuſage bezieht, CR XXI, 164. Auch in ſeinen ſpäteren Äußerungen bleibt ihm dies immer die große Hauptſache (vgl. Explic. Symb. Nic.: haec fides est fiducia, quae pacem et vitam cordibus affert, CR XXIII, 458). Allein es fehlt ſeinem Glaubensbegriff doch ganz die myſtiſche Tiefe Luthers. Und wenn die fides in die Beſtandteile: notitia, assensus, fiducia zerlegt wird CR XXI, 790. 1079, ſo erſcheint die Beteiligung des Gemüts erſt als der Abſchluß einer vorangehenden Verſtandesoperation. So namentlich CR XXIII, 455: Fides est assentiri universo verbo Dei nobis tradito atque ita et promissioni gratiae et est fiducia acquiescens in Deo propter mediatorem. Gleichzeitig tritt als Glaubensinhalt neben dem Evangelium auch die Summe der Artikel des Glaubens auf, ſo daß der Glaube zunächſt auf eine formulierte Lehre und erſt durch deren Vermittelung auf die göttliche Heilsoffenbarung ſelbſt bezogen erſcheint, CR XXIII, 19. 454. Den Urheber dieſer Darſtellung ſelbſt, der wußte, worauf der Accent zu fallen hatte, hat das allerdings nicht gehindert, nach wie vor die fiducia als die eigentliche Seele des Glaubens und die remissio peccatorum als das organiſierende Prinzip der Glaubensartikel zu verſtehen, vgl. CR XXI, 422. Aber die Formeln boten jedenfalls keine Gewähr, daß dieſes perſönliche Verſtändnis ihres Urhebers in ihnen fortlebte. Und ſo hat Melanchthons Glaubensbegriff wenigſtens den Anknüpfungspunkt für die ſpätere Meinung der Orthodoxie gebildet, die Feſtſtellung und Annahme der reinen Lehre könne und ſolle der perſönlichen Glaubensſtellung vorangehen und habe die Heilserfahrung zu ermöglichen. e) Dem intellektualiſtiſchen Glaubensbegriff entſpricht eine gleiche Umgeſtaltung der Lehre von der Kirche. Auch ſie wird nun zur Gemeinſchaft derer, die an der rechten Lehre halten (vgl. Ritſchl, ZKG I und II). Ihre von Melanchthon betonte Sichtbarkeit beruht weſentlich darauf, daß auch an ihren nicht wiedergeborenen Gliedern doch das Merkmal des consensus de vera doctrina zu finden iſt, CR XXI, 826. Gegenſtand des Glaubens bleibt ſie allerdings, ſofern die Heilswirkſamkeit ihrer Gnadenmittel nicht konſtatiert werden kann, ſondern nur dem Glauben an Chriſti Verheißung feſtſteht, XXIV, 365. 400 f. XXV, 148 f. Aber das Daſein der reinen Lehre iſt doch ſchon für ſich ein hohes Gut, es dient jenem Glaubensurteil als thatſächliche Baſis ſeiner Anwendung und bildet ſo eine Vorſtufe des wirklichen Heilsbeſitzes. (Vgl. R. Seeberg, Begriff der Kirche I, 104 ff.) Daneben kennt Melanchthon aber auch noch eine andere, rein religiöſe Betrachtung der Kirche; ſie iſt die Gemeinſchaft der Anbetung Gottes XXIII, 213 ff., in welcher Gottes Schöpferabſicht ihr eigentliches Ziel erreicht, XII, 520. f) Endlich gehört in dieſe Reihe die ſchon früher dargelegte Lehre Melanchthons vom Abendmahl, die gleichfalls als eine Abſchwächung der Glaubensmyſtik erſcheint, mit welcher Luther die ſinnlichen Elemente und die überſinnlichen Realitäten in Eines ſetzt, während Melanchthon mindeſtens ihre begriffliche Unterſcheidung fordert. Überblickt man das Ganze, ſo iſt kein Zweifel, daß Melanchthons lehrhafte Bemühungen die reformatoriſchen Gedanken nur in einer verkürzten und eingeengten Faſſung ſchulmäßig weitergeleitet haben. Man wird aber doch Bedenken tragen müſſen, die Verkümmerung des friſchen und urſprünglichen Zugs der Reformation zu ſchulmäßiger Engherzigkeit ausſchließlich oder auch nur vorzugsweiſe als ſeine Schuld zu betrachten, wie dies Ritſchl will (Rechtf. und Verſ. I^3, 260). Damit wird Melanchthons Einfluß — wenn auch in ungünſtigem Sinne — weit überſchätzt (Dilthey a. a. O. VI, 367: Sonderbare Macht einer einzelnen Perſon!). Im Eifern um die formulierte Lehre ſind ihm ſeine Gegner wahrlich nicht nachgeſtanden, nur daß ſie Luthers Äußerungen als ihre Formeln verwendet haben. Wo wäre auch der geiſtige Erwerb einer großen, bewegten Zeit jemals ohne Abzug oder Vergröberung zum Gemeingut der folgenden Generationen geworden? Dieſer in der Sache, wie in der Natur gerade ſeiner Arbeit liegenden Notwendigkeit hat auch Melanchthon ſeinen Tribut gezahlt. Aber man darf auch behaupten, daß trotz allen Ermäßigungen und Abſchleifungen ſeiner eigentümlichen Lehrweiſe doch noch das reichere urſprüngliche Leben der religiöſen Bewegung darin pulſiert und um ſeinen theologiſchen Ausdruck ringt. Und man darf fragen, ob eine tiefere und freiere Theologie ebenſo geeignet geweſen wäre, in den kümmerlichen Zeiten des 17. Jahrhunderts die evangeliſche Wahrheit aufrecht zu erhalten und mit dieſer zugleich den Ertrag einer Jahrhunderte alten wiſſenſchaftlichen Erziehung zu übermitteln. Urteilt man nicht nach modernen Sympathien oder Antipathien, ſondern wirklich hiſtoriſch, ſo kann man die ſegensreiche geſchichtliche Miſſion der melanchthoniſchen Theologie nicht verkennen, denn auch das, was uns heute als ſpröde Schale erſcheint, hat einſtmals dazu gedient einen edlen Inhalt für ein neues Aufleben unter einer günſtigeren Sonne zu erhalten.

Das Denkmal der dogmatiſchen Entwickelung Melanchthons, ſo wie er von derſelben fortlaufend öffentliche Rechenſchaft gegeben hat, iſt die Geſchichte ſeiner Loci communes oder wie ſie ſeit 1542 heißen, Loci praecipui theologici. Beabſichtigte er anfangs nur eine Entwickelung der Leitbegriffe, welche die evangeliſche Auffaſſung vom Heil und vom chriſtlichen Leben ordnen und tragen, ſo ſind die ſpäteren Ausgaben dem Plan eines dogmatiſchen Lehrbuchs immer näher gekommen. Der Umfang der Schrift hat ſich mehr als verdreifacht und auch die urſprünglich bei ſeite geſtellten Lehrſtücke von der göttlichen Trinität und der Perſon Chriſti ſind mit in den Kreis der Beſprechung gezogen worden, doch ſo, daß immer auf die neu gewonnenen Erkenntniſſe der Reformation das Hauptgewicht fiel. Änderungen in kleinem Maßſtab und von weſentlich formeller Bedeutung enthält ſchon eine Wittenberger Ausgabe von 1522; ſie beziehen ſich auf die Artikel vom freien Willen, von den Mönchsgelübden, dem Unterſchied des A und des NT, der Abrogation des Geſetzes und dem Ärgernis. Straßburger Drucke von 1523 und 1525 bieten einen Zuſatz De duplici justitia regimineque corporali et spirituali, der gegen wiedertäuferiſche Anſchauungen gerichtet iſt. Dem theologiſchen Standpunkt nach gehören jedoch alle vor der Wittenberger Ausgabe von 1535 erſchienenen Texte zuſammen als die erſte Periode der Loci. Für ſie iſt charakteriſtiſch die ſchroffe Betonung der Notwendigkeit alles Geſchehens, die energiſche Ablehnung des Ariſtoteles und die noch unentwickelte Sakramentenlehre. Die ſchon 1530 geplante (CR II, 457) Neubearbeitung erfolgte 1535. Hier wird aus Anlaß des Auftretens von Servet und Campanus auch die Gotteslehre und das Dogma von der Trinität aufgenommen, die Lehre von der Notwendigkeit alles Geſchehens verworfen und der freie Wille als mitwirkende Urſache bei der Bekehrung behandelt. Die Rechtfertigungslehre empfängt ihre forenſiſche Form und die Notwendigkeit der guten Werke wird im Intereſſe der moraliſchen Diſziplin betont. Die Sakramentenlehre erhält eine neue Faſſung unter Abweiſung der Zwinglianer und Anabaptiſten und unter dem Titel de regno Christi wird der Chiliasmus bekämpft. Die 3. Periode des Buchs umfaßt die Ausgaben von 1543 bis zu der letzten von Melanchthon ſelbſt veranſtalteten, Leipzig 1559. Sie unterſcheidet ſich von den früheren Bearbeitungen durch das ſtärkere Hervortreten des theoretiſchen, überhaupt des rationalen Elements. Melanchthon wendet ſich in der Trinitätslehre gegen pantheiſierende Gedanken, umgrenzt die Freiheit des natürlichen Menſchen ſorgfältiger, entwickelt eingehend die Notwendigkeit der guten Werke und ihr Verhältnis zur Gewißheit der Verſöhnung, ſowie den Sinn der Lohnverheißungen der Schrift; er verteidigt ausführlicher Alter und Recht der Kindertaufe und präziſiert die Lehre vom Abendmahl dahin, daß Chriſtus in ihm wirkſam und ſubſtantiell gegenwärtig ſei. Genaueres über die Geſchichte der Loci iſt in den einleitenden Bemerkungen CR XXI zu finden. Ihre Vorgeſchichte iſt bei Plitt-Kolde eingehend dargeſtellt.

Für die Ethik kommt Melanchthon als Bewahrer und Erneuerer der antiken Moraltradition wie als Vertreter der evangeliſchen Lebensauffaſſung in Betracht. Seine ausdrücklich der Moral gewidmeten Schriften bewegen ſich vorwiegend in der erſteren Richtung. Wir haben von ihm Prolegomena und Scholien zu Ciceros Offizien XVI, 530. 617, und Kommentare zur nikomachiſchen Ethik und zur Politik des Ariſtoteles ib. 276 ff. Zeugen ſchon dieſe von dem nicht bloß formalen ſondern auch inhaltlichen Intereſſe, das er der ethiſchen Arbeit der Alten entgegenbringt, ſo ſehen wir ihn auch in ſeinen eigenen Schriften den Spuren jener folgen. Mehr noch als Ariſtoteles iſt es jedoch Cicero, dem er ſich anſchließt. Die Epitome philosophiae moralis von 1538 (XVI, 21 ff.) beſpricht in ihrem Eingang das Verhältnis der philoſophiſchen Moral zum Geſetz Gottes und zum Evangelium. Die Moralphiloſophie weiß zwar nichts von der Gnadenverheißung des Evangeliums, aber ſie iſt die Entfaltung des natürlichen Geſetzes, das Gott dem Menſchen ins Herz gegeben hat und das deswegen einen Teil des göttlichen Geſetzes darſtellt. Das infolge der Sünde nötig gewordene geoffenbarte Geſetz unterſcheidet ſich vom natürlichen nur durch ſeine größere Vollſtändigkeit und Deutlichkeit. Die Grundordnungen des ſittlichen Lebens ſind auch der Vernunft erkennbar, undeutlicher die Gebote der erſten, ſicherer die der zweiten Tafel. Darum darf die Entwickelung der Moralphiloſophie aus den natürlichen Erkenntnisprinzipien nicht verſäumt werden; ſie iſt nützlich für Jurisprudenz und Politik und auch der Theologe kann aus ihr den Wert der ſtaatlichen Einrichtungen und Geſetze ſowie der ganzen bürgerlichen Lebensordnung erkennen lernen. Die philoſophiſche Moral mit der justitia civilis, die ſie lehrt, hat darum pädagogiſchen Wert für die justitia spiritualis, die das Evangelium erſchließt. Es wird darum auch von Melanchthon zwiſchen natürlicher und geoffenbarter Moral nicht ſtreng geſchieden. Die Einteilung der Tugenden wird dem Dekalog entnommen p. 61 ff. und eingehend die Pflicht der Obrigkeit erörtert für die wahre, dem Evangelium gemäße Gottesverehrung Sorge zu tragen, p. 85 ff. Die zweite Bearbeitung dieſer Schrift unter dem Titel Ethicae doctrinae elementa von 1550 ib. p. 165 ff. unterſcheidet ſich von der erſten nicht prinzipiell, ſondern nur durch das ſtärkere Hervortreten der theologiſchen Intereſſen. Den Beitrag Melanchthons zur eigentlich chriſtlichen Ethik müſſen wir in Augustana und Apologie ſowie in den Loci ſuchen. Hier hat er im Anſchluß an Luther das evangeliſche Lebensideal gezeichnet, die freie Verwirklichung des göttlichen Geſetzes durch die im Glauben beſeligte und von Gottes Geiſt erfüllte Perſönlichkeit. Ihren Einheitspunkt finden die philoſophiſche und die theologiſche Gedankenreihe in der Anerkennung der Würde des bürgerlichen Lebens, ſeiner Obrigkeit und ſeiner natürlichen Ordnungen, in welcher antike Moral und Reformation zuſammentreffen. Daß das evangeliſche Lebensideal doch reicher iſt und für Familie, Beruf und ſoziales Verhalten höhere Ziele ſteckt, kommt freilich nur unvollkommen zum Ausdruck. (Vgl. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiet der Moral, 1884; Költzſch, Melanchthons philoſoph. Ethik, 1889; Dilthey, Archiv für Geſch. d. Philoſ. VI, 355; H. Maier, ebendaſ. XI, 212 ff.) Als Schüler Melanchthons, die auf der Grundlage ſeiner ethiſchen Gedanken weitergebaut haben, ſind zu nennen Dav. Chyträus, Nik. Hemming, Vict. Strigel, Paul von Eitzen (Luthardt, Geſch. d. chr. Eth. II, 94 ff.).

Dem Schriftſtudium hat nicht bloß Melanchthons eigene Thätigkeit von Anfang bis zuletzt gegolten, er hat es auch im niederen und im höheren Unterricht ſowie bei den Geiſtlichen gefördert (vgl. Unterricht der Viſitatoren, Brevis discendae theologiae ratio 1530, CR II, 456 und die Reden XI, 775. 895). Sein Verhältnis zur Schrift iſt nicht das freie, urſprüngliche, religiös-geniale Luthers, es iſt mehr Reflexion und mehr geſetzliche Gebundenheit darin; aber darum iſt ſeine Formulierung der Schriftautorität für die Folgezeit nur um ſo maßgebender geworden. Nachdem er ſchon in ſeinen Baccalaureatstheſen (Plitt-Kolde, Urgeſtalt der Loci^3, S. 251), der Defensio contra Eckium, CR I, 113 und dem Brief an Joh. Heß, 1520, I, 137 das proteſtantiſche Schriftprinzip ausgeſprochen hatte, hat er dasſelbe ſpäter in den Loci, wie in der Schrift De ecclesia et auctoritate verbi Dei, 1539, XXIII, 585 ff. weiter entwickelt. In ſpäterer Zeit hat er auch bereits außer dem testimonium spiritus sancti Wunder, Weisſagungen, die Standhaftigkeit der Märtyrer u. a. als Beweis für den Offenbarungscharakter der Schrift geltend gemacht. VII, 1078 ff. Sein bekannter Ausſpruch: omnis theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario debet esse primum grammaticus, deinde dialecticus, denique testis (ſ. Strobel, Hiſtoriſch-Litter. Nachr. v. Mel. Verdienſten um die H. Schrift, 1773), bezieht ſich zwar nicht bloß auf die Exegeſe, ſondern auf die Aufgabe der Theologie überhaupt; er iſt aber immerhin auch für ſeine hermeneutiſchen Grundſätze bezeichnend. Er iſt mit Luther aufs lebhafteſte durchdrungen von der Notwendigkeit einer genauen Sprachkenntnis für die Auslegung der hl. Schrift, d. h. der griechiſchen Sprache des Neuen Teſtaments, aber auch der LXX (von der er eine neue Ausgabe bevorwortet hat, Baſel 1545) und der hebräiſchen (vgl. mehrere ſeiner Reden in den declamationes über das hebräiſche Sprachſtudium) — und weiter als Vorausſetzung davon, der klaſſiſchen Sprachen überhaupt; dies vor allem im Gegenſatze zu den „hallucinationes“ der ſcholaſtiſchen Exegeſe und im Intereſſe der Reformation der Lehre. Melanchthon preiſt es als göttliche Wohlthat, daß die Schrift durch Luthers Bibelüberſetzung auch in die Hände des Volkes gekommen ſei, CR XI, 710. 729, und er iſt Luthers ſteter Gehilfe bei dieſem Werk geweſen, wie denn die Überſetzung der beiden Bücher der Makkabäer in Luthers

Bibel von Melanchthon herrühren ſoll. Auch eine 1529 in Wittenberg erſchienene Lateiniſche Bibelüberſetzung wird als gemeinſchaftliches Werk von Melanchthon und Luther genannt (vgl. Bd III, S. 44). Aber für die Erkenntnis und Bewahrung der reinen Lehre fordert Melanchthon ſteten Rückgang zu den „Quellen“, ſ. Koloſſerbrief 1534: quemadmodum initio ecclesiae donum linguarum donatum est apostolis, ut evangelium spargere inter gentes possent, ita et hoc seculo videntur linguarum studia esse excitata ad ecclesiasticam doctrinam repurgandam. Übrigens iſt ihm der grammaticus auch der Philolog im modernen Sinne, dem die Kenntnis der Geſchichte, Archäologie, Geographie des Altertums zu Gebote ſtehen muß; und er weiß auch recht wohl, wie überhaupt ohne allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung und Kenntniſſe eine Auslegung der Bibel nicht möglich iſt, qui sacras literas sine aliarum artium ac literarum adminiculo tentant, nae illi sine pennis volaturi sibi videntur, CR I, 594. Das zweite Haupterfordernis für den bibliſchen Exegeten iſt die Kenntnis der Grundſätze der Dialektik und Rhetorik, der erſteren für die logiſche Analyſe und namentlich auch für die weitere Entwickelung des Gedankengehalts, der letzteren für die richtige Auffaſſung der ſtiliſtiſchen Form und der ſchriftſtelleriſchen Kompoſition der Schriften, ſ. El. rhet. CR XIII, 419. Nur auf dieſem Wege gewinnt man nach ihm das Verſtändnis des Ganzen und Einzelnen in- und miteinander, Poſt. II, 583. Es gilt das aber nicht nur von der einzelnen Schrift, ſondern von der Bibel überhaupt im großen, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen erklärt werden kann; man muß erklären ex analogia scripturae; übrigens faßt er die Analogie der Schrift nicht nur formal, ſondern auch material als die Summe der Heilswahrheit, Rhet. CR XIII, 470 und 472, namentlich als den Grundgegenſatz von Geſetz und Evangelium, ebendaſelbſt 468. Endlich verſteht es ſich eigentlich von ſelbſt, daß Melanchthon eine richtige Erklärung der hl. Schrift nicht für möglich hält, objektiv ohne Erleuchtung durch den hl. Geiſt, ſubjektiv ohne lebendigen Glauben; im Kommentar zum Koloſſerbrief vom Jahre 1534 ſagt er: ich meine, geiſtliche Dinge können nicht erkannt werden, wenn unſere Herzen der hl. Geiſt nicht bewegt und lehrt; und ebenſo verlangt er, daß mit dem Leſen der hl. Schrift Übungen in der Gottſeligkeit verbunden werden müſſen, wenn man die Gabe der Auslegung erlangen ſoll. Dieſes donum interpretationis, das Licht, welches der hl. Geiſt in den Gläubigen anzündet, iſt allezeit in der Kirche geweſen (wenn auch nicht an eine kirchliche Würde oder Mehrheit gebunden); daher legt gerade Melanchthon auch für die Schriftauslegung auf den consensus doctrinae großen Wert. Nur iſt jede Ueberlieferung darauf anzuſehen, ob ſie eine sententia verae ecclesiae iſt. So bleibt wenigſtens in thesi feſtgehalten: judicem ipsum esse verbum Dei, CR XXI, 836; XXIII, 604. Was die Methode der Auslegung betrifft, ſo kämpft Melanchthon mit großem Nachdruck für die Einheit des Sinnes, und zwar des sensus literalis im Gegenſatz gegen die quatuor sensus Scholasticorum, die er in dieſer Hinſicht mit Spinnen vergleicht (prodigiosa metamorphosis quadrifariae interpretationis, CR XIII, 468). In derſelben Stelle zeigt er, wie das Weitere, das man außer dem buchſtäblichen Sinn in den Worten der Schrift ſuche, nur, ſei es dogmatiſche oder praktiſche, Anwendung und Entwickelung ſei, vgl. Poſt. II, 346. Melanchthon iſt jedoch auch der Meinung, daß die Entwickelung des dogmatiſchen Gehaltes mittelſt der Dialektik (das ratiocinari) weſentlich zur Aufgabe des Exegeten gehöre. Grammatiſche, etymologiſche Erklärungen finden wir am meiſten in ſeiner Poſtille, die aus mündlichen Vorträgen hervorgegangen, und beim erſten Kapitel des Römerbriefes, wo er nach der Erklärung einer Reihe einzelner Wörter beifügte: hanc grammaticam ennarrationem addidi, ut juniores assuefiant ad diligentiam in consideranda proprietate verborum, CR XV, p. 840, womit zu vergleichen ſind ſeine Bemerkungen über die Erklärung des ATs, CR XI, 715. Daraus müſſen wir ſchließen, daß er dieſe grammatiſch-philologiſche Erörterung hauptſächlich dem mündlichen akademiſchen Unterricht zugewieſen wiſſen wollte. In den Kommentaren dagegen, die er veröffentlicht hat, tritt das theologus debet esse grammaticus entſchieden zurück gegen das andere: debet esse dialecticus et testis; die ſachliche, dogmatiſche, apologetiſch-polemiſche Erörterung nimmt faſt den ganzen Raum ein, offenbar, weil es in dieſer Zeit galt, vor allem die evangeliſche Wahrheit aus der Schrift feſtzuſtellen und zu bezeugen. Dieſer überwiegend auf das Sachliche ausgehende, näher dogmatiſche Charakter ſeiner Exegeſe führt freilich dann auch bei ihm die Fehler mit ſich, denen eine dogmatiſche Auslegung ſo leicht verfällt. Sein Beſtreben, die genaueſte Dispoſition im Texte nach den Regeln der Rhetorik aufzuſuchen, geht ohne Willkür nicht ab, und ſeine Selbſtrechtfertigung in ſ. disp. orat. in Ep. ad Rom. iſt eine Selbſtanklage. Und wenn auch ſeinen Erklärungen im allgemeinen das Lob der Natürlichkeit und Verſtändigkeit nicht abgeſprochen werden kann, ſo hält er ſich doch, ſo ſtreng er in der Theorie über die Allegorie urteilt, in der Praxis der Auslegung vom Allegoriſieren nicht frei, aber er opfert nie, wie die eigentlichen Allegoriker, den buchſtäblichen Sinn auf und behandelt die Allegorie wirklich mehr als geiſtige Anwendung. Seine Allegorien ſind — einzelne Verirrungen des Geſchmacks abgerechnet — in der Regel nüchtern und praktiſch, oft witzig, wie wenn er unter den Geigern und Pfeifern bei der Tochter des Jairus die consolationes philosophicas verſteht. Von ſeinen Kommentaren ſind die über die altteſtamentlichen Schriften, Geneſis, Proverbien, Daniel, Pſalmen ꝛc. weniger bedeutend als ſeine neuteſtamentlichen, wie er auch von ſich bekennt, daß er die lingua prophetica mediocriter verſtehe, CR XI, 715. Unter den neuteſtamentlichen ſind die wichtigſten ſeine wiederholten Auslegungen des Römerbriefs, zuerſt 1522 von Luther ohne ſeinen Willen herausgegeben, dann neu bearbeitet 1532, 1540 und 1556, ebenſo der 1527, dann in veränderten Ausgaben 1529, 1534 und 1559 erſchienene Kommentar über den Koloſſerbrief, beide mit vielen Exkurſen. Unter ſeinen Schriften über die Evangelien ſind die Annotationes in Ev. Johannis 1523, aber auch die Enarratio in Evangelium Johannis 1536, zuerſt unter Crucigers Namen erſchienen, aber ihm weſentlich angehörig, dogmatiſch nicht unintereſſant. Im allgemeinen ſteht Melanchthon als Exeget hinter dem Tiefſinn Luthers zurück und wird von Calvin übertroffen durch das harmoniſche Verhältnis des philologiſchen und theologiſchen Faktors der Auslegung. Dagegen darf man der Exegeſe Melanchthons „Beſonnenheit und veredelte Popularität“ (Gaß, Geſchichte der pr. Dogm., 1, 158) nachrühmen und hervorheben, daß die Kommentare Melanchthons, weil er am meiſten unter den Reformatoren in der Weiterbildung ſeiner Theologie von der Schrift ſich belehren und berichtigen ließ, mehrfach ſehr bedeutſam in die Lehrgeſchichte des Proteſtantismus eingegriffen haben. Ueber Melanchthons hermeneutiſche Grundſätze, die in Flacius ihren Fortbildner gefunden haben, vergleiche Herrlinger, Theol. Melanchthons S. 347—89. Über ſeine Schriftauslegung Thilo, Melanchthons Dienſt an Hl. Schrift, 1860 u. Cornill, Melanchthon als Pſalmenerklärer 1897.

Auch für die hiſtoriſche Theologie in ihrem akademiſchen Betrieb iſt das Vorbild und die Anregung Melanchthons bis ins 17. Jahrhundert in erſter Linie maßgebend geweſen, mehr als die an ſich ja ungleich bedeutendere Leiſtung der Centuriatoren. Nachahmung fand namentlich die Behandlung der Kirchengeſchichte im Zuſammenhang mit der Staatsgeſchichte, wie ſie Melanchthon, ſeinerſeits den griechiſchen Kirchenhiſtorikern ſeit Euſebius folgend, in der von ihm umgearbeiteten Chronik des Cario nach dem Schema der vier danieliſchen Monarchien durchgeführt hatte, ſ. CR XII, 711 ff. Ferner haben wir von Melanchthon einen erſten proteſtantiſchen Verſuch der Dogmengeſchichte in der Schrift de ecclesia et auctoritate verbi Dei 1539, CR XXIII, 595, nachdem ſchon 1530 die Sententiae veterum aliquot patrum de coena domini vorangegangen waren. Der erſtgenannten Schrift liegt die apologetiſch-polemiſche Tendenz zu Grunde, die Übereinſtimmung der Evangeliſchen mit der ecclesia vera, d. h. mit den in allen Jahrhunderten zu findenden testes veritatis nachzuweiſen, ſo jedoch, daß ſowohl die Lehre der scriptores ecclesiastici, wie die Beſchlüſſe der Synoden der Beurteilung aus der Schrift unterworfen werden. Mit Vorliebe endlich hat Melanchthon in ſeinen Declamationes und in der Poſtille das biographiſche Element der Kirchengeſchichte gepflegt und gelegentlich für die Behandlung der chriſtlichen Biographie ein Schema aufgeſtellt, CR XXV, 83 f.

Über Melanchthons Bedeutung für die Geſchichte der Homiletik ſ. d. A. Bd VIII S. 297. Im Unterſchied von Luther und ſeiner „heroiſchen“ Predigt gilt M. von alters her als Urheber einer mehr methodiſchen, ſpeziell der thematiſchen Predigtweiſe in der evang. Kirche. Aber von dem künſtlichen Rhetoriſieren und abſtrakten Dogmatiſieren einer ſpäteren Zeit hält M. ſich ferne ſowohl in den Annotationes in Evangelia 1544, CR XIV, 163 f. und in den für den Veſperprediger an der Wittenberger Kirche, Fröſchel, ausgearbeiteten Conciones in ev. Matthaei 1558, a. a. O. 535 f., als in deutſchen, für den Meißener Dompropſt Georg von Anhalt verfaßten Predigten (ein Auszug bei Schuler, Geſch. der Veränderungen ꝛc., I, 237, vgl. 70). Selbſt als Prediger aufzutreten, konnte Melanchthon ſich nie entſchließen, ſchreibt er doch an Brenz geradezu: ego concionari non possum, CR III, 170. Melanchthons Poſtillen CR XXIV und XXV ſind zwar urſprünglich aus der Abſicht hervorgegangen, den in Wittenberg ſtudierenden Ungarn, welche die deutſchen Predigten in der Kirche nicht verſtanden, dieſe Predigten zu erſetzen durch eine Erklärung der ev. Perikopen, welche er an Sonn- und Feſttagen in ſeinem Hauſe und dann bei vergrößertem Zulauf auch anderer Zuhörer im öffentlichen Hörſale, namentlich im letzten Jahrzehnt ſeines Lebens gab; aber dieſe Erklärung, in lateiniſcher Sprache vorgetragen, war ein Mittelding zwiſchen Vorleſung und Predigt, indem er ſich nicht auf das Erbauliche beſchränkte, ſondern auch Dogmatiſches, Grammatiſches und Hiſtoriſches einflocht, in freierer, vertraulicher Vortragsweiſe. Für die beiden erſtgenannten, mehr für die Gemeinde berechneten Evangelienerklärungen iſt charakteriſtiſch die Beſprechung vieler ethiſcher Einzelfragen, ebenſo für Melanchthons Catechesis puerilis 1532, CR XXIII, 117, ein Religionslehrbuch für jüngere Studierende, das eingehend, ſelbſt kaſuiſtiſch, den Dekalog, dann — gut lutheriſch — die Lehre von Geſetz und Evangelium, Rechtfertigung und guten Werken, endlich die Sakramente behandelt, nicht aber das Symbolum und das Vaterunſer. Dagegen enthält der deutſche Katechismus Melanchthons 1549 (zunächſt für ſeine Tochter aufgeſetzt, abgedruckt bei Langemack, Histor. catechet. II, 496) ganz nach Luthers Anordnung die 10 Gebote, den Glauben und das Vaterunſer, nebſt kurzer Erklärung, vgl. Zezſchwitz, Syſtem der Katechetik, II, 1, 314. 320. Urſprünglich für Melanchthons Schola privata beſtimmt war das Enchiridion elementorum puerilium, CR XX, 394 ff., ein Leſebuch für den erſten lateiniſchen Unterricht, welches im humanen Geiſt Melanchthons den Elementen der kirchlichen Erziehung (Vaterunſer, Ave Maria, Symbolum, Morgen- und Abendgebete ꝛc.) und bibliſchen Leſeſtücken (Bergpredigt, Rö 12, Jo 13) auch moraliſche Sentenzen der 7 Weiſen und ein Stück aus Plautus anreiht a. 1524.

Nehmen wir endlich hinzu, daß wir in der brevis discendae theologiae ratio 1530, CR II, 456 f. von Melanchthon die erſte proteſt. Schrift über die Methode des theologiſchen Studiums beſitzen, ſo ſehen wir: Auf ſämtlichen Gebieten der Theologie hat Melanchthon bahnbrechend oder doch fördernd gewirkt. Rothe hat nicht zu viel geſagt: „Was in der Reformationszeit für den Aufbau einer evangeliſchen Theologie in Deutſchland geſchehen iſt, war ſein Werk. Der eigentliche Begründer einer deutſch-evangeliſchen Theologie war Melanchthon“ (Gedächtnisrede 1860, S. 23. 28). Aber weit hinaus über die Grenzen der Theologie, auch auf dem allgemein wiſſenſchaftlichen Gebiet, läßt ſich die maßgebende oder doch nachhaltige Einwirkung Melanchthons über ein Jahrhundert lang verfolgen.

Als Philologe und Pädagog iſt Melanchthon der Geiſteserbe der ſüddeutſchen Humaniſten, ſeines Oheims Reuchlin, eines Wimpheling und Rudolf Agricola, die im Unterſchied von den Italienern, aber auch von dem Erfurter Kreis eine ethiſche Auffaſſung und Wertung der literae humanae vertreten. Die artes liberales ſind ihm nie Selbſtzweck oder bloß Mittel für idealen Genuß, obwohl er ihren Wert in letzterer Beziehung feinſinnig zu würdigen weiß, ſ. z. B. CR XI, 236. 373. Die klaſſiſche Bildung ſteht bei ihm auch nicht bloß im Dienſt höfiſcher Repräſentation und Politik. Allerdings ſehen wir Melanchthon auf den Reichstagen und Kolloquien und in den für ihre Zwecke verfaßten kirchenpolitiſchen Schriftſtücken, dann in ſeinen Declamationes, in ſeinen lateiniſchen Poeſien, die ja meiſtens Epitaphien, Dedikationen, Epigramme ſind, ſ. CR X, auf proteſtantiſcher Seite eine ähnliche Stelle einnehmen, wie ſie ſo mancher italieniſche Humaniſt als Orator oder poëta laureatus am Hof eines Fürſten oder des Papſtes bekleidete, vgl. Burckhardt, Kultur der Renaiſſance in Italien I, 272. Die Alten ſind ihm zunächſt und zuerſt die Quellen reineren Wiſſens, der historiae; auch für alle realen Wiſſenſchaften, die Jurisprudenz, Medizin, Mathematik, Geſchichte iſt man an die Schriften der Alten gewieſen; namentlich aber bietet das klaſſiſche Studium für die Theologie das instrumentum dar, durch welches die Schrift aufgeſchloſſen und das reine Schriftverſtändnis bewahrt wird, ſ. CR XI, 858; V, 125. Weiterhin und hauptſächlich ſind die Klaſſiker das trefflichſte Bildungsmittel für die Jugend, und zwar ebenſo wegen ihrer ſchönen Form, durch deren Verſtändnis und Nachahmung man feiner empfinden, richtig denken und ſprechen lernt, als wegen ihres ſittlich bildenden Inhalts (τὸ ἠθικόν CR XI, 404). Melanchthon kommt auf dem Gebiet der Philologie nicht als Herausgeber klaſſiſcher Schriftſteller, noch weniger als Kritiker in Betracht — ſein Jugendgedanke, den reinen Ariſtoteles zu edieren, iſt ein frommer Wunſch geblieben, — er dient mit ſeiner Philologie aus innerem Beruf (ſ. beſonders die Epistola de se ipso CR IV, 720) ganz überwiegend der gelehrten Schule, durch ſeine Bearbeitungen der lateiniſchen und griechiſchen Grammatik, die bis ins 18. Jahrhundert im Gebrauch blieben, durch eine Reihe von Kommentaren CR XVI—XVIII, in denen ein reiches Wiſſen und im ganzen auch ein guter Takt und Geſchmack nach Maßgabe der damaligen Hilfsmittel ſich erkennen laſſen, namentlich aber durch ſeine nach allen Seiten auch auf dem Gebiete der Schule wirkſame organiſatoriſche Thätigkeit, durch welche er der Begründer der gelehrten Schule des evangeliſchen Deutſchlands geworden iſt (ſ. den von ihm gebilligten Plan der Schule von Eisleben 1525, die von ihm ſelbſt herrührende Ratio scholae Norembergae nuper institutae 1526 und die ſächſiſche Schulordnung in den Viſitationsartikeln, CR XXVI 90—96; Hartfelder, Ph. M. 431 ff.). Es iſt nun aber keine ausſchließlich humaniſtiſche, ſondern eine chriſtlich humane Bildung, der die melanchthoniſche Gelehrtenſchule dienen will. Der techniſche Schulbetrieb dient allerdings — nach dem Vorgang des Quintilian und Erasmus — in erſter Linie der eloquentia, die durch lectio, exercitium styli, imitatio, declamatio — das lateiniſche Verſemachen nicht zu vergeſſen — erzielt werden ſoll. Aber weſentliche Momente der eloquentia ſind die scientia judicandi, und die eruditio (rerum cognitio), und ſie bekommt einen ſittlichen Gehalt, als Vorbedingung zur humanitas, im Gegenſatz zur vita Cyclopica; eloquentia und sapientia ſind unzertrennlich, CR IX, 689, XI, 865. Der Zweck, dem die Gelehrtenſchule dienen will, iſt der: ut mores literis ad virtutem, ad humanitatem, ad pietatem excitentur ac formentur, CR XI, 108. In der näheren Beſtimmung dieſes chriſtlich humanen Bildungsideals unterſcheidet ſich nun aber Melanchthon deutlich von Erasmus, deſſen pädagogiſche und methodologiſche Schriften er ſonſt hoch in Ehren hält. Die philosophia christiana, d. h. der zur Popularphiloſophie ſich verflachende Platonismus, den Erasmus, z. B. in dem Enchiridion militis christiani, gleichſam als eine eſoteriſche Religion der Gelehrten dem poſitiven Chriſtentum unterſchieben will, wird von Melanchthon verworfen (vgl. Hartfelder S. 374 und CR XX, 701). Ihm vertritt das klaſſiſche Altertum die justitia civilis, die aber nur eine Vorſtufe für die justitia spiritualis evangelii iſt, wenn ſie auch ſelbſt non sine afflatu numinis ſich entwickelt hat, XI, 408. So wird Melanchthon der auf Jahrhunderte wirkſame Vertreter der necessaria conjunctio scholarum cum ecclesia, XI, 606. 238, während er allerdings die Aufrichtung und Unterhaltung der Gelehrtenſchule, z. B. in den Viſitationsartikeln, der weltlichen Obrigkeit zuweiſt. Nur für das gelehrte Schulweſen wollte Melanchthon ſorgen, die weitergreifenden Gedanken Luthers für die Volksſchule haben durch Brenz, auch Bugenhagen, nicht aber durch Melanchthon Verwirklichung gefunden. Auch der Mutterſprache kommt deſſen Fürſorge nicht zu gute. In der Lateinſchule „ſollen die Knaben dazu gehalten werden, daß ſie lateiniſch reden. Und die Schulmeiſter ſelbſt ſollen ſo viel möglich nichts denn lateiniſch mit den Knaben reden, dadurch ſie auch zu ſolcher Uebung gewöhnet und gereizet werden“, CR XXVI, 95 f. Dagegen ergab ſich die von Bernhardy gerügte Mittelmäßigkeit und Genügſamkeit der von Melanchthon herrührenden Schulverfaſſung: „der Zuſchnitt eng, die Schule zünftig, vorzugsweiſe eine schola latina, berechnet auf Leſung einiger praktiſcher Autoren und lateiniſchen Stil“ — auch aus den beſchränkten Bildungsmitteln ſeiner Zeit, und aus dem an ſich löblichen Streben, die Bildungselemente der klaſſiſchen Studien möglichſt allgemein nutzbar zu machen, ſ. CR XII, 220: ea, quae necessaria sunt omnibus, quantum possumus, imitemur. In dieſem Streben hat er es auch nicht verſchmäht, in ſeiner schola privata ſeine „ſeltene Lehrgabe und ſicher gehandhabte Methode“ in den Dienſt der Anfänger im Lateiniſchen in täglichem Unterricht zu ſtellen. Höher als das Latein wertet er das Griechiſche als die lingua eruditissima, optimarum artium magistra, historiae mundi ταμιεῖον, XI, 860; und er hat für das Gymnaſium das Griechiſche als unerläßlich vertreten, ſ. Schmid, Encykl. II, 639. Nach dem Schulplan von Eisleben ſoll das Griechiſche erlernt werden aus dem Lehrbuch Ökolampads, als Lektüre werden empfohlen einige Dialoge Lucians, Heſiod und Homer. An der höheren Schule in Nürnberg war ein eigener Profeſſor für das Griechiſche angeſtellt. Und an der Univerſität Wittenberg hat Melanchthon mit Vorliebe Vorleſungen über griechiſche Schriftſteller, den von ihm vor allen geſchätzten Homer, aber auch über Thucydides, Demoſthenes, Iſokrates, Plutarch gehalten. Es iſt wohl nicht Zufall geweſen, daß unter den Männern, welche auf der Erlanger Philologenverſammlung 1851 gegenüber von einſeitig humaniſtiſchen Tendenzen das Melanchthoniſche chriſtlich-humane Bildungsideal vertraten, überzeugte und wirkſame Freunde des Griechiſchen, ein Thierſch, Bäumlein, Nägelsbach vorne an geſtanden ſind. Paulſen II, 691. 431.

Die Philoſophie Melanchthons iſt neueſtens, von Dilthey und Maier (Archiv für Geſch. d. Philoſ. VI., X. u. XI.), zum Gegenſtand eindringender Unterſuchung gemacht worden; mit Recht, da Melanchthon „in der Philoſophie ebenſogut, ja noch länger und unangefochtener als in der Theologie der Lehrer der ganzen deutſch-proteſtantiſchen Welt geweſen iſt“, Zeller, Geſch. der deutſchen Philoſophie S. 31. Seine philoſophiſchen Kompendien ſind bis gegen 1590 neu gedruckt worden; ihre geiſtige Nachwirkung wird erſt durch die Herrſchaft der Leibnitz-Wolffſchen Schule abgeſchloſſen. Dilthey nennt ſie „unübertroffene Muſter von Klarheit, Ordnung und eleganter Angemeſſenheit des Vortrags“ a. a. O. S. 347. Die erſte Bekanntſchaft mit den philoſophiſchen Problemen vermittelte ihm, das iſt bisher zuwenig beachtet worden, die Scholaſtik in ihren Ausgängen, in der via antiqua (Realiſten) zu Heidelberg, in der via moderna zu Tübingen. Allerdings hat ſich dann der junge Melanchthon mit der ganzen Verachtung des begeiſterten Humaniſten von den „Sophiſten“ abgewendet. Mit dem Plan, den reinen Ariſtoteles herzuſtellen, „die freien Künſte aus ihren Quellen abzuleiten“, CR XI, 6, iſt Melanchthon nach Wittenberg gekommen. Unter den überwältigenden religiöſen Impulſen Luthers hat er ſich eine Zeit lang auch von dem rixator Ariſtoteles entſchieden abgewendet (vgl. die Epistola Didymi Faventini und die Streitſchrift gegen die Sorbonne). Aber er hat doch 1519 die Rhetorik und 1520 die Dialektik im Anſchluß an den Humaniſten Agricola herausgegeben. Und in den loci von 1521 und deren Vorarbeiten wird bei aller entſchiedenen Leugnung der Freiheit doch dem natürlich ſittlichen Bewußtſein in ſichtlichem Anſchluß ebenſo an Rö 1 u. 2 wie an Cicero in der lex naturalis, in den principia theorica und practica (den κοιναὶ ἔννοιαι der Stoiker) ihr Recht gewahrt. Im Gegenſatz zu der Wiſſenſchaftsverachtung der Ultras der Reformation, eines Karlſtadt, der Wiedertäufer ſchreibt er ironiſch 1524 an Spalatin CR I, 695: sed heus tu homo theologus philosophari coepisti; nescis hoc tempore quantum cum philosophia theologis bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor, non aliter atque aras nostras et focos solemus. Die Mitte der dreißiger Jahre: loci von 1535, die Rede de philosophia 1536 und die epitome philosophiae moralis 1537 bringen den Aufriß der philoſophiſchen Encyklopädie und das Verhältnis zur Theologie ins Reine. Dieſes iſt bezeichnet durch den Unterſchied vom Geſetz und Evangelium. Erſteres, als lumen naturae, iſt dem Menſchen angeboren, es enthält auch die Elemente der natürlichen Gotteserkenntnis, wie es eine Eigentümlichkeit der melanchthoniſchen Theologie bleibt, daß ſie auch für ſpezifiſch chriſtliche Lehren, von der Trinität, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten Anknüpfungspunkte im natürlichen ſittlich-religiöſen Bewußtſein aufſucht. Aber durch die Sünde iſt die natürliche ſittliche Erkenntnis getrübt und geſchwächt. Deswegen iſt erneute Promulgation des Geſetzes durch Offenbarung notwendig und ſpeziell im Dekalog gegeben. Und alles Geſetz, auch in der wiſſenſchaftlichen Form der Philoſophie, enthält nur Forderungen, Schattenriſſe; deren Erfüllung iſt erſt im Evangelium, dem Objekt und der causa certitudinis der Theologie gegeben, durch welche auch die philoſophiſchen Erkenntnisgrundlagen: Erfahrung, Vernunftprinzipien und Syllogismus erſt ihre abſchließende Befeſtigung erhalten, CR XIII, 651. Wie das Geſetz eine göttlich geordnete Pädagogie auf Chriſtum iſt, ſo hat ſeine Interpretin, die Philoſophie, als moderata investigatrix veritatis der geoffenbarten Wahrheit als der praecipua rectrix opinionum et vitae ſich unterzuordnen; auch der coetus philosophicus ſoll mit ſeiner Arbeit der Kirche Gottes dienen, deren Glied er iſt, wie denn von den Lehrern der Artiſtenfakultät in Wittenberg Anerkennung des Daſeins Gottes und der Glaube an Jeſum Chriſtum, unſern Herrn verlangt wurde, Hartfelder, Melanchthon Praecept. Germ. 444; ſ. die Statuten der Wittenberger Univerſität von 1546 CR X, 1011. Aber in der Duplizität von Geſetz und Evangelium iſt auch eine relative Selbſtſtändigkeit der Philoſophie gewahrt; denn es iſt nicht ſowohl der Unterſchied des Vernünftigen und des Übervernünftigen, wie in der Scholaſtik, ſondern, wie ſpäter bei Leibnitz der Unterſchied der vernunftnotwendigen und der Erfahrungs- und Geſchichtswahrheit, worauf bei Melanchthon der Unterſchied von Philoſophie und Theologie beruht, ſ. CR XIII, 589; XXIII, 390; XII, 220. Und in den realen Disziplinen der Philoſophie erſchließt ſich ein ſelbſtſtändiges Erfahrungsgebiet, auf dem Melanchthon mit ſichtlichem Intereſſe verweilte. Die Philoſophie gliedert ſich dem Melanchthon nach dem Vorgang der Alten in die artes dicendi (Dialektik und Rhetorik), physiologia (Phyſik u. Pſychologie einſchl. Anthropologie) und praecepta de moribus CR XII, 689. Dieſe ſämtlichen philoſophiſchen Disziplinen hat Melanchthon in eigenen Lehrbüchern behandelt, die er immer neuer Bearbeitung unterzog. So erſchienen de dialectica libri IV 1528 und in den dreißiger Jahren noch ſiebenmal, die erotemata dialectices 1547, letzte Ausgabe eigener Hand 1553; ebenſo erſchien die Rhetorik nach der erſten Ausgabe von 1519 noch dreimal 1521. 1531. 1542 in neuer Bearbeitung. Beſonders wichtig iſt der liber de anima 1540 und 1552 und die initia doctrinae physicae 1549. 1553. 1559 endlich die ethicae doctrinae elementa 1550. 1553. 1560. In allen dieſen Schriften bekennt ſich Melanchthon als Ariſtoletiker; er verlangt, daß man Angehöriger einer beſtimmten und anſtändigen philoſophiſchen Schule, einer erudita philosophia ſei. Dieſe iſt weder in den Poſſen des Epikur, noch in den ſophiſtiſchen Hyperbolien der Stoiker zu finden; Plato läßt ſtrenge Methode vermiſſen und läßt ſich in ſeinem idealen Schwung manchmal zu ſehr gehen; die Philoſophie des Ariſtoteles empfiehlt ſich durch gemäßigte Anſichten, gute Methode und gleichmäßige Pflege aller, auch der real-philoſophiſchen Disziplinen, CR XI, 282. 422f. Aber es iſt nun charakteriſtiſch, wie alle Spekulation, alle Metaphyſik bei Ariſtoteles durch Melanchthon bis auf den Namen hinaus eliminiert bezw. ins Populäre umgeſetzt wird. So wollte Ariſtoteles nach der Meinung Melanchthons mit dem Unterſchied des νοῦς ποιητικός und παθητικός nur darauf hinweiſen, daß es produktive und nur rezeptive Talente giebt, CR XIII 147. Ebenſowenig hat Melanchthon den Begriff der Entelechie verſtanden; über die Schreibweiſe ἐνδελέχεια, was Melanchthon nach dem Vorgang Ciceros mit assidua agitatio überſetzte, XIII, 14, entzweite er ſich mit Veit Amerbach derart, daß dieſer Wittenberg verließ, ThStK 1853, S. 31. Zu dem etwas bunten und nicht überall ſehr konſiſtenten philoſophiſchen Gewebe des Eklektikers Melanchthon hat Ariſtoteles den Zettel, den Einſchlag vor allem die Popularphiloſophie Ciceros hergegeben. Dilthey hat nachgewieſen, wie ſtark Melanchthon die moral- und religions-philoſophiſchen Schriften Ciceros de officiis, de natura deorum, in der Polemik gegen den Determinismus namentlich die Schrift de fato ausgebeutet hat. Aber dadurch unterſcheidet ſich Melanchthon von der mittelalterlichen Scholaſtik, auch von den reinen Philologen, dadurch ſteht er auch höher als die neue Scholaſtik des 17. Jahrhunderts, daß ſeine Philoſophie vielmehr im Bund mit den realen Wiſſenſchaften, insbeſondere mit der Naturforſchung ſteht. In ſeiner Anthropologie hat er die griechiſchen Mediziner, insbeſondere den Galenus, aber auch die Anfänge der Anatomie verwertet, was ſeiner Anſchauung vom Menſchen, insbeſondere in der Lehre von den Affekten, wo die spiritus eine große Rolle ſpielen, eine merkwürdig realiſtiſche Färbung giebt. In ſeiner Phyſik verweilt Melanchthon mit beſonderer Vorliebe bei den Lehren der Aſtronomie. Die motus coelestes, aber auch die Geſtalt der Erde, die Pflanzen- und Tierwelt, die Form und Symmetrie des menſchlichen Körpers, die Schönheit der Sterne wie der Blumen und Geſteine, das ganze Univerſum iſt ein wundervolles Bild, das der Schöpfer dem Menſchen zur reinen durch keine Nebenzwecke beſtimmten Betrachtung als eine Quelle des köſtlichſten Genuſſes dargeboten hat (Maier a. a. O. XI, 240). Das Weltbild Melanchthons trägt freilich im Unterſchied von dem eines Leibnitz und der Aufklärung in dem Einfluß, der den Geſtirnen auf die Geſchicke des Menſchen und in dem beträchtlichen Raum, der den portenta und prodigia wie der Wirkſamkeit guter und böſer Geiſter eingeräumt wird, noch mittelalterliche Färbung. Man darf aber nicht verkennen, daß ſeinem Haften an dieſen Dingen zugleich ſein Intereſſe am Zweckzuſammenhang der Welt, dem vinculum naturae CR XI, 298, der sympathia mundi VII, 472, zu Grunde liegt. Auf dem Gebiet der Ethik und des Rechts ſchließt er ſich und zwar in ſeinen ſpäteren Jahren in ſteigendem Maße der vorhumaniſtiſchen wiſſenſchaftlichen Überlieferung an. In den Ethicae doctrinae elementa behandelt er in ausgiebiger Weiſe kaſuiſtiſche Rechtsfragen und zwar im Anſchluß an die Lehrer des römiſchen Rechts, das er dem kanoniſchen Recht und dem deutſchen Gewohnheitsrecht entſchieden vorzieht. Überraſchend aber iſt, wie namentlich in der Betrachtung des menſchlichen Willenslebens ſcholaſtiſche Überlieferungen ſich geltend machen. Das göttliche Geſetz, zu dem die Philoſophie gehört, die in der göttlichen Ordnung gegründete ewige Ordnung, aus der gleichermaßen das Natur- und das Moralgeſetz fließt, iſt die lex aeterna des Thomas von Aquino, in deſſen Summa man ſich manchmal auch in den juriſtiſchen Einzelerörterungen Melanchthons verſetzt fühlt (Maier a. a. O. 231. 223). Die Frage nach dem Primat des Willens vor dem Intellekt, die Melanchthon ſchon in der Epitome philosophiae moralis erörtert, ſtammt von Duns Scotus, wie er dieſem und Occam zum Teil auch in der Erkenntnislehre folgt. Die Behandlung der Freiheitslehre teilt mit Cicero doch eigentlich nur die Ablehnung der determiniſtiſchen Theſen der Stoiker, was Melanchthon Poſitives hier beibringt, findet ſich gleichfalls in der ſpäteren Scholaſtik. So die von Melanchthon wiederholt betonte Unterſcheidung einer doppelten Art, wie der Wille herrſcht, nämlich despotiſch über die ortsbewegende Kraft und politiſch über das Herz, indem er deſſen Affekte durch Überredung beſchwichtigt, XIII, 129f. 153f.; XVI, 207ff. (vgl. Siebeck, Zeitſchrift für Philoſophie 112. Bd, S. 208. 209 Anm. 4). Gerade indem die Philoſophie Melanchthons mit den Jahren immer mehr „an die herkömmliche Wiſſenſchaft, an das geltende Recht, an die beſtehende Geſellſchaftsordnung anknüpft, zugleich aber mit der humaniſtiſchen Aufklärung im Bunde ſteht und überall im Sinn einer maßvollen, vom natürlichen Licht beherrſchten Reform zu wirken ſucht“, hat ſie wie keine andere

„werbende Kraft gezeigt, die Fähigkeit, die Bedenklichen für die Wiſſenſchaft zu gewinnen, die Allzuraſchen zurückzuhalten und ſo das neue religiöſe Prinzip und die Kirche der Reformation in die geordnete Bahn der geſchichtlichen Entwickelung und Ausbreitung einzuführen“ (Maier a. a. O. 245).

Melanchthons Intereſſe und Einfluß geht aber über die Philoſophie im engeren Sinn hinaus. Von einem erheblichen Einfluß auf die Naturforſchung — abgeſehen von der Weiterführung überlieferter Gedanken und einer allgemeinen Empfehlung der Erfahrung und Beobachtung, CR XI, 205 — kann zwar nicht geſprochen werden. Das kopernikaniſche Weltſyſtem lehnt er von vornherein als abſurde Neuerung ab. Der geſunde Menſchenverſtand und der Reſpekt vor der überlieferten Theorie entrüſtet ſich in ihm gegen eine ſolche Verkehrtheit, XIII, 216. Dagegen verdient Melanchthon einen Platz in der Geſchichte der Rechtswiſſenſchaft durch ſeine naturrechtlichen Gedanken, die in Johann Oldendorp und Nik. Hemming Vertreter und Fortbildner fanden (vgl. Stintzing, Geſchichte der deutſchen Rechtswiſſenſchaft I, 283 ff. und Hänel, Zeitſchrift für Rechtsgeſchichte VIII, 249). Sehr nahe ſtand ſeinem Intereſſe die Geſchichte. Er hat ſich für die Unternehmungen Aventins intereſſiert (ſ. einen Brief an dieſen bei Krafft S. 58), hat die Annalen des Lambert von Hersfeld im Wittenberger Auguſtinerkloſter 1525 aufgefunden und ihre Herausgabe veranlaßt, desgleichen die der Chronik des Abts Konrad von Urſperg und verſchiedener provinzialgeſchichtlicher Werke. Für Univerſalgeſchichte iſt er ſchon in Tübingen durch Reviſion und Korrektur der Chronik des Nauclerus 1516 thätig und hat er ſpäter durch Überarbeitung der Chronik des Cario ein vielgebrauchtes Lehrbuch geſchaffen. Über ſeine univerſalhiſtoriſchen Vorleſungen hat S. Berger ThStK 1897, 781 ff. Mitteilungen gemacht. Weiter ſind zu nennen zahlreiche akademiſche Reden (Deklamationen) über Männer der vaterländiſchen Geſchichte, wie er denn ſein deutſches Vaterland in einem treuen Herzen trug, auch für den Kaiſer als Schirmherrn des Rechts und des Friedens gut deutſche Pietät bis ans Ende bewahrt und öfters die kaiſerliche Autorität gegen „die Praktiken der Päpſte“ verteidigt hat. So ſteht Melanchthon recht eigentlich im Mittelpunkt des geſamten wiſſenſchaftlichen Lebens der Nation. Er hat demſelben auf den Univerſitäten des proteſtantiſchen Deutſchland eine neue geſicherte Heimſtätte gegeben (ſ. Hartfelder, Phil. Mel. S. 506 ff.). Unter ſeiner Mitwirkung wurden reformiert die Univerſitäten in Wittenberg, Tübingen, Leipzig, Roſtock, Heidelberg, neu gegründet die in Frankfurt a. O., Marburg, Königsberg, Jena. Inſofern durfte ihn Schlottmann in ſeiner Feſtſchrift zum Melanchthonjubiläum 1860 den reformator reipublicae literariae nennen. Ein Reformator der Wiſſenſchaft iſt freilich Melanchthon nicht geweſen; denn er war wohl ein ungewöhnlich vielſeitiges Talent, aber kein genialer, bahnbrechender Geiſt. Aber die Idee der inneren Einheit aller Wiſſenſchaften, des orbis literarum hat er bewußt in ſeiner Seele getragen, ihre gemeinſame Beziehung zu den von der Reformation vertretenen höchſten Lebenszwecken lebendig zu erhalten, das war der leitende Gedanke des unermüdlich und, unter immer ſchwierigeren Verhältniſſen, doch erfolgreich thätigen Mannes. So iſt Melanchthon in der Reformationszeit der wirkſamſte Vertreter des Bundes der evangeliſchen Kirche und der erneuerten Wiſſenſchaft, der Praeceptor Germaniae im edelſten und umfaſſendſten Sinn geweſen (vgl. die Würdigung ſeiner Wirkſamkeit bei Dilthey a. a. O. VI, 226 ff.).

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf Melanchthons perſönliche und häusliche Verhältniſſe, um das Bild ſeines Weſens nach dieſer Seite zu ergänzen. Originalporträts Melanchthons haben wir von drei berühmten zeitgenöſſiſchen Malern, von Holbein ein kleines Rundbild in der kgl. Gallerie zu Hannover, nach Woltmann (Holbein I, 359) „das vorzüglichſte Porträt des Reformators; alle Feinheit des geiſtigen Lebens iſt feſtgehalten“. Der Kupferſtich von Dürer giebt uns den Melanchthon von 1526: „ein durchgeiſtigtes, faſt durchſcheinendes Antlitz; in der hochgewölbten Stirn, dem zarten Anſatz der Haare, dem feinen dialektiſchen Lächeln am Munde, den ſchmächtigen, ſanften Zügen an Wange und Kinn liegt eine eigene rührende Verbindung ſiegreicher Intelligenz mit Kindergutheit. Es iſt der Spiegel einer Seele von zarteſter Sittlichkeit“ (Dilthey). Die Bilder von der Hand, vielfach auch nur aus der Werkſtätte des Lukas Cranach (ſ. Dohme, Kunſt und Künſtler Deutſchlands, I. Bd, XIII. 34) zeigen uns den Melanchthon der ſpäteren Jahre, abgearbeitet, manchmal äußerlich faſt dürftig und unſcheinbar, aber mit dem Ausdruck der Milde und des Friedens auf dem durchgeiſtigten Geſicht, in dem doch auch der Scharfſinn des Dialektikers ſich nicht verleugnet. Bei verhältnismäßig kleiner, hagerer Statur iſt ihm das von Camerarius gerühmte Ebenmaß der Körperbildung und das ſchöne leuchtende Auge bis zu Ende eigen geblieben. Ganz geſund war er eigentlich nie, und wie er mit einem ſolchen ſchwächlichen Körper eine ſolche Laſt der Arbeit und Sorge tragen konnte, läßt ſich nur aus der außerordentlichen Regelmäßigkeit ſeiner Lebensordnung und ſeiner großen Mäßigkeit begreifen. Äußerſt genügſam in Nahrung und Kleidern und ſeinem Körper keineswegs weich, iſt er doch für die Mängel der Wittenberger Koſt nicht unempfindlich (Poſt. IV, 165) und ein Freund von „ehrbaren Gaſtmahlen mit ehrbaren Männern“ nicht um des Eſſens willen, ſondern „um die Freundſchaft zu erhalten und zu erneuern“, Poſt. III, 79. Auf Geld und Gut legte er keinen Wert; ja er gab, wie ſeine ihm hierin gleichgeſinnte Gattin in ſeiner unbegrenzten, auch oft mißbrauchten Wohlthätigkeit und Gaſtfreiheit oft faſt mehr her als er hatte, ſo daß ſein alter treuer ſchwäbiſcher Diener, Johann, häufig Mühe hatte, die Wirtſchaft aufrecht zu erhalten. Herzgewinnend iſt das innige, liebreiche und kindliche Weſen, das Melanchthon im Schoße des häuslichen Lebens entfaltete; in dieſer ecclesiola Dei, wie er ſo ſchön ſagt, fand er neben allem Leide, das ihm auch hier nicht erſpart war, immer die reinſten Freuden und den ſüßeſten Troſt; ſeine Zärtlichkeit gegen ſeine eigenen, aber auch gegen fremde Kinder war, ſagt ſein Freund Camerarius, nur zu groß. Es kann dafür kein rührenderes, aber auch bezeichnenderes Bild geben, als wenn ein franzöſiſcher Gelehrter zu ſeinem großen Erſtaunen ihn antrifft in der einen Hand das Wiegenband, in der andern ein Buch. Ebenſo ſchön tritt ſeine edle Seele heraus in der Art, wie er die Freundſchaft mit einem großen Teile ſeiner Zeitgenoſſen pflegte; Poſt. III, 287 ſagt er: im ganzen Leben giebt es nichts Süßeres und Lieblicheres, als den gegenſeitigen Austauſch mit Freunden. Wie teilte er mit ſeinem Freunde Camerarius, welchen er dimidium animae meae nennt, alle Sorgen und Freuden des Lebens in einer Freundſchaft, von der er gewiß hofft, daß auch der Tod ſie nicht löſen werde; aber ſein Geiſt und Herz war reich genug zum lebendigſten Austauſch mit ſo vielen anderen Männern in der Nähe und Ferne; daher auch ſeine ausgebreitete Korreſpondenz für ihn nicht nur eine Pflicht oder gar eine Laſt, ſondern ein Bedürfnis und Genuß war, CR I, CXXXIII. V, 36 und 321; und dieſe Briefe ſind um ſo wichtiger, je rückhaltloſer er in der Regel ſich hier ausſpricht (Cam. S. 59) und damit den Kommentar zu ſeinem ganzen Leben giebt. Es war aber auch nicht nur Freundſchaft der Worte, ſondern der aufopfernden That; eine eigentümliche Probe davon ſind die Reden und andere wiſſenſchaftliche Arbeiten, welche er ſeinen Kollegen und Freunden anfertigte und ſogar unter ihrem Namen zu ihrer Empfehlung herausgab, wie Heerbrand in der oratio funebris von Melanchthon ſagt: suo labore et sudore libros scriptos et alia interdum sub amicorum nomine, ut ipsos quoque celebres redderet, edidit. Aber nicht nur gegen Freunde, ſondern gegen jedermann war er in ſeiner Herzensgüte zu Dienſt und Hilfe bereit. Und wie er im äußeren Umgang mit den Menſchen von Natur freundlich und leutſelig war, war er auch von Herzen wohlwollend gegen jedermann, ein Feind von Mißgunſt, Neid, Verkleinerungs- und Spottſucht. Sein ganzes Weſen, ſeine Bildung und natürliche Feinheit befähigten ihn beſonders zum Verkehr mit Gebildeten und Hochgeſtellten, während es ihm ſchwerer wurde, ſich in die derbere Art des Volkes zu finden. Sein Widerwille gegen alles Rohe, Unordentliche, Gemeine und Unanſtändige beruhte übrigens nicht nur auf natürlicher Geſchmacksantipathie, ſondern ebenſoſehr auf ſeinem ſittlichen Ernſte. Wenn auch nichts weniger als rigoros und pedantiſch im Lebensverkehr — liebte er doch auch heitern Scherz und Witz —, erlaubte er weder ſich ſelbſt noch anderen eine Überſchreitung der Grenzen des Edlen, Ehrbaren und Anſtändigen. Die gelegentliche Heftigkeit, die ihm Baumgärtner in einem Brief an Spengler von 15. September 1530, CR II, 372 — alſo aus einer für Melanchthon beſonders qualvollen Zeit — zum Vorwurf macht, kann dieſes allgemeine Urteil nicht aufheben. Den reinen, keuſchen Sinn Melanchthons mußten auch ſeine Feinde anerkennen; in der Poſtille ſagt er einmal: oft wiederhole ich den Vers casta Deus mens est, casta vult mente vocari. Daß Melanchthons Offenheit zuweilen an ſeiner übergroßen Vorſicht und Friedensliebe eine Schranke fand, kann nicht beſtritten werden. Man darf aber nicht vergeſſen, daß auch eben wieder ſein unbefangen vertraulicher Briefwechſel es iſt, der uns dieſen Mangel kennen lehrt. Und gerade hier offenbart er ein hohes Maß von Aufrichtigkeit in der Selbſtbeurteilung. Insbeſondere ſeiner Abhängigkeit von Luther iſt er ſich ſtets dankbar bewußt geweſen (vgl. das Teſtament von 1539/40: Ago gratias reverendo Domino Doctori M. Luthero primum quia ab ipso evangelium didici CR III, 827) und hat über ſeine eigenen Leiſtungen immer mit großer Beſcheidenheit geurteilt; er bekennt ſeine Fehler ſogar ſeinen Feinden gegenüber (Flacius) und läßt ſich Tadel und Zurechtweiſung auch von ſolchen, die weit unter ihm ſtanden, gefallen, wenn er ſich auch der Ungerechtigkeit erwehrt, vgl. Poſt. II, 249, beſonders aber das Gutachten über A. Oſianders Buch von der Rechtfertigung: „daß Oſiander mich mit hochbeſchwerlichen Reden ſchmähet, daran er mir Unrecht thut, das will ich Gott befehlen, der aller Menſchen Herz ſiehet ... Ich bin zu dieſen großen Sachen wider meinen Willen gezogen worden, und erkenne mich viel zu geringe ... Ich weiß wohl, daß alle meine Schriften viel zu gering und ſchwach ſind, darum ich ſie auch unſerer Kirchen Urteil allezeit unterworfen“ CR VII, 893. Ebenſo aber war er auch unempfänglich für Lob und Schmeichelei; ad Scarabaeum, CR V, 753: Illis immodicis laudibus, quas in me utraque manu congeris, non delector, et essem arrogantissimus, si eas agnoscerem; quare ita ad me, ut studiorum socium, scribes. Noch viel weniger buhlte er um Ehre, Ruhm und Gunſt der Menſchen; in dem Responsum ad criminationes Staphyli vom Jahre 1558, alſo am Ende ſeines Lebens, ſagt er: „ich habe Dienſt gethan, ſo viel mir Gott Kräfte verliehen, für den wiſſenſchaftlichen Unterricht der Jugend in meinem Lehramte, und habe in dieſem Schulſtaub keinen glänzenden Namen geſucht.“ Dieſe ſeine Demut und Beſcheidenheit aber hatte ihren letzten Grund in ſeiner perſönlichen Frömmigkeit, die überhaupt das Element bildet, in welchem ſein ganzes Weſen und Leben ſich bewegte, wie er ja ſelbſt gerne den Spruch wiederholt: *ἐν ἀυτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*, und bei jedem Geſchäft und wichtigen Ereignis ſeines Lebens das Wort auszuſprechen pflegte: unſer HErr Gott helf und ſey uns gnädig. Dabei iſt zu beachten das große Gewicht, welches er auf die Regelmäßigkeit des täglichen Gebetes und der andächtigen Betrachtung des göttlichen Wortes und ebenſo auf die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienſte legte. Kann man ſeiner Frömmigkeit nicht die Tiefe und Kraft Luthers zuſchreiben, weil ſie bei ihm nicht durch ſo ſchwere innere Kämpfe und Anfechtungen ſich hindurchrang, ſo kann man ihr doch die Wärme und Lauterkeit nicht abſprechen. Alle dieſe Eigenſchaften und Züge, die wir bisher kennen gelernt haben, vereinigen ſich zu dem Geſamteindrucke, daß wir zwar keinen großartigen, tiefgründenden, geſchloſſenen und energiſchen Charakter vor uns haben, aber doch eine edle Perſönlichkeit, die man nicht ohne Liebe und Verehrung betrachten kann, ja der man ſogar in ihren Fehlern und Schwachheiten die Teilnahme nicht verſagen kann, welche der tragiſche Konflikt einer großen, ſchwierigen geſchichtlichen Aufgabe mit einer ihr nicht ganz gewachſenen Kraft und einem widerſtrebenden Temperamente erwecken muß. Es liegt nahe bei der ſelbſtverſtändlichen und auch offen zu Tage liegenden Verwandtſchaft zwiſchen dem, was Melanchthon als Mann der Kirche und Wiſſenſchaft und was er als Menſch war, einen einheitlichen Ausdruck für ſein ganzes Weſen zu ſuchen; man wollte es finden in dem „künſtleriſchen Elemente ſeines Weſens“ (ſo Georgii, Tübinger theol. Jahrb. 1843, III); und allerdings, wenn man das Maßhaltende, Vermittelnde, Verſöhnende, das Sinnigfeine und nach Formvollendung Strebende, ſowie das Menſchlichſchöne in ſeinem ganzen Thun und Weſen ins Auge faßt, könnte man geneigt ſein, von einem ſolchen künſtleriſchen Elemente zu reden. Allein Melanchthons Sinn für die ſchöne Form ſteht doch ganz im Dienſt verſtändiger Klarheit und ſittlichen Zartgefühls. Weit eher kann man, wenn eine zuſammenfaſſende Bezeichnung gebraucht werden ſoll, ſagen: in Melanchthon ſtelle ſich die humanitas im ganzen vielſagenden klaſſiſchen Sinne des Wortes, nur getragen und geläutert vom ſittlichen Ernſte und der religiöſen Wärme des Chriſtentums dar, aber doch auch nicht ganz ohne die Mängel und Schwächen dieſes klaſſiſchen Ideals (vgl. Rothe a. a. O. S. 19).

Es iſt merkwürdig, aber begreiflich, wie das Urteil über Melanchthon ſeit ſeinem Abtreten vom Schauplatze zwiſchen Lob und Tadel, zwiſchen Bewunderung und bitterſter Ungunſt gewechſelt hat; denn das Thermometer des Urteils über ihn zeigt in ſeinem Steigen und Fallen auch zugleich den Wechſel der theologiſchen Standpunkte, wie ſie in den repräſentativen Geſtalten Luthers und Melanchthons ihren Vordermann, wenigſtens ihren Geiſtesgenoſſen ſuchten. Nur daß Luther auch von den Gegnern ſeines Standpunktes noch bewundert wurde und werden konnte und für Melanchthon das Lob oft in dem gefunden wurde, worin er zu tadeln iſt. Von Leonhard Hutter, dem Haupt der Wittenberger Theologen zu Anfang des 17. Jahrhunderts, wird erzählt, daß er bei einer öffentlichen Disputation, bei welcher die Autorität Melanchthons geltend gemacht wurde, aus Wut darüber das an der Wand hängende Bild Melanchthons herunterriß und vor aller Augen mit Füßen trat (Galle S. 156). Dieſe Handlung iſt jedenfalls ein Bild deſſen, was dem Andenken Melanchthons nun länger als ein Jahrhundert hindurch widerfuhr, indem nur wenige Stimmen es wagten, ein Wort zu ſeinen Gunſten zu reden. Noch nachdem im Jahre 1760 zum erſtenmal der Jahrestag ſeines Todes gefeiert worden, und die Stimmung ſich bereits entſchieden zur Anerkennung Melanchthons umgewendet hatte, hat der Hauptpaſtor Götze in Hamburg ſich als Repräſentanten des alten Luthertums mit Angriffen gegen Melanchthon legitimiert. Die veränderte theologiſche Anſchauungsweiſe hat dann nicht nur das Intereſſe für ſeine Perſon und Schriften neubelebt, ſondern ſie iſt ſogar häufig in das entgegengeſetzte Extrem rationaliſtiſcher, dann unioniſtiſcher Parteilichkeit für ihn ausgeſchritten. Im Gegenſatz dazu iſt man neueſtens wieder mehr auf die Schwächen Melanchthons aufmerkſam geworden. Die Feier ſeines 400jährigen Geburtstages 1897 hat im ganzen mehr dem Humaniſten als dem Theologen gegolten; allein ein gerechtes Urteil wird nicht verkennen, daß Melanchthon ſich eben durch ſeine humaniſtiſche Bildungsreform vor allem auch um die Kirche und Theologie der Reformation verdient gemacht hat. († **Landerer** u. † **Herrlinger**) **Kirn.**

Melanchthoniſche Schule ſ. Philippiſten.

Melchiades (**Miltiades** u. a. Varianten), römiſcher Biſchof, geſt. 314.

Nach dem Catal. Liber. iſt er im Jahre 311 ordiniert worden, aber der Katalog beſtimmt ſeine Regierungszeit auf 3 Jahre, 6 Monate und 8 Tage, ſeinen Tod auf den 10. (11.) Januar 314; alſo iſt er ſchon im Jahre 310 Biſchof geworden, und zwar am 2 Juli („Miltiades ann. III m. VI d. VIII, ex die VI nonas Julias a consulatu Maximiano VIII solo, quod fuit mense Sept. Volusiano et Rufino [über dieſe doppelte Bezeichnung ſ. Duchesne, Lib. Pontif. I p. 168; ſtatt „Volusiano et Rufio" lies „Rufino Volusiano et Eusebio"], usque in III id. Januar. Volusiano et Anniano coss."). Nach dem Papſtbuch war er afrikaniſcher Herkunft: „natione Afer; hic constituit nulla ratione dominico aut quinta feria ieiunium quis de fidelibus agere, quia eos dies pagani quasi sacrum ieiunium celebrabant [dieſe Angabe iſt wenig glaubwürdig]; et Manichei inventi sunt in urbe [das wird richtig ſein]; ab eodem die fecit ut oblationes consecratas per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum" [ſ. hierüber Duchesne p. 169]. Beſtattet iſt er im Coemet. Callisti; de Roſſi (Roma sott. II, p. 188f.) will ſeine Gruft rechts neben der alten Papſtgruft gefunden haben. Das Toleranzedikt des Galerius, die Eroberung Roms durch Konſtantin, das Toleranzedikt des Konſtantin und Licinus fallen in die Zeit dieſes Papſtes. Von Gallien aus hat Konſt. an M. geſchrieben (Euseb., h. e. X, 5; der in der Adreſſe mitgenannte Marcus iſt wohl der ſpätere römiſche Biſchof, der damals Archidiakon war) und ihm nebſt anderen Biſchöfen das Richteramt in der Donatiſtenſache übertragen. M. hielt daher am 2. Oktober 313 im Palaſt der Kaiſerin Fauſta auf dem Lateran eine Synode ab, über welche Optatus (de schism. Donat. I, 22 ff.) nach den Akten berichtet. Anweſend waren „Miltiades episcopus urbis Romae et Reticius [Augustod.] et Maternus [Agripp. civit.] et Marinus [Arelat.] episcopi Gallicani et Merocles a Mediolano, Florianus a Sinna, Zoticus a Quintiano, Stennius ab Arimino, Felix a Florentia Tuscorum, Gaudentius a Pisis, Constantius a Faventia, Proterius a Capua, Theophilus a Benevento, Sabinus a Terracina, Secundus a Praeneste, Felix a tribus Tabernis, Maximus ab Ostia, Euandrus ab Ursino, Donatianus a Foro Claudii". Die Synode ſchloß mit dem für Cäcilian günſtigen, für Donatus ungünſtigen Urteil des Miltiades: „cum constiterit Caecilianum ab his, qui cum Donato venerunt, iuxta professionem suam non accusari nec a Donato convictum esse in aliqua parte constiterit, suae communioni ecclesiasticae integro statu retinendum merito esse censeo." Die Synode von Arles hat M. nicht mehr erlebt. — Unecht ſind ein pſeudoiſidoriſches Schreiben, dem Gratian vier Dekrete entnommen hat, und ein weiteres Dekret bei Gratian. **Adolf Harnack.**

Melchioriten ſ. Hoffmann Melchior Bd VIII S. 222, 28.

Melchiſedek. — Die Kommentare zu Gen c. 14; Röſch, Die Begegnung Abrahams mit Melchiſedek, ThStK 1885, 321 ff.; Kittel, Geſch. d. Hebräer, 162 f.; Wellhauſen, Compoſition des Hexateuch², 311 f.; Hommel, Die altisraelitiſche Ueberlieferung, 150 ff. Art. „Melchiſedek" im Handwörterbuch d. bibl. Altert.², 990 f.; Cheyne, Art. „Melchizedek" in Encyclopaedia Biblica 3014 f.

Melchiſedek (מַלְכִּי־צֶדֶק, LXX *Μελχισεδεκ*) wird Gen 14, 18—20 als König von Salem und Prieſter des El ʿeljon erwähnt. Als Abraham von dem Siege über die verbündeten Könige zurückkehrte, brachte M. ihm Brot und Wein und ſegnete ihn mit den

Worten: geſegnet ſei Abram von El ʿeljon, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, und geſegnet ſei El ʿeljon, der deine Feinde in deine Gewalt gegeben hat! wonach Abram ihm den Zehnten von allem gab. Außerdem treffen wir Melchiſedek noch einmal in dem 110. Pſalm, aber leider in einem Satze, deſſen Deutung ſtreitig und unſicher iſt. Nach der gewöhnlichen und durch das Zeugnis der alten Verſionen immerhin relativ ſicherſten Erklärung wird dem im Pſalm verherrlichten Herrſcher geſagt: Jahve hat geſchworen, und er bereut es nicht: du ſollſt für immer Prieſter ſein, nach der Weiſe Melchiſedeks. In den Apokryphen wird M. nicht erwähnt, da im Buche der Jubiläen an der betreffenden Stelle (c. 13) eine Lücke vorzuliegen ſcheint. Was wir ſonſt über M. leſen, beruht entweder auf den erwähnten altteſtamentlichen Stellen oder auf ſpäteren Phantaſien und beſitzt keinen ſelbſtſtändigen geſchichtlichen Wert. So iſt an den bekannten Stellen des Hebräerbriefes (5, 6. 10. 6, 20. c. 7) die ganze tiefſinnige Darſtellung nur durch eine mittelſt der eigentümlichen alexandriniſchen Exegeſe ausgeführte Analyſe des im AT gezeichneten Bildes gewonnen. Bei den ſpäteren Juden, den Kirchenvätern und im chriſtlichen Adambuche (ſ. Ewald, Jahrbb. d. bibl. Wiſſenſchaft 5, 111 ff. 120) werden jene bibliſchen Züge durch allerlei kühne Kombinationen und Spekulationen erweitert, aber ebenfalls ohne Benutzung eines ſelbſtſtändigen Stoffes.

Die Darſtellung Gen 14, 18—20 iſt im höchſten Grade merkwürdig und ſteht vereinzelt da im übrigen altteſtamentlichen Zuſammenhange. Während ſonſt die Kanaanäer die höchſte Potenz des unreinen Heidentums bezeichnen und den Iſraeliten überall als warnendes Beiſpiel vorgeſtellt werden, begegnet uns hier ein kanaanäiſcher Fürſt als Verehrer eines höchſten Gottes, der Erde und Himmel geſchaffen hat, und mit dem Abraham ausdrücklich ſeinen eigenen Gott identifiziert (V. 22). Ja ſo weit geht Abraham in der Anerkennung dieſes Gottes, daß er ſeinem Prieſter Melchiſedek den Zehnten von allem giebt und damit ſein Eigentum als dieſem Gott angehörig bezeichnet. Für Abraham iſt in dieſen Verſen Melchiſedeks Prieſtertum die höchſte prieſterliche Autorität, die Vertretung des einen wahren Gottes. Dieſe ſeltſame Discrepanz wird von dem Erzähler gar nicht berührt und noch weniger erklärt, und wir fragen deshalb vergeblich, woher M. ſeine Religion hatte, ob etwa als Reſt einer reineren Uroffenbarung oder als Reſultat einer religiöſen Reflexion. An geſchichtlichen Anknüpfungen fehlt es allerdings nicht vollſtändig, denn Eljon erinnert an die von Philo Bybl. erwähnte kanaanäiſche Gottheit *Ἐλιοῦν ὁ ὕψιστος* (Euseb. Pr. evang. 1, 10, 11) und der zweite Teil des Namens Melchiſedek bedeutet möglicherweiſe nicht „Gerechtigkeit“, ſondern enthält einen phöniziſchen Gottesnamen Ṣidiḳ (vgl. Baudiſſin, Studien z. ſemit. Religionsgeſch. 1, 15). Aber dabei bleibt die Hauptſache, der Monotheismus Melchiſedeks unerklärt, und die ganze plötzlich erſcheinende und ebenſo plötzlich verſchwindende Geſtalt behält den rätſelvollen Charakter, der zu allerlei religionsgeſchichtlichen Spekulationen reizt, ohne ihnen eine befriedigende Grundlage zu geben. Ihre nächſte Parallele hat ſie in Jitro und ſeinem Verhältniſſe zu Moſes; aber bei einem Beduinen der Wüſte iſt eine ſolche Erſcheinung durchaus nicht ſo auffällig wie bei einem Fürſten der entarteten Kanaanäer.

Der einzige ſonſtige konkrete Zug in der Schilderung iſt die Angabe, daß M. König von Salem war. Über die Bedeutung dieſes Wortes hat ſeit alter Zeit Uneinigkeit geherrſcht. Mehrere Erklärer folgen Hieronymus (Epist. 73, vgl. auch den Reiſebericht der Pilgerin Silvia, Gamurrini 58 ff.), der Salem mit einem Ort, 8 römiſche Meilen ſüdlich von Skythopolis identifizierte, während andere Saleim Jo 3, 23 oder Salem Judith 4, 4 herbeiziehen. Aber hiergegen ſpricht entſchieden, daß dieſen Ortſchaften ſonſt nirgends eine größere Bedeutung beigelegt wird, während wir an dieſer Stelle doch einen wichtigeren Ort erwarten. Dazu kommt, daß Salem an einer anderen Stelle (Pſ 76, 3) Jeruſalem bezeichnet, und ſo werden wohl die Recht haben, die im Anſchluß an Joſephus (Arch. 1, 180) das Wort hier ebenſo verſtehen. Eine weitere Beſtätigung findet dieſe Erklärung darin, daß das V. 17 erwähnte Schawe- oder Königsthal nach Joſephus (Arch. 7, 243) nicht weit von Jeruſalem lag, und vielleicht in dem an Melchiſedek erinnernden Namen Adoniſedek für einen König von Jeruſalem, Joſ 10, 1. Und andererſeits iſt der früher gegen dieſe Deutung geltend gemachte Einwand, daß Jeruſalem in den älteren Zeiten Jebus hieß, durch die Amarna-Briefe hinfällig geworden, nach welchen der Name Uruſalim ſchon um 1400 v. Chr. üblich war. Aber bei weitem wichtiger ſind noch zwei andere Punkte, die erſt durch jene Erklärung in das rechte Licht gerückt werden, nämlich erſtens, daß die typiſche Bedeutung Melchiſedeks in Pſ 110 ohne Zweifel zum Teil darauf beruht, daß er als König von Jeruſalem gedacht wurde, und zweitens, daß die Ehrung Melchiſedeks durch Abrahams Zehntenabgabe ungleich verſtändlicher wird, wenn er in der

Stadt Prieſter war, an deren Tempel ſpäter die Zehnten der Iſraeliten gebracht wurden.

Die Frage nach der Hiſtorizität der Melchiſedekerzählung Gen 14, 18—20 kann vollſtändig nur in Verbindung mit der Frage nach dem hiſtoriſchen Werte des ganzen 14. Kapitels behandelt werden (ſ. den Artikel Abraham). Indeſſen iſt von einigen Neueren die Vermutung ausgeſprochen, daß die betreffenden Verſe nicht zum urſprünglichen Texte gehören, teils weil V. 21 die natürliche Fortſetzung von V. 17 bilde, teils weil der Inhalt von V. 18—20 nicht mehr zu den Umgebungen ſtimme. Wenn es nämlich heißt, daß Abraham dem Melchiſedek den Zehnten von allem gab, ſo kann man entweder dieſen Ausdruck von der gemachten Beute verſtehen, und dann ſtimmt es nicht gut zu V. 22 f., wonach Abraham gar nichts von der Beute haben wollte, oder er bezieht ſich auf Abrahams Eigentum überhaupt, dann aber hat die Bemerkung mit dem ganzen Zuſammenhang nichts zu thun. Betrachtet man dieſe Gründe als entſcheidend, ſo müſſen natürlich die fünf letzten Worte von V. 22, die Jahve durch „El ʿeljon, Schöpfer des Himmels und der Erde“ erklären, als nachträgliche Erweiterung geſtrichen werden. Indeſſen läßt ſich die Inkongruenz zwiſchen V. 18—20 und der Umgebung auch dadurch erklären, daß der Erzähler Stoffe verſchiedenen Urſprungs benutzt hat, vgl. beſonders Gunkel, der umgekehrt in V. 22 Jahwe (nach einigen LXX Handſchriften) ſtreichen will. Bei ſo unſicheren Verhältniſſen läßt ſich die Frage nach der hiſtoriſchen Bedeutung der Melchiſedek-Erzählung nur durch allgemeine Erwägungen beantworten. Gegen den abſolut geſchichtlichen Charakter der Verſe läßt ſich vor allem der ſchon erwähnte Umſtand geltend machen, daß der Verfaſſer einige ſich von ſelbſt aufdringende Fragen unbeantwortet läßt. Er intereſſiert ſich nicht für den reinen geſchichtlichen Zuſammenhang, ſondern für die tiefere Bedeutung des Erzählten; für ihn iſt Melchiſedek keine einfache geſchichtliche Perſon, ſondern Verkörperung eines Begriffes, deſſen hohe Bedeutung durch die Zehntenabgabe Abrahams Ausdruck findet. Weiſt dies ſchon auf eine ſpätere Abfaſſungszeit hin, ſo liegt eine weitere Beſtätigung des Reſultates in der Namensform Salem für Jeruſalem; denn ſelbſt wenn das hohe Alter des Namens Jeruſalem durch die Amarna-Briefe geſichert wird, ſo hat die ohne Zweifel bedeutungsvolle Verkürzung des Namens in Salem nur eine Parallele in dem ſpäteren 76. Pſalm. Wenn man nun weiter hinzunimmt, daß Pſ 110 nach der freilich keineswegs ſicheren, aber in mehreren Beziehungen doch am beſten befriedigenden Erklärung der makkabäiſchen Zeit anzugehören ſcheint, und ferner, daß die Makkabäer nach Joſephus (Arch. 16, 163) und Assumptio Mosis 6, 1 (wo Charles und Clemen wohl ohne Grund summos für summi leſen wollen) „Prieſter des höchſten Gottes“, alſo ganz wie Melchiſedek, genannt werden, ſo liegt die Frage allerdings ſehr nahe, ob nicht Gen 14, 18—20 eine freie Schöpfung dieſer ſpäteren Zeit ſei, und den Zweck habe, die Hohenprieſter in Jeruſalem durch ein altes Gegenbild der Patriarchenzeit zu verherrlichen. Aber näher betrachtet iſt ein ſolcher Schluß, wie auch Gunkel mit Entſchiedenheit betont, höchſt unwahrſcheinlich. Der Gedanke an einen rechtgläubigen kanaanäiſchen König wäre einem Juden der ſpäteren Zeit kaum eingefallen, zumal wenn dieſem Prieſter durch die Zehntenabgabe Abrahams die denkbar höchſte Ehre zu Teil wird. Eine ſo frappante Vorſtellung läßt ſich kaum anders als durch die Annahme eines überlieferten Stoffes erklären, von deſſen geſchichtlichen Zuſammenhange wir freilich nichts ſicher wiſſen können, da er durch die rein religiöſe Behandlung der Erzähler verloren gegangen iſt, der aber auch in ſeiner jetzigen Geſtalt neben vielen anderen Spuren die hohe Bedeutung hat, eine Ahnung von dem einſtigen Reichtum der israelitiſchen Traditionen zu erwecken.

F. Buhl.

Melchiſedekianer ſ. die Art. Monarchianer und Marcus Eremita oben S. 283, 17.

Melchiten, Name der Katholiken in den durch die Araber eroberten Provinzen des römiſchen Reichs, im Unterſchiede von den Monophyſiten ſo genannt wegen ihrer Verbindung mit dem Kaiſer (מֶלֶךְ), und daher von den Arabern mehr bedrückt als die Monophyſiten.

Meldenius, Rupertus, um 1630. — Litteratur: Friedrich Lücke, Ueber das Alter, den Verfaſſer, die urſprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensſpruches In necessariis unitas u. ſ. f., Göttingen 1850; derſelbe in ThStK, 1851, S. 905--938, Nachträge zu dieſer Schrift. A. Tholuck, Lebenszeugen der lutheriſchen Kirche, Berlin 1859, S. 415 ff.; Paul Tſchackert in AdB, Bd 21, S. 293.

Rupertus Meldenius heißt der wahre oder pſeudonyme Verfaſſer einer kleinen zum kirchlichen Frieden mahnenden Schrift, die etwa um das Jahr 1630 in Deutſchland erſchienen iſt und auf welche Friedrich Lücke (vgl. Bd XI S. 674) wieder aufmerkſam gemacht hat. Lücke glaubt nämlich in dieſem Meldenius den Verfaſſer des bekannten kirchlichen Friedensſpruches: „in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas“, entdeckt zu haben. Die Schrift des Meldenius, welche Lücke im Anhange der genannten Abhandlung wieder hat abdrucken laſſen, lag ihm damals nur in einem Abdruck derſelben vor, welchen Johann Gottlieb Pfeiffer in ſeinen Variorum auctorum miscellanea theologica, Lipsiae 1736, 8°, p. 136—258, veranſtaltet hat; ſeitdem iſt ſie aber ſelbſt wieder entdeckt, nämlich von Schubart auf der Kaſſeler Bibliothek (vgl. Lücke in ThStK 1851, S. 905 ff.) und von Kloſe auf der Hamburger Stadtbibliothek (vgl. den Artikel Kloſes in der erſten Auflage dieſer Encyklopädie). Es ſind zwei Exemplare desſelben Druckes, wie Herr Bibliotheksdirektor Dr. Robert Münzel in Hamburg durch genaue Vergleichung beider Exemplare feſtgeſtellt hat. Das Schriftchen erſchien sine loco et anno in Quart. Da der Abdruck der Schrift bei Lücke nach Pfeiffer in einigen Worten von dieſem Drucke abweicht, wobei die Änderungen nicht immer als Korrektur von wirklichen oder vermeintlichen Druckfehlern gelten können, ſo könnte Pfeiffer vielleicht einen anderen Druck vor ſich gehabt haben. Nach dem Hamburger und Caſſeler Exemplar iſt der Titel der Schrift: PARAENE|SIS VOTIVA | Pro Pace Ecclesiae | Ad | Theologos Augustanae Confessionis. | auctore | Ruperto Meldenio Theologo. | Vignette | Ex sent. Ambros. | *Pax est nostra fides; ubi lis est: Sana laborat* | *Relligio, vel ibi Relligio omnis abest,* | ; der Titel iſt in eigentümlichen Randleiſten, rechts und links befinden ſich nach der Mitte des Blattes zu gerade abgeſchnittene, verzierte Säulen, oben und unten Balken, auf welchen Eulen und Knochen angebracht ſind. Die Schrift beſteht mit dem Titel aus $7\,{}^{3}/_{4}$ Bogen, alſo 31 Blättern in Quart; ſie iſt nicht paginiert. Da über Ort und Zeit des Druckes ſich keinerlei Angabe findet, ſo laſſen ſich beide nur mutmaßen. Die Titelvignette, die ſich am Ende der erſten Seite des letzten Blattes wiederfindet, findet ſich auch bei Drucken von Johann Friedrich Weiß in Frankfurt a. M. und zwar gerade auch bei zwei Schriften, die einen ähnlichen Inhalt haben, wie die des Meldenius, aus den Jahren 1621 und 1640, nur daß ſie in dieſen Drucken an den drei Ecken noch eine Spitze hat, die in unſerer Schrift, vielleicht um ſie unkenntlich zu machen, abgeſtoßen iſt. Aus der paraenesis ſelbſt ergiebt ſich, daß ſie in Deutſchland nach dem Tode von Johann Arndt (geſt. 11. Mai 1621, vgl. Bd II, 110, 20) und zwar, als ſchon wieder heftige Streitigkeiten über deſſen Rechtgläubigkeit ausgebrochen waren, und zu einer Zeit, als die Jeſuiten ſchon begonnen hatten, die Beſchränkung des Augsburger Religionsfriedens auf die Bekenner der Augustana invariata auch politiſch auszubeuten (vgl. Lücke a. a. O. S. 46 ff.), geſchrieben iſt, was uns auf die Zeit von 1627—1629 weiſt. Da ferner die paraenesis des Meldenius, worauf Kloſe aufmerkſam macht, in einer im Jahre 1635 gedruckten Schrift (Stabilimentum irenicum. Oder: Chriſtliche, trewhertzige vnd Auffrichtige Erinnerung u. ſ. f., Frankfurt 1635, 4°, S. 9 und 10) ſchon citiert wird, ſo muß ſie vor dieſer erſchienen ſein. Wir werden ſie alſo in die Zeit zwiſchen 1627 und 1635 zu ſetzen haben. Nach Guſtav Schwetſchke, Codex nundinarius, Halle 1850, erſchienen gerade in den Jahren 1629 und 1630 lateiniſche Schriften ohne Angabe des Druckortes und Verlegers (und wohl auch des Jahres?), aber die Meßkataloge dieſer Jahre enthalten unſere Schrift nicht. Da unſer Verfaſſer darüber ſpottet, daß die ſtreitſüchtigen Theologen bis quotannis ad nundinas Francofurtenses nomina sua mittant (Blatt B 4, r; bei Lücke S. 99), ſo hat er ſeine Schrift vielleicht gar nicht auf die Meſſe geſchickt, ſondern nur mehr privatim verbreitet. Der Verfaſſer iſt bisher völlig unbekannt geblieben; daß Meldenius ein Pſeudonym ſei, ſcheint deshalb wahrſcheinlich, weil, wenn der Verfaſſer nicht unbekannt bleiben wollte, für das Erſcheinen der Schrift s. l. et a. kein rechter Grund erfindlich iſt. Unter dieſen Umſtänden mag auch, daß er ſich Theologus nennt, eine Fiktion ſein. Jedenfalls iſt er ein höchſt gebildeter, des Hebräiſchen und vor allem des Griechiſchen und Lateiniſchen wohl kundiger, in den damaligen theologiſchen Streitigkeiten wohl bewanderter orthodoxer Lutheraner, der aber nicht ausſchließlich Gewicht auf die reine Lehre legen will, ſondern bei allem notwendigen Streite doch Mäßigung und Liebe will walten laſſen. Die damalige Streittheologie, wie ſie aus *φιλοδοξία, φιλαργυρία* und *φιλονεικία* (Blatt B 3, r; Lücke S. 97) hervorgehe, verurteilt er aufs ſchärfſte und ermahnt die Theologen dann vor allem zur Demut und Liebe. Dieſe ernſte und eingehende Ermahnung ſchließt er mit den Worten: „Verbo dicam: Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque charitatem, optimo certe loco essent res nostrae“ (Blatt F 2, v; Lücke S. 128), um dann anzugeben, was nach ſeiner Anſicht die necessaria und die non necessaria ſeien. Den Schluß der Schrift bildet eine ausführliche Verteidigung Johann Arndts, aus welcher u. a. hervorgeht, daß Meldenius ihn perſönlich gekannt und ihm nahe geſtanden hat; er gehört offenbar ſelbſt zu denen, die viventem familiariter norant (H 1, v; Lücke S. 142), wenn er auch nicht ſagt, daß er ſein Schüler geweſen ſei (vgl. Bd II S. 487, 58).

Ob Meldenius nun, wie Lücke annimmt, für den Erfinder des „Spruches“: in necessariis unitas u. ſ. f. zu halten iſt, iſt recht ſchwer zu entſcheiden. Lücke ſelbſt hat ſchon in den Studien und Kritiken (a. a. O. S. 916) darauf hingewieſen, daß dieſelbe Formel in einer Schrift von Gregor Frank (geſt. 1651) Consideratio theologica de gradibus necessitatis dogmatum Christianorum, Frankf. a. d. O., 1628, ſich finde, wo es heißt: „Summa est: servemus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque charitatem!“ Es wird kaum möglich ſein, zu entſcheiden, ob Frank den Ausſpruch von Meldenius hat, oder ob umgekehrt Meldenius ihn von Frank hat, oder ob beide ihn von einem dritten haben. Hätte man nur die Wahl zwiſchen Frank und Meldenius, ſo möchte man nach der ganzen pointierten Art, in der letzterer ſchreibt, und nach der Art der Anführung (verbo dicam) wohl geneigt ſein, mit Lücke Meldenius für den Urheber zu halten. In dieſem Falle wäre ſeine paraenesis vor oder ſpäteſtens in dem Jahre 1628 geſchrieben, was zu den früher gemachten Angaben paßt. — Bei Richard Baxter leſen wir in ſeiner Schrift: The true and only way of concord of all the christian churches vom Jahre 1679: „I once more repeat to you the Pacificators old and despised words: Si in necessariis sit (esset) unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, optimo certe loco essent res nostrae.“ Das weiſt wegen der Schlußworte auf Meldenius und nicht auf Frank; aber möglicherweiſe doch auch auf einen anderen Pacificator, der Meldenius’, Franks und Baxters Quelle ſein könnte. Die Sache bedarf noch weiterer Unterſuchung.

Carl Bertheau.

Meletius von Antiochien, geſt. 381, und das meletianiſche Schisma. — Quellen: Synodalſchreiben bei Mansi III; Briefe des Baſilius von Cäſarea aus den Jahren 371—378; Epiphanius haer. 73; Gregor v. Nyſſa, Oratio funebris in magnum Meletium, 381 (im folgenden citiert nach den bei Krabinger am Rande gedruckten Seiten des tom. III der ed. Morell., vgl. Bd VII, 147, 12 und 57); Chryſoſtomus, hom. in S. Meletium, 386 oder 387 (ed. Montfaucon II, 518—23; vgl. Rauſchen, Jahrbücher, ſ. u., S. 252 Anm. 8); zerſtreute Notizen bei Hieronymus, Rufin, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philoſtorgius und im Chronicon paschale.

Litteratur außer der vor den AA. „Arianismus“ (Bd II, 6) und „Flavian v. Antiochien“ (Bd VI, 93) genannten: AS 12. Febr. (Februar II, 585—600); Tillemont, Mémoires VIII, éd. de Venise 1732 (341—378 und 760—768); Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien u. ſ. w. IV, Leipzig 1768 (S. 410—502); G. Rauſchen, Jahrbücher der chriſtlichen Kirche unter dem Kaiſer Theodoſius, Freiburg 1897; F. Loofs, Euſtathius von Sebaſte, Halle 1898; J. Gummerus, Die homöuſianiſche Partei bis zum Tode des Konſtantius, Leipzig 1900.

1. Die perſönliche Geſchichte des Meletius von Antiochien iſt in vieler Hinſicht ein Komplement derjenigen des Euſtathius von Sebaſte (vgl. Bd V, 627, 57 f.): was dieſem an Anerkennung abgezogen iſt, iſt jenem zu gute gekommen. Der gewiß ſehr alte Titel eines kleinen pſeudo-athanaſianiſchen Fragments bezichtigt den Meletius der Heuchelei (vgl. Bd V. 621, 9), noch 377 ward er in Rom als „Arianer“ bezeichnet (Basil. ep. 266, 2 ed. Ben. III, 413), und ſeine erſte Abſetzung traf ihn nach Philoſtorgius (5, 5), weil er „des Meineids überführt war“, nach dem Chron. pasch. (ann. 362, ed. Dindorf I, 547) „wegen ſeiner Gottloſigkeit und wegen anderer Übelthaten“; — heute gehört er zu den Heiligen des griechiſchen und römiſchen Kalenders (12. Febr.). Im Hinblick auf das entgegengeſetzte, unverdiente Schickſal des Euſtathius würde man den Meletius für einen lediglich von der Kirchenpolitik kanoniſierten Heiligen zu halten verſucht ſein, wenn unſer Wiſſen von ſeiner Tugend nur auf den Briefen des Baſilius und auf den bei Gregor v. Nyſſa geradezu abſchreckenden, bei Chryſoſtomus wenigſtens nicht innerlich faſſenden Leiſtungen der Predigt-Rhetorik jener Zeit ruhte. Doch wird dies erfreulicherweiſe verboten durch die ehrliche Anerkennung, die Epiphanius um 376 dem vorzüglichen Rufe des ihm dogmatiſch und kirchenpolitiſch ferner ſtehenden Meletius hat zu teil werden laſſen (haer. 73, 35 ed. Petavius p. 883). Meletius muß ein wegen ſeiner [asketiſchen] Sittenſtrenge und wegen ſeines ehrwürdigen, freundlichen und leutſeligen Weſens in weiten

Kreiſen hochgeſchätzter Mann geweſen ſein. Eine eindrucksvolle Folie für ſeine asketiſche Heiligkeit wird ſeine vornehme Herkunft (Greg. Nyss. p. 589 C), ſeine Wohlhabenheit und ſeine Bildung geweſen ſein: er ſtammte aus Melitene in Armenia minor (Philost. 5, 5, vgl. mit Chrysost. 1, p. 520 D; dazu H. Gelzer, ABA, 1. Cl. XXI. Bd S. 534, 20 und 538, 219), beſaß im nördlicheren Teile dieſer Provinz ein Landgut in Getaſa (Basil. ep. 99, 3; vgl. Loofs S. 26 Anm. 1) und muß, wie ſeine erhaltene Predigt (Epiphan. haer. 73, 29—33) und manches Ereignis ſeines Lebens beweiſt, weltmänniſche Bildung beſeſſen haben. Aber in dogmatiſcher Hinſicht iſt Meletius zunächſt durchaus kein „Heiliger“ geweſen. Er taucht in der Geſchichte zuerſt — bald nach 357 — als ein Anhänger der hoffähigen Friedenspolitik des Acacius (vgl. Bd II, 33, 23 ff. und I, 125, 32 ff.) auf: mit Acacius, Uranius v. Tyrus u. a. ſtand er parteimäßig den Homoiuſianern Baſilius v. Ancyra (vgl. Bd II, 435 f.), Georg v. Laodicea (vgl. Bd VI, 539 ff.) Euſtathius v. Sebaſte (vgl. Bd V, 627 ff.) u. a. gegenüber (Epiphan. haer. 73, 23 p. 870 C, vgl. 27 p. 875 C), und als Euſtathius v. Sebaſte auf einer Synode von Melitene (wohl 358; vgl. Bd V, 629, 10) abgeſetzt wurde, ward er zu ſeinem Nachfolger beſtellt (vgl. Loofs, S. 86). Die Homoiuſianer haben dieſe Einſetzung des Meletius ſchwerlich anerkannt. Um ſo glaublicher iſt die Nachricht, daß Meletius aus Unmut über die Widerſpenſtigkeit ſeiner Diöceſanen ſein Bistum Sebaſte aufgegeben und ſich nach Beröa zurückgezogen habe (Theodoret h. e. 2, 31, 2 f.). Daß er auch in Beröa Biſchof geweſen iſt, ſcheint Sokrates anzunehmen (2, 44, 2); aber gewiß mit Unrecht (Tillemont VIII, 762 f.). Von Beröa aus kam er nach Sokrates (a. a. O.) im Herbſt 359 zur Synode nach Seleucia (Bd II, 36, 35 ff.) und unterſchrieb hier das Bekenntnis der Acacianer. Die Annahme, daß Sokrates hier Irriges berichte (ſo auch Möller in der 2. Aufl. dieſes A.), ſcheint mir nicht gerechtfertigt (vgl. Loofs, S. 64 Anm. 2). Denn Meletius hat nicht nur, wie auch die homoiuſianiſchen Deputierten von Seleucia, die neue „homöiſche“ Friedensformel von Nice (vgl. Bd II, 37, 33 und V, 629, 22) acceptiert (Philost. 5, 1: *τῷ τόμῳ τῶν ἑσπερίων ὑπέγραψε*), — noch nach der Synode von Konſtantinopel, welche die Homoiuſianer zurückdrängte (Frühjahr 360), beſaß er die Gunſt der Hofpartei: als Eudoxius v. Antiochien am 27. Januar 360 Biſchof von Konſtantinopel geworden war (Bd V, 579, 37), ward Meletius auf den erledigten antiocheniſchen Biſchofsſtuhl erhoben. Nach Theodoret (2, 31, 1—5, vgl. 32, 1) geſchah dies in Gegenwart des Kaiſers unter bedeutſamer Mitwirkung des Euſebius v. Samoſata (vgl. Bd V, 621, 1). Erſteres zu bezweifeln, liegt gar kein Grund vor: Konſtantius überwinterte in Antiochien, erſt im März 361 brach er von dort auf (Gwatkin S. 293). Gleich nach ſeinem Einzuge, noch 360, wird der vakante Biſchofsſitz beſetzt worden ſein (Hieron. ann. Abr. 2376 b, cf. a; vgl. Bd V, 626, 54). Daß Euſebius v. Samoſata hierbei eine Rolle geſpielt hat, darf trotz der ſagenhaften Färbung des Theodoretiſchen Berichtes feſtgehalten werden, wenn nur das anerkannt bleibt, was ſelbſtverſtändlich iſt und durch Epiphanius (haer. 73, 28 p. 876 A) wie Hieronymus (ann. Abr. 2376) auch ausdrücklich bezeugt wird: daß die Partei des Acacius den Meletius erhob. Doch mögen neben der von den Acacianern vorausgeſetzten Zugehörigkeit des Meletius zu ihrer Gruppe den Meletius noch andere, uns unbekannte Umſtände empfohlen haben. Die Beteiligung des Euſebius v. Samoſata bei ſeiner Erhebung, der glänzende Empfang, den man nach Theodort (2, 31, 5) ihm bereitete, als er von Beröa aus in Antiochien einzog [?], und die beiſpielloſe Verehrung, die man nach Chryſoſtomus (p. 519 A ff.) ihm alsbald [?] in Antiochien entgegenbrachte, legen, wenn man dieſen Nachrichten Glauben beimißt, dieſe Vermutung nahe. Doch war die Freude der Antiochener nur von kurzer Dauer: ein Monat war kaum vergangen (Chrysost. 1, p. 520 A), da verlor Meletius bereits ſein Bistum wieder (wohl ſchon im neuen Jahre 361). Wie dies zuging, iſt nicht mehr ſicher erkennbar. Es iſt eine alte, ſchon bei Epiphanius (haer. 73, 28 p. 876 C) und bei Chryſoſtomus (p. 519 D) nachweisbare, auch von Philoſtorgius (5, 5) tradierte Überlieferung, daß die theologiſche Haltung des Meletius ſeine Parteigenoſſen enttäuſcht habe. Schon nach den Andeutungen des Epiphanius (haer. 73, 28 p. 876 C und 34 p. 882 B), vollends nach der Erzählung der orthodoxen Hiſtoriker des 5. Jahrhunderts (Rufin 1, 24 MSL 21, 496; Theod. h. e. 2, 31, 7. 8; Socr. 2, 44, 4; Soz. 4, 28, 6 f.) hat dabei eine Predigt des Meletius — nach dem Bericht des Epiphanius ſeine erſte (haer. 73, 28) — eine Rolle geſpielt: ihre Orthodoxie (vorſichtiger Epiphanius haer. 73, 28: *ὡς οἱ πλείους φασιν ὀρθοδόξως*) erbitterte die Acacianer. Theodoret weiß noch Genaueres zu erzählen. Meletius, ſo hören wir von ihm, habe dieſe Predigt gleich nach ſeinem Einzuge auf Geheiß des Kaiſers und in ſeiner Gegenwart gehalten, nachdem Georg von Laodicea und Acacius über denſelben, vom Kaiſer vorgeſchriebenen Text (Pr. 8, 22: *ὁ κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*, — eine Schriftſtelle, der gegenüber ein Theologe jener Zeit Farbe bekennen mußte!) gepredigt hätten. Dieſe Predigtkonkurrenz, ſo horrend ſie iſt, iſt Thatſache. Acacius und Georgius — ſchwerlich der Laodicener (vgl. Bd VI, 540, 20 ff.), eher der Alexandriner (Gummerus S. 182 und 157 Anm. 6; vgl. Bd II, 39, 44 ff.) — waren auch nach Hieronymus (ann. Abr. 2376) die hervorragendſten der bei der Einſetzung des Meletius beteiligten Biſchöfe; und, was wichtiger iſt, die Predigt des Meletius iſt erhalten (Epiphan. haer. 73, 29—33) und läßt erkennen, daß ſie in der That in Gegenwart des Kaiſers (30 p. 878 C) und nach anderen Predigten über den gleichen Text (31 p. 879 C) gehalten iſt. Auch das iſt urkundlich ſicher, daß die zu Meletius haltenden Antiochener ſchon im Jahre 362, zur Zeit der Synode von Alexandria, als im Grunde orthodox beurteilt werden konnten (vgl. Bd II, 40, 4 ff.). Aber trotz alledem iſt die Beurteilung, welche jene Predigt des Meletius, die in der That ſeine erſte antiocheniſche geweſen zu ſein ſcheint, bei den *πλείονες* des Epiphanius und bei den Hiſtorikern des 5. Jahrhunderts gefunden hat, unhaltbar, und die Verknüpfung der Abſetzung des Meletius mit dieſer ſeiner homiletiſchen Leiſtung muß als ein erbauliches Märchen bezeichnet werden. Schon der Umſtand, daß Chryſoſtomus von dieſer famoſen Predigt ganz ſchweigt, legt dieſe Annahme nahe. Beachtenswert iſt auch, daß Sokrates (2, 44, 4 = Soz. 4, 28, 6) von den erſten Predigten des Meletius ſagt, ſie ſeien rein ethiſche geweſen; denn wenn dies auch irrig iſt, ſo bezeugt es doch eine ungünſtige orthodoxe Tradition über die Anfänge der Thätigkeit des Meletius in Antiochien. Entſcheidend iſt die Predigt ſelbſt. Sie iſt zwar nicht arianiſch: das *ἔκτισε* ſteht dem Redner nicht im Widerſpruch zu dem *ἐγέννησε*, das dem Sohne eine einzigartige Entſtehung wahrt, denn es ſoll nur [gegen Marcell!] die hypoſtatiſche Selbſtſtändigkeit des Sohnes ſichern (31 p. 880 B); allein, obgleich die Ausführungen dieſer Art mit homoiuſianiſchen Anſchauungen zuſammentreffen (Gummerus S. 182 f.), ſo iſt doch die Predigt nicht einmal homoiuſianiſch, geſchweige denn homouſianiſch. Weder von „ewiger Zeugung“, noch von Homoiuſie oder Homouſie redet ſie; ſie entſpricht vielmehr mit ihrem Eingangshinweis auf den „Frieden“, mit ihrer Schlußmahnung gegen alles Streiten, mit ihrer zweimaligen Verwendung des bloßen *ὅμοιος* (30 p. 879 A, 31 p. 879 D) und der dreimaligen Erklärung, daß die gegebenen chriſtologiſchen Formeln „genügten“ (30 p. 879 A, 31 p. 880 B, 31 p. 879 D), durchaus dem, was man von einem „homöiſchen“ Hofbiſchof, der nicht heimlicher Arianer war, erwarten muß. Dieſe Predigt kann den Meletius nicht geſtürzt haben. Es fehlt auch nicht an Nachrichten, welche den nicht ſofort, ſondern erſt nach Monatsfriſt (Chrysost. 1 p. 520 A; vgl. oben) erfolgten Sturz des Meletius auf andere Urſachen zurückführen. Von dem Chronicon paschale (vgl. oben) will ich ſchweigen. Bedeutſam aber iſt, daß als Grund für die Abſetzung des Meletius neben ſeinem orthodoxen Eifer von Chryſoſtomus (1 p. 519 D) mehrere Exkommunikationen genannt werden, welche die Feinde der Wahrheit erbittert hätten, von Philoſtorgius (5, 5) der Umſtand, daß Meletius des Meineids überführt ſei (*ἐπιορκίαις ἁλούς*, lies: *ἐπιορκίας* oder *ἐπ' ἐπιορκίαις*). Epiphanius (haer. 73, 35 p. 883 B) weiß, daß „einige“ behaupten, Meletius ſei nicht ſeiner Orthodoxie wegen, ſondern infolge kirchenrechtlicher Händel abgeſetzt — weil zwiſchen ihm und ſeiner Prieſterſchaft Reibereien entſtanden ſeien, und weil er Leute in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen habe, die er früher anathematiſiert habe —; Hieronymus (ann. Abr. 2376) berichtet lediglich, Meletius ſei abgeſetzt „cum presbyteros, qui ab Eudoxio antecessore suo depositi fuerant, suscepisset“. Hieronymus und die *τινές* bei Epiphanius ſind nun freilich Gegner des Meletius (Tillemont VIII, 761, note VII); allein Chryſoſtomus und Philoſtorgius weiſen auf ähnliche „kirchenrechtliche Händel“ hin. Man iſt deshalb m. E. gezwungen, anzunehmen, daß bei der erſten Vertreibung des Meletius — die auch in Bezug auf die Umſtände, die ſie begleiteten, in der Tradition mit ſpäteren konfundiert iſt (vgl. Epiphan. haer. 73, 34 p. 882 C mit Chrysost. 2 p. 520 A—E; Tillemont VIII, 763 f.) — dogmatiſche Gründe zunächſt nicht im Spiele geweſen ſind.

2. Aber es wäre die Entſtehung der orthodoxen Überlieferung trotz der Macht der Lüge im 4. Jahrhundert rätſelhaft, und die Haltung der dem Meletius treuen Antiochener ſchon vor der Rückkehr des Meletius kaum begreiflich, wenn nicht Meletius, noch ehe er von Antiochien in ſeine Heimat (Chrysost. 2 p. 520 D) reiſte, ſeinen Anhängern einen antiarianiſchen Impuls gegeben hätte. Daß dies geſchehen iſt, ſagt Hieronymus (ann. Abr. 2376) ausdrücklich: exilii justissimam causam subita fidei mutatione delusit. Das iſt Parteinachricht. Aber ſie erweiſt ſich als zuverläſſig, wenn das, was ſie berichtet, aus der Situation ſich als das allein Glaubliche erweiſen läßt. Und das iſt hier

der Fall. Meines Erachtens erklärt ſich die „subitā fidei mutatio“ bei Meletius aus der Art, wie er erſetzt ward. Sein Nachfolger wurde Euzoius, der einſt mit Arius zugleich von Alexander v. Alexandrien anathematiſiert war (Theod. 2, 31, 10; vgl. ep. Alex. bei Theod. 1, 4, 61). Man braucht nur anzunehmen, daß Meletius die Einſetzung dieſes Mannes in Antiochien noch miterlebte, — und alle Berichte werden begreiflich. Dieſem zweifelloſen „Arianer“ gegenüber wird Meletius einen dogmatiſchen Gegenſatz empfunden haben, wird ſeine Diöceſanen ermahnt haben, nicht Kirchengemeinſchaft mit ihm zu halten. Ein Teil der Antiochener iſt dem gefolgt und iſt in ſchismatiſcher Oppoſition zu Euzoius dem verbannten Meletius treu geblieben (Chrysost. 2 520 C—E). Ob dieſe Gemeinde des Meletius gleich jetzt — noch unter Konſtantius —, wie die Berichte zu ſagen ſcheinen, oder erſt nach ſeinem Tode (Nov. 361) in der Altſtadtkirche, der ſog. „apoſtoliſchen“, ihre beſondern Gottesdienſte zu halten begann, wiſſen wir nicht; jedenfalls hatte ſie zur Zeit der Synode von Alexandria (362, wohl noch im Frühjahr, vgl. Bd II, 39, 51 f.) an dieſer Kirche ihren Mittelpunkt (tom. ad Ant., Mansi III, 348 A; Theod. 2, 31, 11; Chron. pasch. ann. 362 p. 548). — Sie waren nicht die einzigen Anti-Arianer in Antiochien. Zwar hatten ſeit der Abſetzung des Euſtathius im Jahre 330 (vgl. Bd V, 626, 54 ff.) Männer der antinicäniſchen Oppoſitionspartei mit mehr oder minder arianiſierender Tendenz den antiocheniſchen Biſchofsſtuhl innegehabt: Paulinus (geſt. wohl 331; vgl. Bd V, 626, 41 ff. und Boschius AS Juli IV, 42), Eulalius (geſt. wohl 332; Boschius p. 42 ff.), Euphronius (geſt. wohl 333; Boschius p. 44) — bis hierher iſt die Reihe unſicher —, Flacillus (ca. 333 bis ca. 341, ſicher nachweisbar 335 in Tyrus, Mansi II, 1145 D, und ſicher vor der Synode von Sardika geſtorben, Mansi III, 56 E; vgl. Bd II, 26, 21), Stephanus (ca. 341—344; vgl. Bd II, 28, 10 und Boschius p. 46—48), Leontius (344—357; vgl. Bd II, 28, 10 und V, 578, 45) und Eudoxius (357—360; vgl. Bd V, 577 ff.); aber es hatte ſich in ſchismatiſcher Sonderſtellung eine kleine euſtathianiſche Partei in Antiochien gehalten, an deren Spitze zur Zeit der Abſetzung des Meletius ein Presbyter Paulinus ſtand. Dieſe Euſtathianer hielten, das ὁμοούσιος des Nicänums altnicäniſch im Sinne der μία ὑπόστασις ἢ οὐσία deutend, das Reden der Meletianer von τρεῖς ὑποστάσεις für arianiſch (vgl. Bd II, 19, 29; 32, 45 ff.; VIII, 62, 21 ff.); die beiden antiarianiſchen Gruppen fanden ſich deshalb nicht zuſammen, obwohl die Meletianer einer Anerkennung des ὁμοούσιος im Sinne der ſpätern Jungnicäner (vgl. Bd II, 41, 31 ff.) im Laufe der Zeit (vgl. auch Bd II, 38, 29 f.) immer geneigter geworden ſein müſſen. — So lagen die Dinge, als die Synode von Alexandria tagte (Frühling 362). Meletius, dem freilich Julians Regiment ebenſo wie dem Athanaſius (vgl. Bd II, 39, 29. 51) eine Beendigung ſeines Exils gebracht hat (Theod. 3, 4, 2), war noch nicht zurückgekehrt (Socr. 3, 9, 3; Soc. 5, 12, 2; nur hierzu paßt der tom. ad Antioch.; — daß erſt der zurückkehrende Meletius die Altſtadtkirche für ſich „geraubt“ habe, iſt eine ungenaue Nachricht des Chron. pasch. ad ann. 362). Die Synode von Alexandria ſuchte zu vermitteln (vgl. Bd II, 40, 12 ff.); jedoch unter der Vorausſetzung, daß die Gemeinde der Altſtadtkirche den Euſtathianern ſich anſchließen werde, wenn man ſie zur Kirchengemeinſchaft zulaſſe (tom. ad Ant., Mansi III, 348 AB, 352 C). Es iſt daher fraglich, ob die Geſandten der Synode, Euſebius v. Vercelli und Aſterius v. Petra (tom., Mansi III, 345 D; vgl. Hefele I², 729 f.), etwas ausgerichtet hätten, auch wenn nicht Lucifer v. Calaris die Situation dadurch erſchwert hätte, daß er, vor Euſebius nach Antiochien kommend, den Paulinus zum Biſchof geweiht hätte (Hieronym. ad ann. 2378 g; Theod. 3, 5; Socr. 3, 6; vgl. Bd XI, 667, 29 ff.). Paulinus hat zwar ſpäter das alexandriniſche Synodalſchreiben unterſchrieben, die Möglichkeit orthodoxer Deutung der τρεῖς ὑποστάσεις alſo anerkannt (Nachſchrift des Athanaſius zum tom. ad Ant., Mansi III, 353 D = Epiph. haer. 77, 21); er würde das auch wohl gleich gethan haben. Doch die Meletianer hätten einen Anſchluß der biſchofsloſen Euſtathianer an ihren Biſchof fordern müſſen. Daran aber hatte auch das Synodalſchreiben nicht gedacht. Nach der Ordination des Paulinus und der Rückkehr des Meletius (die ihr bald gefolgt ſein muß) war der Schaden völlig unheilbar; Antiochien hatte drei Biſchöfe, deren jeder ſeinen Anhang hatte: Euzoius, Meletius und Paulinus. Die Spannung zwiſchen den beiden letzteren behielt auch trotz der Synode von Alexandria eine dogmatiſche Färbung. Und man kann das verſtehen. Denn als Meletius zur Zeit Jovians (363) mit einer antiocheniſchen Synode das ὁμοούσιος im Sinne des ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν acceptierte und die Annahme der Kreatürlichkeit des Geiſtes (vgl. Bd XII, 46, 28) verwarf (Synodalbrief bei Mansi III, 366 f.), hat auch der allen Nicänern ſehr verdächtige Acacius dem Synodalbeſchluſſe zugeſtimmt (vgl. Bd I, 126, 48). Die Euſtathianer empfanden

— wohl mehr der Perſonen, als der Worte wegen — den Synodalbeſchluß als eine Ablehnung des Nicänums (Hieron. ad ann. 2379 k); auch Athanaſius hat alsbald den Paulinus anerkannt (Basil. ep. 214, 2 MSG 32, 785 C), und als er Ende 363 in Antiochien war (vgl. Bd II, 40, 31 ff.), — angeblich (Basil. ep. 258, 3 p. 952 A; 89, 2 p. 472 A) gegen ſeines Herzens Wunſch — nur mit ihm Kirchengemeinſchaft gehalten. Auch bei den Homoiuſianern, die in dieſer Zeit in das Nicänum ſich zu finden begannen (vgl. Bd V, 629, 30 ff.), hat das Mißtrauen gegen ihren frühern Gegner Meletius, der jetzt ihres Sinnes war, [trotz Basil. ep. 268, 3 p. 922 A] anſcheinend noch angedauert: bei den Verhandlungen, die ſie mit Liberius von Rom pflogen (vgl. Bd V, 629, 38 ff.), iſt Meletius nicht beteiligt geweſen (vgl. die Namenliſte Socr. 4, 12, 22), ſein Gegner Euſtathius, den auch Hilarius als einen sanctissimus vir geachtet hatte (vgl. Bd VIII, 62, 30), beſaß dort noch alles Vertrauen (vgl. Bd V, 629, 37 ff.). Leidend aber wurde Meletius, faktiſch der älteſte Jungnicäner, von dem wir wiſſen, ſchon jetzt in die Gemeinſchaft ſeiner nachgebornen Geſinnungsgenoſſen hineingezogen: als Kaiſer Valens 365 von Antiochia aus alle unter Konſtantius Exilierten aufs neue verbannte (vgl. Bd II, 41, 5 f.), wurde auch Meletius wieder vertrieben (Socr. 4, 2, 6; Soz. 6, 7, 10; Theod. 4, 13; vgl. Tillemont VIII, 765 und z. T. gegen ihn Gwatkin S. 267). Und dies Exil iſt nicht das letzte für Meletius geweſen: „auch in der Zahl ſeiner Kämpfe wahrte er die *τϱιάς*“ (Greg. Nyss p. 501 B und 592 A). Das zweite Exil ſcheint infolge eigenmächtiger, durch die politiſchen Wirren ermöglichter Rückkehr des Meletius ſpäteſtens 367 ein Ende gefunden zu haben (vgl. Tillemont VIII, 765; Loofs S. 45). Das dritte und letzte begann dann, als Kaiſer Valens abermals in den Orient kam, Ende 371 oder Anfang 372 (vgl. Tillemont X, 526; Loofs S. 45; — hierher ſcheint das *νύκτωϱ φυγαδεύεται* bei Epiph. haer. 73, 34 p. 882 C zu gehören), und währte, bis Valens' Tod (9. Auguſt 378) die Verhältniſſe gründlich änderte. Während dieſes dritten Exils des Meletius ſtarb Euzoius (376; coss. bei Socr. 4, 34, 4); aber er erhielt an dem Thrazier Dorotheus einen homöiſchen Nachfolger (Philost. 9, 14; Socr. 5, 3, 2); das antiocheniſche Bistum blieb bis zur Vertreibung des „Arianers“ Dorotheus durch die Staatsgewalt (380; vgl. Bd II, 42, 15 f.) dreifach beſetzt. Ja bis über dieſen Zeitpunkt hinaus. Denn um 375 war ein vierter Biſchof hinzugekommen, deſſen Anhänger ſich bis in die Zeit des Sozomenos hielten (Soz. 6, 25, 2): Vitalius, ein von Meletius geweihter Presbyter (Soz. 6, 25, 1), war von Apollinaris für ſeine Gedanken gewonnen, hatte ſich dann zur Gemeinde des Paulinus gehalten, war aber mit Paulinus auseinander gekommen und von Apollinaris zum Biſchof geweiht worden (Epiphan. haer. 77, 20 p. 1014 C; Theod. 5, 4, 1; vgl. Bd I, 672, 8 und 676, 2; Rade, Damaſus S. 98 ff.).

3. Die Gemeinſchaft der Leiden (vgl. Basil. ep. 268, 3) hat — wie es ſcheint, erſt nach dem zweiten Exil des Meletius — ihn, der zuerſt offen die [jungnicäniſche] Wahrheit vertreten hatte (Basil. a. a. O.), mit der aus dem Kreiſe der Homoiuſianer hervorwachſenden Gruppe der Jungnicäner zuſammengeführt: während der Zeit zwiſchen ſeiner zweiten Rückkehr und ſeiner dritten Vertreibung ſtand Meletius in Korreſpondenz mit dem ihm damals noch perſönlich unbekannten Baſilius v. Cäſarea (Basil. ep. 57 ad Mel., anni 371). Baſilius vor allem hat dann den Meletius zu dem „Großen“ gemacht, als der er in der jungnicäniſchen Überlieferung gilt. Ihm, wie ich glaube (vgl. Bd V, 629, 51 ff.), hat er 373 ſeinen frühern Freund Euſtathius geopfert. — In den Mittelpunkt der kirchenpolitiſchen Situation rückte dann Meletius durch die von Baſilius im Namen vieler Geſinnungsgenoſſen geführten Verhandlungen mit den Altnicänern in Alexandria und im Occident (vgl. Bd II, 438, 32 ff.). Denn wie Athanaſius, ſo hatte auch der Occident von Anfang an (vgl. Mansi III, 623 D) den Paulinus anerkannt, den Meletius ignoriert; den Jungnicänern aber war Paulinus, wie die geſamte altnicäniſche Anſchauung, ſabellianiſierender oder „marcelliſcher“ Neigungen verdächtig (Basil. ep. 263, 5; vgl. 69, 2), Meletius dagegen der ehrwürdige Vertreter der Orthodoxie. Die Anerkennung des Meletius auch im Occident war daher für die Jungnicäner ein Wunſch von prinzipieller Bedeutung, für den Occident aber eine in Rückſicht auf Paulinus unmögliche Zumutung. Die Verhandlungen, deren Verlauf hier nicht verfolgt werden kann (vgl. Hefele I ^{2}; Rade, Damaſus; zur Chronologie auch Loofs, Euſtathius), haben daher zwar eine Annäherung zwiſchen den Jungnicänern und dem Occident herbeigeführt, aber eben des Meletius wegen die Spannung doch nicht zu beſeitigen vermocht: noch 377 mußten die Geſandten der Orientalen es erleben, daß Petrus von Alexandrien vor Damaſus von Rom den Meletius und ſeinen Freund Euſeb von Samoſata als „Arianer“ bezeichnete (Basil. ep. 266, 2 p. 993); und wenn auch das offizielle Abendland ſo nicht urteilte, mehr war

doch nicht zu erlangen als dies, daß die Occidentalen — vielleicht erſt nach der großen antiocheniſchen Synode von 379, die eine Reihe abendländiſcher Bekenntniſſe acceptierte (vgl. unten), — unter Anerkennung der Orthodoxie des Meletius und unter Wahrung der Rechte des Paulinus eine Verſtändigung zwiſchen den beiden oder wenigſtens einen Vertrag empfahlen, der den Überlebenden vor einer Fortſetzung des Schismas ſchütze (ſ. den Hinweis auf ein früheres Schreiben im Brief „Sanctum“ von 381, Mansi III, 631 C, und das Schreiben „Quamlibet“ — vgl. Bd II, 42, 2 ff. — ib. 623 E). Für die Orientalen ward durch dies alles die Perſon des Meletius nur bedeutungsvoller. Er war, als er, vom Konfeſſor-Ruhme umſtrahlt, nach dem Tode des Valens aus ſeinem dritten Exil von Armenien nach Antiochien zurückkehrte (wohl erſt 379), der angeſehenſte aller orientaliſchen Orthodoxen, ihr kirchenpolitiſcher Führer, ihr „Berater“ und „Feldherr“ (Greg. Nyss. p. 587 C; vgl. 588 D). Unter ſeinem Vorſitz verſammelte ſich deshalb in Antiochien im September oder Oktober 379 (vgl. Bd VII, 150, 20 ff.) die große, von 153 Biſchöfen (Mansi III, 462 AB) beſuchte Synode, auf welcher die Orientalen ihre dogmatiſche Übereinſtimmung mit dem Occident konſtatierten (Mansi III, 511 ff.; Rade S. 114 ff.); er hatte ſeine Hand im Spiele bei der Einſetzung Gregors v. Nazianz in Konſtantinopel (vgl. Bd II, 43, 51; vgl. Greg. Nyss. p. 592 B); er präſidierte der ſog. 2. ökumeniſchen Synode, die 381 dort tagte (Bd II, 43, 50 ff.); er weihte den Nazianzener zum Biſchof der Hauptſtadt (Greg. Nyss. p. 592 B). Auch Theodoſius, der neue Herrſcher des Oſtens, huldigte, ſobald er die Verhältniſſe des Orients wirklich kennen gelernt hatte (vgl. Bd II, 42, 10 ff.), der Bedeutung des Meletius: er zeichnete ihn bei dem Empfang der Synodalen im Palaſte in außergewöhnlicher Weiſe aus (vgl. Bd II, 43, 54 ff.), und als Meletius nicht lange nach Beginn der Synodalverhandlungen ſtarb (Bd II, 44, 17), hat der Kaiſer in lebhafteſter Weiſe ſeine Teilnahme bezeugt (Greg. Nyss. p. 594 D). Die Leiche ward nach Antiochien transportiert; der Sarg des „Heiligen“ fand in einer der antiocheniſchen Kirchen ſeine, den Kirchgängern ſichtbare Ruheſtätte (Chrysost. p. 518 B).

4. Nach dem Tode des Meletius hätte das Schisma leicht aus der Welt geſchafft werden können, wenn die Meletianer in Antiochien und die ganze jungnicäniſche Partei des Orients nun den Paulinus anerkannt hätten. Der Occident hatte längſt einen ſolche Beendigung des Schismas gewährleiſtenden Vertrag beider Parteien zu Gunſten des Ueberlebenden empfohlen (vgl. Mansi III, 631 C, vgl. oben in Nr. 3). Daß ein Vertrag derart wirklich zu ſtande gekommen iſt (Socr. 5, 5, 6 = Soc. 7, 3, 4; Theod. 5, 4, 15), darf freilich bezweifelt werden (Rade S. 119 f.); doch ſelbſt Gregor v. Nazianz empfahl der Synode von Konſtantinopel lebhaft die Anerkennung des Paulinus (Bd II, 44, 20 f.). Der gute Rat fand aber keine willigen Ohren (vgl. Bd II, 44, 25 ff.): durch die Wahl Flavians (vgl. den A. Bd VI, 93 ff.) ward das Schisma neu befeſtigt. Denn die Occidentalen hielten den neuen Gegenbiſchof des Paulinus vollends für illegitim: eine — wohl in Mailand — unter dem Vorſitz des Ambroſius 381 gehaltene Synode erklärte ſich in einer Eingabe an Theodoſius ſcharf gegen die Beſtellung Flavians (vgl. Bd II, 44, 54 ff.); eine römiſche Synode von 382, der Paulinus anwohnte (vgl. Hefele II^2, 40), ſoll ſogar — wir haben ihre Akten nicht — den Diodor v. Tarſus (vgl. Bd IV, 672 ff.) und Acacius v. Beröa (vgl. Bd I, 125), die Flavian geweiht hatten, exkommuniziert haben (Soz. 7, 11, 3). Auch die orientaliſchen Geſinnungsgenoſſen Roms, die Biſchöfe von Ägypten, Arabien und Cypern, die bisher zu Paulinus gehalten hatten, erkannten Flavian nicht an (Socr. 5, 10, 32; Theod. 5, 23, 2). Kaiſer Theodoſius hat anſcheinend die Neuwahl nicht gutgeheißen (vgl. Bd II, 45, 10 ff.); er drängte auf eine Verſtändigung zwiſchen Orient und Occident (vgl. Bd II a. a. O.) und hat vielleicht auch auf dem orientaliſchen Friedenskongreß von 383 (vgl. Bd V, 600, 6 ff.) über die Sache verhandeln laſſen (Socr. 5, 10, 32 vgl. oben; Walch IV, 457); ja er hat, obwohl Flavian bei ihm eine persona grata geweſen ſein muß (vgl. Bd VI, 94, 31), auch ſpäter noch die antiocheniſche Biſchofsfrage als eine offene behandelt. Nur ſo erklärt ſich, was er that, als Paulinus geſtorben war — die Zeit iſt unſicher, unſere Kunde über alles Folgende z. T. recht unſicher; ca. 388 (Tillemont VIII, 372) mag es geweſen ſein —, und die Euſtathianer an ſeiner Stelle den durch ſeine Freundſchaft mit Hieronymus bekannten Antiochener Evagrius (vgl. Bd V, 623, 52), den Überſetzer der vita Antonii des Athanaſius (Hieron. catal. 125, wo auch ein diversarum hypotheseon tractatus des Evagrius erwähnt iſt) erhoben hatten (Socr. 5, 14, 1 = Soz. 7, 15, 1; — ob die Wahl-Irregularitäten, von denen Theodoret 5, 23, 3 erzählt, geſchichtlich ſind, erſcheint mir fraglich). Obwohl Evagrius kaum irgendwo außerhalb ſeiner Gemeinde offizielle Anerkennung fand (Tillemont X, 536) — Ägypten erkannte jetzt keinen der antiocheniſchen Biſchöfe an (Ambros.

ep. 56, 2 MSL 16, 1170), und das Abendland ſcheint gleichfalls eine zwar für Evagrius freundliche, aber zuwartende Stellung eingenommen zu haben (vgl. den ganzen Brief 56 des Ambroſius) —, ſo hat doch Theodoſius noch jetzt den Flavian zu beſtimmen verſucht, ſich — d. h. die Legitimität ſeines Bistums — einer Prüfung zu unterwerfen. Unſere Quellen (Theodoret h. e. 5, 23, 4 ff. und Ambros. ep. 56) geben uns anſcheinend nur von Bruchſtücken der geführten Verhandlungen Kunde; überdies erhalten wir bei Ambroſius z. T. nur Andeutungen, bei Theodoret nur unſichere parteiiſche Traditionen. Sicher iſt, daß Theodoſius eine Synode in Capua (Winter 391 auf 392; vgl. Bd III, 314) beauftragte, über die antiocheniſchen Wirren zu verhandeln; und es ſcheint ſo, als ob Theodoſius dem Flavian zugemutet hätte, ſich in Capua zu ſtellen (Tillemont X, 235. 536). Flavian aber kam nur bis Konſtantinopel, wußte eine Winterreiſe nach Rom als unmöglich hinzuſtellen (Theod. 5, 23, 4; vgl. Ambros. ep. 56, 1). In Capua beſchloß man, allen Orthodoxen die Kirchengemeinſchaft zu geben, die Unterſuchung der Sache Flavian-Evagrius dem Biſchof Theophilus v. Alexandria und den übrigen ägyptiſchen Biſchöfen, die bisher neutral geweſen ſeien, zu überweiſen (Ambros. ep. 56, 2 und 6). Theophilus hat dann tyrannico spiritu, wie die antiocheniſche Tradition ſagt (Nestor., sermo 12, 5 bei Mar. Merc. MSL 48, 852), an Flavian geſchrieben; der aber wußte [abermals nach Konſtantinopel citiert, Theod. 5, 23, 5 ff.; vgl. Bd VI, 93, 43] den Kaiſer für ſich zu gewinnen und kam ſo mit dem Proteſt gegen eine Prüfung der Legitimität ſeines Epiſkopates durch (Ambros. ep. 56, 3 ff.). Nicht lange danach — *οὐ πολὺν χρόνον* [nach ſeiner Erhebung] *ἐπιβιώσας* (Socr. 5, 15, 2) — ſtarb Evagrius (ca. 393), und Flavian wußte es zu verhindern, daß er einen Nachfolger erhielt (Socr. a. a. O.). Doch blieben die Euſtathianer in ihrer ſchismatiſchen Stellung, und die Anerkennung Alexandrias und Roms hatte Flavian noch immer nicht. Kaiſer Theodoſius, der jetzt (394) bei einer [keineswegs ſicheren] zweiten Anweſenheit in Rom dem Abendlande eine Anerkennung Flavians angeraten haben ſoll (Theod. 5, 23, 8), hat den Frieden auch nicht mehr erlebt. Der Antiochener Chryſoſtomus hat als Biſchof von Konſtantinopel (ſeit 26. Februar 398) alsbald nach ſeiner Weihe (Theod. 5, 23, 12: 17 Jahr nach 381) ihn herbeigeführt. Er verſtändigte ſich zunächſt — wohl gelegentlich ſeiner Weihe — mit Theophilus v. Alexandrien und gewann ihn dafür, in Rom für Flavian einzutreten (Soz. 8, 3, 3). Dem Acacius von Beröa (vgl Bd I, 125, 6), der ſeitens des Chryſoſtomus ein Schreiben über ſeine Stuhlbeſteigung nach Rom bringen ſollte (Pallad. vita Chrys. 4, Chrys. ed. Montfaucon XIII, 16 B), ward der alexandriniſche Presbyter Iſidorus (vgl. Bd IV, 103, 39) und [nach Theodoret] eine Reihe antiocheniſcher Geſandten beigeſellt, und dieſe Geſandtſchaft vermittelte den Frieden zwiſchen Rom, Alexandria und Flavian (Soz. 8, 3, 3 ff.; Socr. 5, 15, 6 ff.; Theod. 5, 23, 11 ff.). Die euſtathianiſche Gemeinde wurde dann in der nächſten Zeit immer mehr von der Flavians aufgeſogen. Ihre letzten Reſte, die noch immer beſondern Gottesdienſt hielten, ſind erſt durch Flavians zweiten Nachfolger, Alexander, 85 Jahre nach Ausbruch des Schismas (Theod. 3, 5, 2), alſo 415, gewonnen worden; Alexander feierte die endliche Herſtellung der Einheit durch eine Prozeſſion, welche die Gemeinde der Euſtathianer in ihrem Heim abholte und mit ihr nach der Hauptkirche zog (Theod. 5, 35, 4). Eine kirchliche Veranſtaltung derart war damals noch etwas völlig Neues (Theod. a. a. O.). **Loofs.**

Meletius von Lykopolis. Das Urteil über die Perſönlichkeit und das Schisma des M. hängt ab von der Beurteilung der beiden Hauptquellen und ihres Verhältniſſes zu einander. Die erſte, das Historiae fragmentum de schismate Meletiano iſt erhalten im Cod. Veronensis LX 58 saec. VIII, entdeckt und herausgegeben von Sc. Maffei in den Osservazioni letterarie T. III, 1738, p. 11 ff., wiederholt von demſelben in der Istoria teologica, 1742, App. p. 254 ff., von Gallandi Bd 4 p. 67 f., Routh Bd 4^2 p. 91 ff., MSG 10 p. 1565 ff. und 18 p. 509 f. — Es iſt ein Fragment einer alexandriniſchen KG, von einem treuen Unterthanen des Patriarchen geſchrieben. Was davon in der Hſ. ſteht und gedruckt iſt, umfaßt nichts als die Vorgeſchichte des Meletianiſchen Schismas: zwei von Meletius handelnde Briefe, der erſte an ihn gerichtet von vier unterägyptiſchen Biſchöfen, die ſich im Kerker von Alexandrien befinden, der zweite von Petrus von Alexandrien an ſeine Gemeinde; ſie ſind verbunden durch einen kurzen hiſtoriſchen Bericht über den Erfolg oder vielmehr die Erfolgloſigkeit des erſten und über die Veranlaſſung des zweiten Briefes. Der Verfaſſer beſaß alſo die Originalurkunden und war über alle Perſonalien vorzüglich unterrichtet. Das ſchlechte Latein der Briefe iſt nicht immer verſtändlich, an manchen Stellen vermutlich entſtellt durch Fehler des Ueberſetzers oder der handſchriftlichen Ueberlieferung. Trotzdem iſt die Sprache der Urkunden ſo deutlich, daß ſich ein Bild von den Ereigniſſen, die ſich damals abſpielten, gewinnen läßt.

Unterägypten ſtand unter dem Zeichen der Verfolgung, die plötzlich hereingebrochen war. Vier Biſchöfe, Phileas von Thmuis, ſowie Heſychius, Pachomius und Theodor, deren Sitze ebenfalls in der Nähe von Alexandrien zu ſuchen ſind, waren von ihren Gemeinden entfernt und in Alexandrien gefangen. Mit Presbytern und Diakonen vereint waren ſie dort täglicher Schmach und ſtändiger Verſuchung ausgeſetzt, und ſahen dem Martyrium oder der Deportation entgegen. Schon waren manche aus ihrer Umgebung in die Bergwerke abgeführt worden. Von Hauſe aus wurden ſie öfter aufgeſucht, aber die Verbindung war nicht regelmäßig; und für die Bedürfniſſe der Gemeinden vom Gefängnis aus Sorge zu tragen, war unmöglich. So ſind die Gemeinden nur ſchlecht verſorgt, und bei dem mangelnden Zuſammenhalt ſowie der ſteten Gefahr fielen viele ab. Die geiſtliche Verſorgung lag in der Hand einiger herumreiſender Biſchöfe und Prediger, die nicht immer ihre Pflicht thaten, ſo daß die Unzulänglichkeit der Einrichtung offenkundig war. Der Notſtand war um ſo größer, als auch Alexandrien ohne kirchliches Oberhaupt war, denn Petrus hatte ſeine Stadt verlaſſen. Da er ſich nicht bei den Märtyrern im Gefängnis befand, hatte er wohl einen Verſteck aufgeſucht. In dieſer Zeit hatte nur ein Mann das Herz auf dem rechten Fleck. Der Biſchof Meletius von Lykopolis in der Thebais reiſte unter den notleidenden Gemeinden umher, wie es ſcheint, im Einverſtändnis mit Petrus von Alexandrien. Er kam in die vier Gemeinden, deren Biſchöfe eingekerkert waren. Die Not dort war offenkundig. Von den Biſchöfen hatte man lange nichts gehört, und man munkelte, ſie wären geſtorben. So ſetzte er auf Bitten der Gemeinden dort neue Biſchöfe ein. Seine Handlungsweiſe, ſo energiſch und praktiſch ſie war, ſtand in mehrfacher Hinſicht in Widerſpruch mit dem kirchlichen Herkommen. Zunächſt war es allgemeiner Grundſatz geworden, daß kein Biſchof in fremden Parochien Weihen vornehmen dürfe. Sodann hatte ſich ſeit längerer Zeit der Biſchof von Alexandrien zum kirchlichen Oberhaupt der Provinz zu machen gewußt und ſeine Einwilligung wäre, zumal bei einem ſo außerordentlichen Vorgehen, nach allgemeinem Urteil einzuholen geweſen. Da Meletius das unterlaſſen hatte, wurde ihm ſein Auftreten als Streben nach dem kirchlichen Prinzipat in Ägypten ausgelegt; der Verdacht lag um ſo näher, als Meletius nach Epiphanius h. 68, 1 als Biſchof von Lykopolis die zweite Stelle in Ägypten ohnehin einnahm. Da ſich nun hinterher mit Gewißheit herausſtellte, daß die vier Biſchöfe, die ohne Willen und Wiſſen Nachfolger erhalten hatten, noch am Leben waren, ſo konnte es nicht ausbleiben, daß ſich in den Gemeinden eine Rechtspartei bildete, welche die Eingekerkerten als ihre rechtmäßigen Oberhäupter anſah, und ſie von dem Geſchehenen ſchleunigſt unterrichteten. Der Brief der Vier iſt das erſte erhaltene Aktenſtück. Sie fühlen ſich perſönlich verletzt und führen Meletius zu Gemüte, daß ſie als Biſchöfe und Märtyrer eine doppelte Berückſichtigung hätten erwarten dürfen. Vor allem beklagen ſie die Verletzung des kirchlichen Herkommens. Entſchuldigungen, wie die mit der Not der Zeit, dem Mangel an Nachrichten aus dem Gefängnis und dem Wunſch der Gemeinden nach neuen Biſchöfen, laſſen ſie nicht gelten: es brauchte nichts überhaſtet zu werden. Sie berichten das Geſchehene auch an Petrus von Alexandrien und ſcheinen erwartet zu haben, daß Meletius ſich wenigſtens hinterher mit ihnen und mit Petrus ins Einvernehmen ſetzen werde. — Hier ſetzt der alexandriniſche Hiſtoriker mit ſeinem Bericht ein. Meletius hat ſich nicht entſchuldigt, auch nicht den Metropoliten um nachträgliche Beſtätigung erſucht. Die Ereigniſſe ſelbſt gaben ihm Recht: die vier Biſchöfe ſtarben mit vielen anderen, Presbytern und Diakonen, in Alexandrien den Märtyrertod. Da begab er ſich an die Stelle, die die wichtigſte und gefährdetſte zugleich war, nach Alexandrien. Er fand die Stadt von ihrem Biſchof verlaſſen, und bald kam auch dort eine Gelegenheit, einzugreifen. Petrus hatte vor ſeinem Weggang zwei Presbyter beauftragt, die abgeführten Chriſten im Gefängnis und im Bergwerk zu beſuchen; beide waren geflohen. Meletius ſchloß ſie aus der Kirchengemeinſchaft aus, und ordinierte zwei andere an ihrer Stelle, wiederum, ohne ſich mit dem zuſtändigen Gemeinderegiment in Beziehung zu ſetzen. Mit der Exkommunikation und der Weihe hatte er aufs neue zwei Handlungen begangen, die nur dem einheimiſchen Biſchof zuſtanden; er hatte dem Biſchof, deſſen Metropolitanrechte er ſchon vorher mißachtet hatte, in ſein Biſchofsrecht eingegriffen. Die Antwort ließ nicht auf ſich warten: es iſt die zweite der Urkunden. Petrus weiſt in kurzen Worten ſeine Gemeinde an, den kirchlichen Verkehr mit Meletius abzubrechen, bis er zurückkommen und die Angelegenheit geprüft habe. Meletius iſt vorläufig exkommuniziert. Damit bricht die Quelle ab. — Die hier berichteten Ereigniſſe ſind vielleicht nach Euſebius h. e. VIII, 13, 7 und IX, 6, 2 zu datieren, weil dort der Tod der vier Biſchöfe zugleich mit dem des Petrus (geſt. 25. Nov. 311 nach Seeck ZKG XVII 66; 310 nach v. Gutſchmid Kl. Schriften II, 426; 312 nach C. Schmidt TU, N. F. V 4b

S. 33) erwähnt wird; und Euſebius war zeitweiſe ein Augenzeuge der Verfolgung in Ägypten geweſen. Danach würden die Anfänge des meletianiſchen Schismas erſt in die letzte Verfolgung des Jahres 311 fallen. Nach einer konfuſen, aber im Datum zuverläſſigen Notiz des Martyrologium Hieronymianum wäre Phileas von Thmuis am 4. Februar geſtorben.

Die zweite Quelle über die Anfänge des Meletianismus iſt in Epiphanius h. 68 eingearbeitet, alſo nicht im Wortlaut erhalten. Vielleicht reichte ſie urſprünglich nur bis c. 10 (Dindorf III 141, 31), ſo daß ſie die Jahre 311—346 beſchrieben hätte; Athanaſius wird noch als lebend vorausgeſetzt. Der Verfaſſer iſt ein Alexandriner, intereſſiert für die kirchlichen Angelegenheiten, wie damals jedermann, aber weder Theologe noch Hiſtoriker. Seine Darſtellung leidet an offenbaren Fehlern, z. B. in der Patriarchenliſte (133, 8), dem Todesjahr des Arius (134, 29; 137, 18), der Regierungszeit der Kaiſer (130, 17); er weiß überhaupt nicht viel mehr als landläufige Anekdoten (vgl. 141, 9). Der Wert ſeiner Erzählung beruht darauf, daß er die Ereigniſſe als Parteigänger des Meletius ſelbſt erlebt hatte, der er geblieben war bis zum Uebergang der Meletianer zum Arianismus. Er ſelbſt war ein Verehrer des Athanaſius, und er dehnt ſeine Anhänglichkeit an den Epiſkopat auf die Vergangenheit aus, indem er Petrus ſo gut Recht giebt wie Meletius. Seine Schilderung der Anfänge des Meletianismus hat dadurch den Vorteil, von einem nach Kräften unparteiiſchen Schriftſteller entworfen zu ſein.

Danach war Petrus mit Meletius zugleich im Gefängnis zu Alexandrien geweſen, mit ihnen noch viele andere, Biſchöfe, Mönche, Presbyter und andere Kleriker, unter denen der Biſchof Peleus (vgl. Euſebius De mart. Pal. 13, 3) als Freund des Meletius genannt wird. Die Verfolgung dauerte ſchon eine Weile; eine Anzahl war Märtyrer geworden, andere hatten ſich durch ein Opfer die Befreiung aus dem Kerker erkauft, und ſich dadurch ſelbſt von der Kirche ausgeſchloſſen. Es waren das teils Kleriker verſchiedener Rangſtufen, teils Soldaten. Da ſie Reue empfanden, wandten ſie ſich, um ihre Aufnahme in die Kirche zu bewerkſtelligen, an die Chriſten im Gefängnis, die während der Haft ſchon irgend welchen Mißhandlungen ausgeſetzt geweſen waren, oder Gelegenheit gehabt hatten, ein öffentliches Bekenntnis ihres Glaubens abzulegen, und die daher auf den Namen eines Märtyrers Anſpruch hatten. Die alexandriniſchen Märtyrer gruppieren ſich um Meletius, der als ihr Haupt und Sprecher erſcheint. Ihr Votum wird mit Recht als wohlerwogen bezeichnet (131, 31). Sie warnen zunächſt vor einer übereilten Wiederaufnahme der Gefallenen: ſonſt möchte das ſchlimme Beiſpiel die Standhaften im Kerker verleiten, ebenfalls in ſchimpflicher Weiſe die Freiheit zu ſuchen und durch Vermittelung der Märtyrer ihre kirchliche Rehabilitation zu bewerkſtelligen (131, 27). Wenn die Verfolgung aufgehört habe, ſtehe der Wiederaufnahme der Gefallenen nichts im Wege, natürlich nach geraumer Bußzeit; die gefallenen Kleriker ſollten auch dann ihres Ranges verluſtig bleiben (132, 3). — Die abweiſende Antwort der Märtyrer wurde dem Biſchof Petrus berichtet, wohl von den Gefallenen ſelbſt, und dann jedenfalls nicht ohne Lamentationen. Nach unſerer Erzählung wäre Petrus weich geworden und hätte anders entſchieden: es ſollte ſogleich den Gefallenen eine Bußzeit beſtimmt werden, und die Kleriker unter ihnen ſollten nach geſchehener Buße auch wieder in ihr Amt eingeſetzt werden. Als die Märtyrer bei ihrer Meinung blieben, nahm Petrus Anlaß zu einer auffallend ſcharfen Maßregel: mitten im Gefangenenraum hängt er ſeinen Mantel als Scheidewand auf und läßt durch den Diakonen als den Herold der Kirche zu einer itio in partes auffordern. Die Übereilung beſtraft ſich ſofort durch ſich ſelbſt: die Märtyrer gehen zu den Märtyrern, darunter auch eine Anzahl ägyptiſcher Biſchöfe, Petrus bleibt mit einem kleinen Häuflein allein. Nur eine Synode konnte entſcheiden. Vorläufig ſtanden ſich die beiden Gruppen im Gefängnis gegenüber; ſie verweigerten ſich gegenſeitig Gebets- und Abendmahlsgemeinſchaft (133, 5).

Zu einer Synode iſt es nicht gekommen. Petrus wurde Märtyrer in Alexandrien; Meletius, Peleus und viele andere wurden nach den Kupferbergwerken von Phaino in Arabien deportiert. Auf dem Wege dorthin nahm Meletius in Gaza, Eleutheropolis und Jeruſalem Weihen von Klerikern vor. Er nannte ſeine Gemeinſchaft die „Kirche der Märtyrer“, baute hier und dort eigene Kirchen, und hielt ſich ſelbſt im Gefängnis von den ehemaligen Anhängern des Petrus fern. Peleus und Nilus wurden Märtyrer in Phaino (Euſebius De mart. Pal. 13, 3); Meletius wurde mit vielen anderen nach dem Aufhören der Verfolgung befreit. Er kehrte nicht nach Lykopolis, ſeinem Biſchofſitz, zurück, blieb vielmehr in Alexandrien als Haupt ſeiner Märtyrerkirche.

Soweit die Quelle des Epiphanius. Ihr Bericht iſt mit allen Details ſo glaubwürdig wie möglich. Auch ſteht ſie nicht mit den Maffeiſchen Urkunden in Widerſpruch, wie man bisher annahm. Wie viele andere gab Möller (2. Aufl. dieſer PRE) dem Lateiner in Verona den Vorzug, während Seeck (ZKG 17, 66 f.) ihn für eine Fälſchung erklärte. Aber ein Gegenſatz zwiſchen beiden Quellen exiſtiert nicht. Die lateiniſchen Urkunden ſind ein zufällig herausgeriſſenes Stück aus einer größeren hiſtoriſchen Darſtellung; die dort berichteten Ereigniſſe haben kurz vor den bei Epiphanius erzählten ſtattgefunden. Denn die Situation, die Epiphanius vorausſetzt, iſt verſtändlich nur durch die Vorgänge, die wir aus den lateiniſchen Urkunden kennen. Der Biſchof von Lykopolis wäre kaum in das Gefängnis von Alexandrien gelangt, wenn er ſich nicht vorher dort aufgehalten hätte, und gerade das berichtet der Lateiner. Daß er dort als das Haupt der Märtyrer auftrat und angeſehen wurde, iſt erſt in vollem Maße begreiflich, wenn man ſich an ſeine großen Verdienſte um die Kirche Aegyptens erinnert, die man eben aus dem Lateiner erfährt. Die Konkurrenz zwiſchen ihm und Petrus, die mit einem ſcharfen Bruch geendet hatte, läßt uns erſt ihr Verhalten im Gefängnis verſtehen. In demſelben Raume beiſammen, denſelben Quälereien ausgeſetzt und das gleiche Schickſal vor Augen, verkehren doch die beiden erſten Biſchöfe Aegyptens nicht miteinander, ſondern laſſen ſich durch Mittelsperſonen über ihre gegenſeitigen Abſichten unterrichten (132, 16. 26). Die Scheidung im Kerker war nur eine Konſequenz der voraufgegangenen Exkommunikation des Meletius. Die Berichte der lateiniſchen Urkunden und des Epiphanius fügen ſich gut aneinander. Die Zeit, die zwiſchen den beiden Ereigniſſen liegt, kann nur Tage oder Wochen betragen. Das oben (S. 560, 3 ff.) gefundene Datum über die Anfänge des Meletianismus beſtätigt ſich dadurch aufs neue. Alles hat ſich wenige Wochen vor dem Tode des Petrus zugetragen.

Meletius hatte ſeiner Gemeinſchaft denſelben Namen beigelegt, den jene Partei in Karthago trug, die gegen den Biſchof Menſurius frondierte, aus der dann ſpäter der Donatismus hervorging (St. Baluzius, Miscellanea II, 74: Acta Saturnini etc.). Die „Märtyrerkirche“ fühlte ſich der katholiſchen Kirche gegenüber als die ſtrenge Gemeinſchaft der reinen Chriſten (Epiph. III, 136, 16. 23), ähnlich wie die Novatianer und Donatiſten, obwohl die äußerſt geringfügige Differenz zwiſchen den Voten des Meletius und des Petrus in der Gefallenenfrage ihnen zu ſolcher Prätenſion kaum den Schein eines Rechtes gab, eher vielleicht noch das perſönliche Auftreten der beiden Häupter in der Verfolgung. Die katholiſche Kirche hatte mit den Meletianern keine Gemeinſchaft, weil Petrus den Meletius ausgeſchloſſen hatte. Das hinderte aber nicht ein freundſchaftliches Verhältnis zwiſchen beiden Parteien, und auch die ehemaligen Beziehungen des Arius zum Meletianismus ſcheinen vor der Nicäniſchen Synode das Einvernehmen nicht geſtört zu haben. Arius war nämlich nach der Vita Petri, die, namentlich in der einen lateiniſchen Überſetzung (Spicil. Romanum T. 3 p. 673 ff.; MSG 18, 453 ff.; MSL 129, 691 ff.), wertvolle Nachrichten erhalten hat, ſchon bei dem erſten Auftreten des Meletius in Alexandrien deſſen Anhänger geweſen, was die Maffeiſchen Urkunden beſtätigen (Routh IV^2, 94). Damals noch Laie, aber voll Ehrgeiz, hätte er ſich bald dem Biſchof Petrus wieder angeſchloſſen, und wäre von ihm zum Diakonen ordiniert worden. Als Petrus dann aber Meletius exkommunizierte (ſ. oben S. 559, 56), habe er ſeinen Mißmut darüber nicht verhehlt, und ſei deshalb von Petrus mit derſelben Strafe belegt worden. Sein Verſuch, Petrus durch angeſehene Presbyter zur Wiederaufnahme zu bewegen, ſei fehlgeſchlagen (Spicil. Romanum III, 675 ff.); erſt ſpäter ſei ſeine Buße angenommen, und er ſelbſt Presbyter geworden (a. a O. 692). Nach der übereinſtimmenden Schilderung des Sozomenus h. e. I, 15 wäre das ſchon unter Biſchof Achillas geſchehen. Zur Zeit Alexanders befand ſich alſo Arius in der Großkirche; und Meletius ſoll Alexander den Dienſt erwieſen haben, Arius wegen ſeiner ketzeriſchen Predigten in der Baukaliskirche anzuzeigen (Epiphanius 68, 4). Den guten Beziehungen zum alexandriniſchen Epiſkopat hatten die Meletianer die günſtige Behandlung ſeitens der Väter von Nicäa zu verdanken; die Perſönlichkeit und das Vorleben des Meletius werden Eindruck gemacht haben; auch hoffte man wohl, eine Verbindung des Meletianismus mit dem Arianismus verhindern zu können. Ein Schreiben der Synode (erhalten bei Sokrates h. e. I, 9; Theodoret h. e. I, 8) an die Biſchöfe Ägyptens verfügt, unter Hervorhebung der beſonderen Milde, daß Meletius ſich nach Lykopolis zu begeben habe, als Biſchof, aber ohne Ordinationsrecht. Die Kleriker ſeiner Gemeinſchaft ſollten aufs neue geweiht, und dann in ihrem Grade anerkannt werden, aber immer den katholiſchen Klerikern im Range nachſtehen; auch wurde ihnen das Recht zu wählen abgeſprochen, aber bei Wohlverhalten ein Avancement in der katholiſchen Kirche in Ausſicht geſtellt. Die Stelle des Meletius wurde als künftig wegfallend bezeichnet; offenbar hatte er einen katholiſchen Kollegen, der als der rechtmäßige Biſchof von Lykopolis galt. Und um künftighin alle Aſpirationen des Stuhls von Lykopolis unmöglich zu machen, wurden in c. 6 Nicaea 325 die Metropolitanrechte Alexandriens über ganz Ägypten ausdrücklich anerkannt. Um den Beſchluß der Reichsſynode auszuführen, forderte Alexander von Meletius eine Liſte der Kleriker ſeiner Partei, die dieſer auch einreichte. Sie enthielt die Namen von 29 Biſchöfen in Ägypten; in Alexandrien waren vier Presbyter, drei Diakonen und ein Militärgeiſtlicher thätig geweſen (die Liſte iſt erhalten bei Athanaſius Apol. c. Arianos c. 71, MSG 25, 376 f.). Danach hat Meletius den Beſchluß der Synode angenommen, dem Alexander ſeinen Klerus vorgeſtellt und ſeine Kirchen übergeben, und in Lykopolis ſeinen Aufenthalt genommen (Sozomenus h. e. II, 21). Trotzdem iſt die Hoffnung, ſeine Partei der Kirche wieder zuzuführen, nicht in Erfüllung gegangen, ſei es, daß die Durchführung auf Schwierigkeiten ſtieß, oder der populäre Arianismus ihr den Rücken ſtärkte. Der Umſchwung in der Stimmung der Meletianer muß ſich rapide vollzogen haben, wenn es wahr iſt, daß Meletius ſelbſt den Biſchof Johannes Archaph zu ſeinem Nachfolger beſtimmte (Sozomenus II, 21), und noch Alexander, der ſelbſt fünf Monate nach ſeiner Rückkehr von Nicäa ſtarb (ſ. Gutſchmid, Kl. Schriften, II, 427), gegen die Meletianer ſcharf vorgegangen wäre (Epiphanius h. 68, 5). Meletius wäre danach um die Jahreswende 325/6 geſtorben. Sein Nachfolger führte eine Geſandtſchaft nach Konſtantinopel, um die Sonderſtellung der Meletianer durchzuſetzen, alſo die Annullierung des Beſchluſſes von Nicäa. Als ſie nicht vorgelaſſen wurden, traten ſie mit Euſebius von Nikomedien in Verbindung, der ihr Verlangen beim Kaiſer mit Erfolg befürwortete, und ſo das Bündnis zwiſchen Meletianismus und Arianismus ſanktionierte (Epiphanius h. 68, 5. 6). Die aus ſo verſchiedenen Quellen entſprungenen Bewegungen einigten ſich in der Kirchenpolitik und floſſen zuſammen, ſo daß der Volksmund zwiſchen beiden nicht mehr unterſchied (Sozomenus h. e. II, 21). Dem Athanaſius machten ſie viel zu ſchaffen. Schon bei ſeiner Wahl hatten ſie einen Gegenkandidaten aufgeſtellt, Theonas, der aber nach drei Monaten ſtarb (Epiph. 68, 7); in der Folge kam es zu blutigen Zuſammenſtößen in den Kirchen; mehrere ſeiner ſchärfſten Gegner waren Meletianer. Ihren Beſchuldigungen hatte er ſeine Abſetzung durch die Synode von Tyrus 335 zuzuſchreiben, wo Johannes als Biſchof der Meletianer anerkannt wurde. A. vergalt ihren Haß mit gleicher Münze. Seine Nachrichten über Meletius geben den Klatſch der Athanaſianer wieder, ſie ſind nachweislich falſch oder höchſt unwahrſcheinlich (Apol. c. Ar. 59; Hist. Arian. ad monachos 78; ad episc. Aeg. 22; MSG 25, 356 f. 787 f. 589 B). Auch das Datum, das er an letztgenannter Stelle über die Anfänge des Meletianismus giebt (a. 306), läßt ſich gegenüber den älteren und beſſeren Quellen nicht halten. Noch in der Mitte des fünften Jahrhunderts muß es Meletianer in Ägypten gegeben haben (Sokrates I, 9), die auch unter den Mönchen eine beſondere Gruppe bildeten (Theodoret h. e. I, 9; haer. fab. IV, 7, MSG 83, 425). **H. Achelis.**

Meletius Pegas, Patriarch von Alexandrien im 16. Jahrhundert. — Litteratur: Die ſehr zerſtreute Litteratur iſt genannt bei Ph. Meyer, Die theol. Litteratur der griech. Kirche im 16. Jahrhundert, Leipzig 1899, S. 53 f., worauf hier der Kürze halber verwieſen werden muß. Außerdem Regel, Analecta Byz.-Russica 1891, S. CXCLIX und Papadopulos Kerameus, *Παϊσίου Ἀγαποστολίτου ἱστορία τοῦ ὄρους Σινᾶ* 1891, S. 157—165.

Meletios Pegas (*ὁ Πηγᾶς*), aus guter kretiſcher Familie ſtammend, wurde um 1540 geboren, ſtudierte in Padua; im achten Jahrzehnt an den Höfen der Patriarchen von Alexandrien und Konſtantinopel angeſtellt, beſtieg er den Thron des Patriarchen von Alexandrien im Jahre 1590 und ſtarb 1601 oder 1602 (das Datum ſeines Todes nach dem Briefe des Joſeph Scaliger vom 13. Mai 1602 in der Sammlung der Epp. Scal. Ed. Francof. 1628, S. 349).

M. iſt einer der wenigen wiſſenſchaftlich gebildeten griechiſchen Theologen des 16. Jahrhunderts. Er iſt einer der bedeutendſten Verteidiger ſeiner Kirche gegen den Katholicismus, namentlich auch an den konfeſſionellen Kämpfen in Polen Ende des 16. Jahrhunderts beteiligt. Von proteſtantiſchen Gedanken nicht unberührt, ſtand er dem Proteſtantismus doch wohl ablehnend gegenüber, wenn auch nach Scaligers Brief ei magna cum iis Hollandis, qui istic (in Ägypten) negotiantur, familiaritas intercedebat. Kyrillos Lukaris war ſein Schüler und Nachfolger im Amt.

Seine bedeutendſte Schrift iſt der *στρωματεύς*, der von der wahren Kirche handelt und zugleich gegen den Primat des Papſtes polemiſiert, gedruckt im *Τόμος χαρᾶς* des Patriarchen Doſitheos von Jeruſalem, Bukareſt 1705, S. 553—604, wahrſcheinlich auch benutzt in der Apocrisis des pſeudonymen Christophoros Philalethes, vgl. JdTh 1877. Frommann, Kritiſche Beiträge zur Geſchichte der Florentiniſchen Kircheneinigung. In dieſer Schrift des M. klingen Gedanken Auguſtins an. Allgemeine Polemik gegen Rom treibt auch ſein Dialog „*Ὀρθόδοξος Χριστιανός*“, gedruckt in Wilna 1596 (Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel). Auch ſeine *Ὀρθόδοξος διδασκαλία*, 1769 von Neophytos

Kapſokalybites herausgegeben, wird ähnlichen Zweck verfolgen (mir unzugänglich). Mit einer Reihe von dogmatiſchen Sendſchreiben hat M. in die polniſchen Konfeſſionsſtreitigkeiten eingegriffen, ſo mit dem Brief an König Sigismund III. von Polen, auch bei Regenvolscius, Systema Historico-Chronologicum. Eccl. Slavonicarum etc., Trajecti ad Rhenum 1652, 467, an den Biſchof Hypatius Potei von Wladimir und Breſt, ebenda erwähnt S. 466, und einer Reihe von Schreiben, die Nikodemus Metaxas 1627 in Konſtantinopel hat drucken laſſen; Titel: *Τοῦ μακ. πατρ. ἡμ. Μελετίου — περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα ὥς ἐν εἴδει ἐπιστολῶν* (Gött. Univerſitätsbibliothek). Hinſichtlich der Abendmahlslehre ſtand M. dagegen dem Katholicismus nahe, vgl. die beiden Briefe an Kyriakos Photinos und Gabriel Severus, die Renaudot herausgegeben hat: Gennadii Patr. Const. etc. opuscula, Paris 1709. In ſeiner *ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας πρὸς Ἰουδαίους ἀπολογία*, Leontopolis 1593 tritt M. gegen die Juden auf. In anderen Briefen, die Nikodemus Metaxas a. a. O. veröffentlicht hat, beantwortet er eine Reihe von Fragen verſchiedenen Inhalts, ein Beweis dafür, wie ſein Rat geſucht wurde. Daß M. auch für die innere Entwickelung und den Ausbau ſeiner Kirche thätig war, zeigt ſeine gewichtige Teilnahme an der Synode von 1593 in Konſtantinopel (verſchiedene Akten derſelben bei Doſitheos von Jeruſalem, *τόμος ἀγάπης* 1698 und Papadopulos Kerameus in der *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη*, S. 73 ff.). Unter den zahlreichen Ineditis des M. ſind ſeine Predigten hervorzuheben, die ſich mehrfach handſchriftlich erhalten haben. **Ph. Meyer.**

Meletius Syrigos, geſt. 1664. — Litteratur: Ueber die Familie der Syrigoi: *Ἐκκλ. Ἀλήθεια*, Jahrg. 8, S. 81: Kurze aber im ganzen zuverläſſige Biographie in der Ausgabe der unten zu nennenden *Ἀντίῤῥησις* von Doſitheos Patr. v. Jeruſalem, abgedruckt auch bei *Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς* herausg. von Georgios Kremos, Athen 1872, S. 443—445 u. bei Legrand, Bibliographie Hellénique du dix-septième siècle Bd II, Paris 1894, S. 470 bis 472; Renaudot, Gennadii Patr. Const. De sacramento Eucharistiae etc., Paris 1709; Schelſtrate, Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresin Romae 1739, Bd I S. 393 ff. La perpetuité de la foi etc., Ausgabe von Lauſanne 1781 ff. Bd V, S. 36. 80 f. 178 f. 299. 313 ff. 353. 443. 462; Fabricius, Bibl. Graec. ed. Harl. Bd XI, S. 474 f. Demetracopulos Graecia orthodoxa 1872, S. 158 f.; Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 255 ff.

Meletios Syrigos (*Συρίγος, Συρῖγος* oder *ὁ Συρίγου*) ſtammt aus einer kretiſchen Familie und iſt 1586 geboren. Er hat in Padua abendländiſche Bildung ſich angeeignet. Mönch in einem kretiſchen Kloſter wurde er bald von hier vertrieben, da er gegen die Katholiken zu polemiſch auftrat. Nach einem kürzeren Aufenthalt in Alexandrien wandte er ſich 1630 nach Konſtantinopel und erhielt hier die Stellung eines *διδάσκαλος καὶ πρωτοσύγκελλος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*. In dieſer Poſition hat er orthodoxe Theologie auf Katheder und Kanzel mit Begabung und Erfolg gelehrt. Er war ein überzeugter Gegner des Kyrillos Lukaris und hat hieraus kein Hehl gemacht. Nach dem Tode des Meiſters richtete er ſeine Feindſchaft gegen deſſen Jünger, z. B. gegen den Meletios von Athen (Legrand a. a. O. IV, S. 520). Als größter orthodoxer damaliger Theolog wurde er von ſeiner Kirche 1642 zu der Synode von Jaſſy geſandt, um die Confessio orthodoxa (vgl. d. A. Mogilas unten) mit zu redigieren. Von ihm ſtammt auch die griechiſche Überſetzung der Conf., deren Original ſcheinbar der Cod. 360 in der Bibliothek des Metochion des hl. Grabes in Konſtantinopel iſt (vgl. Papadopulos Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* Bd IV, Petersburg 1899, S. 334). M. hinderte auch die Verteilung der neugriechiſchen Bibelüberſetzung des Maximos Kalliupolites (vgl. oben Bd III S. 118, 42), die im Dienſte der Kyrillſchen Bewegung ſtand, und nahm dafür die Strafe der Verbannung von dem Patriarchen Parthenios dem Älteren, der dem engliſchen Geſandten zu Gefallen die Verbreitung der Überſetzung geſtattet hatte, 1644 gern auf ſich (Doſitheos, *ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* 1715, S. 1173). Erſt nach dem im Jahre 1651 erfolgten Tode des Parthenios konnte M. ſicher wieder in Konſtantinopel bleiben. Er ſtarb in Galata 1664.

Die Bedeutung des M. liegt nicht auf wiſſenſchaftlichem Gebiet (vgl. die gute Charakteriſtik von Eugenios Aitolos in deſſen Leben von Anaſtaſios Gordios bei Sathas *Μεσαιων. Βιβλ.* III, 423—479, beſonders S. 437), ſondern in ſeinem Wirken gegen die Kyrillſche Bewegung. In dieſem Sinne ſchrieb er auch das Werk, das allein herausgegeben iſt von ſeinen Schriften, die *Ἀντίῤῥησις κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως*. Einzige Ausgabe von Doſitheos 1690 (Legrand a. a. O. II, S. 438). Auszüge bei Schelſtrate a. a. O., La perpetuité etc. a. a. O., Renaudot a. a. O. S. 156 f., De Moni, Histoire crit. de la Creance — des Nations du Levant, Frankfurt 1684, S. 203 ff. M. verſucht hierin Artikel für Artikel die Confessio des Kyrill von 1629 zu widerlegen. Unter den nicht herausgegebenen Schriften des M. ſind namentlich ſeine Predigten (vgl. Sathas S. 258 ff.), ſeine Akoluthien auf die Märtyrer des 17. Jahrhunderts (Eugenios Vulgeris *Ἐπιστολὴ πρὸς Πέτρον τὸν Κλαίρκιον*, ed. Koromilas 1844, S. 29 f.) und die Überſetzung der Apologie des Kaiſers Kantakuzenos gegen den Jslam zu erwähnen (vgl. Ehrhard bei Krumbacher², Geſch. der Byz. Litt., S. 106). **Ph. Meyer.**

Melito, Biſchof von Sardes. — Die ältere Litteratur, die von U. Chevalier, Repertoire des sources histor., Bio-Bibliogr. p. 1559. 2740; Richardſon, Bibl. Synopsis p. 110 f. verzeichnet wird, iſt kaum noch brauchbar. Die umfangreiche und für ihre Zeit verdienſtliche Abhandlung von F. Piper über M. ThStK 11 (1838), S. 54—154 iſt in den meiſten Punkten überholt. Alles Material iſt zuſammengefaßt von Harnack, Die Ueberlieferung d. Apologeten (TU I, 240 ff.; derſ., Geſch. d. altchriſtl. Litterat. I, 246 ff.). Daneben bleibt der gründliche Art. von Salmon DchrB III, 894 ff. noch immer brauchbar. Die Diſſertation v. C. Thomas, Melito v. Sardes, Osnabrück 1893, hat die Litteratur vermehrt, aber nicht bereichert. Ausgaben der Fragmente: a) die griechiſchen Fragmente hat Routh, Reliquiae sacrae² I, 115 ff. geſammelt und bearbeitet. Ferner Otto, Corpus Apologet. Christian. saec. II, vol. IX, p. 410 sqq. vgl. p. 433 sqq. Ein Stück über die Taufe bei Pitra, Analecta sacra II, p. 3 sqq. und Mercati, Symbolae Melitonianae ThQ 76 (1894), S. 597 ff. b) Die ſyriſchen Fragmente finden ſich bei W. Cureton, Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion, London 1855. Ferner bei Pitra, Spicilegium Solesmense II, XXXVII sqq. LVI sqq. Otto, l. c. p. 497 sqq. [c) ein kleines armeniſches Fragment unter dem Namen eines nicht näher bezeichneten Biſchofs Meliton iſt von Martin bei Pitra, Analecta Sacra IV, 16 veröffentlicht worden. Mit M. v. S. hat es nichts zu ſchaffen]. Deutſche Ueberſetzung der ſyriſchen Apologie von B. Welte, ThQ 44 (1862), S. 384 ff. V. Gröne in d. BKV. Ueber das Verhältnis der Fragmente unter dem Namen Melitos zu denen unter dem Namen des Jrenäus und Alexander von Alexandrien ſ. G. Krüger, Melito v. Sardes oder Alexander v. Alexandrien? ZwTh 31 (1888), S. 434 ff. Eine vortreffliche Zuſammenfaſſung der neueren Litteratur über M. bei A. Ehrhardt, D. altchriſtl. Litteratur u. ihre Erforſchung von 1884—1900 (Straßb. theol. Studien, herausgeg. von Ehrhardt und Müller, I Suppl., Freiburg 1900), S. 258 ff.

Über das Leben des Melito ſind wir außerordentlich ſchlecht unterrichtet. Die ſpärlichen Nachrichten, die wir über ihn beſitzen, reichen kaum weiter als dazu, ungefähr ſeine Lebenszeit feſtzulegen. Nach einem erhaltenen Bruchſtück, das den Eingang der Schrift „über die Paſſafeier“ bildete, ſchrieb er dieſes Werk zu einer Zeit, als Servilius [wahrſcheinlich mit Rufin in Sergius zu korrigieren] Paulus Prokonſul in Aſien, und Sagaris Märtyrer geworden war (Euseb., h. e. IV, 26, 3). Das Amtsjahr dieſes Prokonſuls wird auf 164/165 berechnet (Waddington, Fastes des prov. Asiat. p. 226 ss.; Keim, Aus d. Urchriſtentum 155 ſetzt das Jahr 167), die Schrift „über die Paſſafeier“ mithin um 166 angeſetzt (Renan, Marc-Aurèle p. 198). Als Polykrates von Epheſus um 195 an die römiſche Gemeinde in Sachen des Oſterſtreites ſchrieb, erwähnte er unter den kleinaſiatiſchen Autoritäten auch Melito, den er einen Eunuchen (Rufin erläutert den Ausdruck propter regnum dei eunuchum) nennt und einen Mann, der im hl. Geiſte gewandelt ſei (Euseb., h. e. V, 24, 4). Daß ihn Clemens von Alexandrien gekannt und gelegentlich bekämpft hat, wiſſen wir durch Euſebius (h. e. IV, 26, 4). Tertullian machte ſich in ſeinem verlorenen Werke de ecstasi darüber luſtig, daß man ihn in kirchlichen Kreiſen für einen Propheten angeſehen habe (vgl. dazu den Ausdruck des Polykrates *ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*) und tadelte, wie es ſcheint, ſein rhetoriſches Pathos (declamatorium ingenium, doch iſt das vielleicht ein Epitheton aus dem Komplimentierbuch des Hieronymus, der de viris inl. 24 dieſe Notiz erhalten hat). Aus dieſen ſpärlichen Nachrichten ergiebt ſich, daß die Blütezeit Melitos in die Regierungsjahre des Mark Aurel fällt, daß er ehelos lebte und daß er in den Gemeinden als geiſtbegabter Biſchof galt.

Ueber ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit wiſſen wir, dank der Sorgfalt Euſebs, beſſer Beſcheid, wenn wir auch von der Mehrzahl der Schriften allein die Titel kennen. Euſeb hat ſeinem Bericht über Melito (h. e. IV, 26) ein Verzeichnis der Abhandlungen einverleibt, die ihm bekannt geworden waren und die er wahrſcheinlich in einem Corpus Melitonianum in der Bibliothek zu Cäſarea vereinigt gefunden hat. Die Titel ſcheint Euſeb wörtlich aus der Handſchrift entnommen zu haben; doch iſt die Überlieferung nicht ungetrübt. Dieſes Verzeichnis umfaßt folgende Nummern: 1. eine Schrift in zwei Büchern über das Paſſa, von Clemens von Alexandrien bekämpft (*Μελίτωνος περὶ τοῦ Πάσχα δύο*); 2. von der (rechten) Lebensweiſe und den Propheten (*περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*, Rufin: de optima conversatione; sed et de prophetis; Syrer: *περὶ πολιτείας καὶ περὶ προφητῶν*; Hieronymus: de vita prophetarum, was wohl nur auf flüchtiger Leſung des Euſeb beruht). Der Schwierigkeit, die die eigenartige Faſſung des Titels bietet, würde man leicht entgehen, wenn man läſe *περὶ πολιτείας ἢ προφητῶν*. Man könnte dann vermuten, daß in der Abhandlung als die rechte Lebensweiſe die der „Propheten" geſchildert war, nicht die der montaniſtiſchen, ſondern der kirchlichen „Propheten", der Unverheirateten und Geiſtbegabten, deren einer Melito ſelbſt geweſen iſt. Aber gegenüber der einſtimmigen Bezeugung des *καὶ* wird man ſich kaum zu einer ſolchen Änderung entſchließen dürfen, ſo leicht ſich auch bei den Excerpten, die aus ſtenographiſchen Aufzeichnungen übertragen ſein werden, derartige Fehler unterlaufen und ſchon in die Originalausgaben der KG eindringen konnten; 3. von der Kirche (*περὶ ἐκκλησίας*); 4. vom Sonntag (*περὶ κυριακῆς*); 5. über den Glauben des Menſchen (*περὶ πίστεως ἀνθρώπου*; ſo die beſten Hſſ. des Euſeb, Rufin, Syr., Hieronymus; der auffallende Titel erklärt die Konjektur *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, die ſich in mehreren Hſſ. des Euſeb findet, und die möglicherweiſe in der That das Richtige trifft. Da aber Euſeb ohne Zweifel *περὶ πίστεως* ſchrieb, hat man kein Recht, klüger ſein zu wollen als er, auch wenn es nur ein Verſehen ſeinerſeits iſt, dem wir den jetzigen Titel verdanken); 6. von der Schaffung des Menſchen (*περὶ πλάσεως*, Syr. *περὶ πλάσεως αὐτοῦ*, doch iſt der Zuſatz des Suffixes beim Syrer wohl nur eine durchſichtige Glättung); 7. vom Glaubensgehorſam (*περὶ ὑπακοῆς πίστεως* ſo Rufin und der Syrer, der nach dem Armenier zu korrigieren iſt); 8. von den Sinneswerkzeugen (*περὶ αἰσθητηρίων*; die griech. Hſſ. bieten 7 und 8 vereinigt: *περὶ πίστεως ὑπακοῆς αἰσθητηρίων*, was jeder vernünftigen Interpretation widerſtrebt. Rufin überſetzt de obedientia fidei, de sensibus und Nicephorus hat in derſelben Weiſe die Titel getrennt. Der Syrer hat den zweiten Titel weggelaſſen, Hieronymus den erſten. Daraus iſt zu ſchließen, daß die Verderbnis bereits ſehr alt iſt und vielleicht irgendwie ſchon in die Originalausgabe zurückgeht); 9. vom Geiſt und Leib (*περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*; ſo Syr. Hieronymus und die Ueberſchrift des ſyr. Fragmentes Nr. XIII bei Otto; die meiſten griechiſchen Hſſ. fügen noch *ἢ νοός* hinzu, das einen ſehr auffallenden Titel ergäbe. Rufin las *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ νοός*. Die zuverläſſigſte Hſ. (Paris 1431, ebenſo 1437 und Niceph.) lieſt *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἣν, ἐν οἷς*, was nicht bloße Verleſung ſein kann. Vielleicht hat Otto mit ſeiner Vermutung teilweiſe recht und der Zuſatz iſt eine verſtümmelte Gloſſe und lautete urſprünglich *ἣν ἐν ἐνίοις* [*ἐνδοτέρω*], d. h. die Worte ſtanden in einigen Exemplaren weiter unten; ſ. zu Nr. 14. Die Randbemerkung wurde dann halb in den Text eingefügt und ſo entſtand der jetzige Titel); 10. von der Taufe (*περὶ λουτροῦ*); 11. von der Wahrheit (*περὶ ἀληθείας*); 12. vom Glauben (*περὶ πίστεως*); 13. von der Geburt Chriſti (*περὶ γενέσεως Χριστοῦ*; ſo nach Rufin: de fide, de generatione Christi; ebenſo Syrer. Die beſten griech. Hſſ. leſen: *περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ*; ein Teil der Hſſ. und Nicephorus *περὶ γενέσεως καὶ πίστεως Χριστοῦ*. Harnack [TU I, 1, 247 Anm. 347] hält dies für den urſprünglichen Titel und die andere Leſart für eine dogmatiſche Korrektur. Das wäre denkbar. Aber die vortreffliche Bezeugung gebietet, zunächſt bei der erſteren Leſart ſtehen zu bleiben). Mit Nr. 13 iſt wohl auch die von Anaſtaſius Sinaita (*Ὁδηγός* 12 p. 260 Gretſer) citierte Schrift *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* zu identifizieren, die nach dieſem Citat mindeſtens drei Bücher gezählt hat. Iſt dieſe Identifizierung richtig, ſo war ſie gegen Marcion gerichtet); 14. von der Prophetie (*περὶ προφητείας*; Rufin: de prophetia eius [d. h. Chriſti]; Syr.: *περὶ τοῦ λόγου τῆς προφητείας αὐτοῦ*. Hieronymus: de prophetia sua. Danach fügen Paris. 1431, 1437 Rufin, Syr. noch den Titel von Nr. 9 *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* ein); 15. von der Gaſtfreundſchaft (*περὶ φιλοξενίας*, einige Hſſ. haben hier den Titel von Nr. 9 zugeſetzt, woraus ſich ergiebt, daß in einem alten Exemplar, vielleicht dem Original, die Worte am Rand nachgetragen waren); 16. der Schlüſſel (*ἡ κλείς*; der Titel ſteht ſo im Syr.); 17. vom Teufel (*περὶ τοῦ διαβόλου*); 18. von der Offenbarung des Johannes (*περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*; 17 u. 18 ſind getrennt nach Rufin, Syr., Hieronymus; die griechiſchen Hſſ. ſcheinen die beiden Titel zu einem einzigen zu verſchmelzen und ihnen folgt Harnack); 19. von der Körperlichkeit Gottes (*περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*, auch von Origenes zu Gen 1, 26 bezeugt [VIII, 49 sq. Lomm.]); 20. Apologie an Antoninus (*τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον*); 21. Auszüge (*ἐκλογαί*); 22. vielleicht eine Schrift von dem Leiden Chriſti (*εἰς τὸ πάθος*), von Anaſtaſius Sinaita (*Ὁδηγός* 12 p. 216 Gretſer) citiert; der Titel iſt ſchwerlich wörtlich wiedergegeben [vgl. oben unter Nr. 12]; denn die Form widerſpricht der bei M. ſonſt üblichen und *εἰς τὸ πάθος* einfach mit *περὶ τοῦ πάθους* gleichzuſetzen, geht nicht an.

Die geringfügigen Reſte dieſer ausgedehnten Schriftſtellerei erſtrecken ſich über die Schrift von der Taufe, von der Paſſafeier, die Apologie, von der Euſeb ein etwas umfangreicheres Stück aufbewahrt hat, ſowie über die Auszüge, deren Anfang bekannt iſt. Die griechiſchen Fragmente, die Anaſtaſius Sinaita mitgeteilt hat (ſ. oben Nr. 13. 22), werden unter Titeln citiert, die Euſeb nicht nennt; ein kleines Fragment bei Origenes zu Pſ 3 (XI, 411 sq. Lomm.) mag der Schrift vom Teufel angehören, während man die in der Geneſiscatene (Fragm. IX—XII bei Otto) gewöhnlich den Auszügen zuweiſt. Endlich hat Harnack (SBA 1898, S. 517 ff.) wahrſcheinlich zu machen geſucht, daß ein in einem Londoner Papyrus (The Oxyrynchus Papyri ed. Grenfell u. Hunt I, p. 8) enthaltenes Fragment, das vom Geiſte der Prophetie handelt, aus M.s Schrift *περὶ προφητείας* ſtamme. Etwas einigermaßen Sicheres iſt darüber aber nach Lage der Sache nicht auszumachen. Dazu kommen noch einige ſyriſche Bruchſtücke, die ſich in Florilegien erhalten haben. Sie ſind ohne Zweifel aus indirekter griechiſcher Ueberlieferung gefloſſen. Denn keine Spur weiſt darauf hin, daß die ſyriſche Kirche die Schriften, denen ſie entnommen ſind, je vollſtändig beſeſſen hat. Von dieſen ſyriſchen Fragmenten iſt das erſte (XIII bei Otto) nach der Überſchrift dem *λόγος περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* entnommen; das zweite (XIV bei Otto) einem *λόγος περὶ σταυροῦ*, das dritte (XV bei Otto) dem *λόγος περὶ πίστεως*, während das letzte (XVI bei Otto) lediglich die Überſchrift: „von Melitôn, dem Biſchof der Stadt Atiqa“. Die verwickelte Überlieferungsgeſchichte dieſer Fragmente, von denen in den Hſſ. XV auch dem Irenäus, XIII u. XVI auch Alexander von Alexandrien zugeſchrieben werden, hat Krüger (ZwTh 31 [1888], S. 434 ff.) klar und erſchöpfend erörtert. Er hat die Rätſel der Überlieferung ſo zu löſen geſucht, daß er annahm, alle Fragmente gehörten einer einzigen Schrift des Melito an, die den Titel führte *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος*; dieſe Schrift wurde von Alexander von Alexandrien einer Predigt zu Grunde gelegt und vielfach wörtlich ausgeſchrieben. In der That iſt das der einleuchtendſte Löſungsverſuch der komplizierten Frage. Immerhin ſcheint ein ſicheres Urteil erſt dann abgegeben werden zu können, wenn die Hſſ., aus denen dieſe Überlieferungsgeſchichte zu entnehmen iſt, genauer geprüft ſein werden. Die Überlieferung griechiſcher Namen iſt bei den Syrern häufig unzuverläſſig und dogmatiſche Korrekturen an verdächtigen Namen ſind nicht ſelten vorgenommen worden.

Über die untergeſchobenen Schriften iſt noch ein kurzes Wort nötig. An der Spitze ſteht die ſyriſche Apologie unter ſeinem Namen (p. ܟܒ sqq. bei Cureton, p. 501 sqq. bei Otto). Daß ſie nicht mit der von Euſeb erwähnten identiſch ſein kann, beweiſt der Umſtand, daß die aus dieſer mitgeteilten Sätze ſich in jener nicht finden. Sie iſt wohl, wie Nöldeke ausführte (JpTh 13 [1887], S. 345 f.), ein ſyriſches Originalwerk (vgl. auch Hollenberg, Deutſche Zeitſchrift f. chriſtl. Wiſſenſch. u. chriſtl. Leben 1856, Nr. 14). Wie ſie zu dem Namen des M. gekommen iſt, bleibt dunkel. Auch ihre Abfaſſungszeit iſt nicht ſicher zu ermitteln. Harnack (TU I, 1, 262 ff. Geſch. d. altchr. Lit. II, 1, 522 ff.) läßt ſie unter Caracalla geſchrieben ſein, Seeberg meint, daß er die Apologie des Miltiades ſein möge und ſetzt ſie daher unter Antoninus Pius (FGNK V, S. 238 ff. Anm.). Unter dem Namen des M. hat Pitra (Spicil. Solesm. II, p. 1—519; III, p. 1—307) eine lateiniſche Clavis scripturae veröffentlicht, in der er bis zuletzt eine Bearbeitung der *κλείς* des Melito erblickte. Daß Steitz (ThStK 1857, S. 584 ff.) die Unechtheit bereits ſchlagend erwieſen hat, machte auf den Herausgeber ebenſowenig Eindruck wie die Einwände von Rottmanner und Duchesne (Bulletin crit. 1885, 47 ss.; p. 196 s.). Sogar nach Pitras Tod iſt die Idee noch einmal aufgelebt (vgl. Rottmanner ThQS 78 [1896], S. 614 ff.). Über die angebliche Beteiligung M.s an der Legendenfabrikation ſ. Lipſius, Apokr. Apoſtelgeſch. u. Apoſtellegenden I, 86. 107 ff. 121 f. Über einen pſeudomelitoniſchen Apokalypſenkommentar, der nur durch einen ſchlechten Mönchswitz dieſen Namen erhalten zu haben ſcheint, vgl. Harnack TU I, 1, S. 274.

Die Bedeutung, die M. für die Kirchen- und Dogmengeſchichte beſeſſen hat, zutreffend zu charakteriſieren, iſt bei dem Materiale, das uns für die Beurteilung ſeiner Perſon zu Gebote ſteht, unmöglich. Die Überſchriften ſeiner Werke können zu einem Rätſelſpiele herausfordern und Piper hat ein ſolches betrieben. Das iſt zweckloſe Verſchwendung von Scharfſinn. Daß er zu den zahlreichen praktiſchen und dogmatiſchen Fragen ſeiner Zeit Stellung genommen hat, laſſen uns die Titel der Schriften, die er verfaßt hat, noch erraten, und es iſt nicht zu bezweifeln, daß eines der wichtigſten Kapitel der Kirchengeſchichte vor uns weit klarer aufgeſchlagen läge, wenn wir dieſe Schriften noch beſäßen. Daß er ſich an den Paſſaſtreitigkeiten beteiligt hat, die der großen Spaltung in der Oſterfeſtfrage vorangingen, iſt bereits oben (S. 564, 41) berührt worden. Ebenſo wird man mit Grund annehmen dürfen, daß ihn die montaniſtiſche Bewegung beſchäftigte und ohne Mühe kann man Titel, wie die *πεϱὶ πολιτείας ϰαὶ πϱοφητῶν, πεϱὶ ἐϰϰλησίας,* oder *πεϱὶ πϱοφητείας* damit in Verbindung bringen. Ihn einen Montaniſten zu nennen (Schwegler, Montanismus S. 223, Anm. 5) geht nicht an, dagegen ſpricht ſchon die Art, wie ſich Tertullian über ihn geäußert hat. Seine Stellung in dieſer Sache läßt ſich begreifen, wenn wir ihn mit Irenäus vergleichen, mit dem er auch in anderer Hinſicht eine gewiſſe Verwandtſchaft zeigt. Sein ſittlicher Rigorismus, der ihn auch praktiſch zur Verwerfung der Ehe trieb, ſeine Schätzung der Prophetie und des Geiſtes erklären, warum man ihn in die Nähe des Montanismus gerückt hat. Noch mehr aber lehrt er uns die Verbreitung des Montanismus verſtehen. Denn er zeigt, wie die Gedanken, die von dieſem mit ſo großer Energie betont wurden, in der Luft lagen und wie es nur eines Anſtoßes bedurfte, daß die bei vielen noch lebendige altertümliche Anſchauungsweiſe zu beſtimmten Gebilden führte. Daß M. philoſophiſch gebildet geweſen ſei, hat man je und je angenommen (Baumgarten-Couſius, Compend. d. chriſtl. DG I, 81b unter Hinweis auf die Schriften *πεϱὶ πλάσεως, πεϱὶ αἰσϑητηϱίων*; Loofs, Leitfaden z. Studium d. DG § 21, 5). Daß er das Chriſtentum als eine „Philoſophie“ bezeichnete (Euseb., h. e. IV, 26, 7), beweiſt dafür noch nicht viel. Wenn das wirklich ſeine Meinung vom Weſen ſeiner Religion geweſen wäre, hätte er es ſicherlich nicht mit den „anderen Religionen“ (*ἄλλαι ϑϱησϰείαι*) zuſammengeſtellt. Er wollte ohne Zweifel durch dieſen Ausdruck die politiſche Harmloſigkeit hervorheben. Doch zeigen die Ausführungen in ſeiner Schrift „über die Seele und den Leib“, daß er ungeachtet ſeiner praktiſchen Intereſſen auch theologiſcher Spekulation nicht abhold war. In ſeiner Chriſtologie hat er den Unterſchied der beiden Naturen ſcharf hervorgehoben, und wenn Anaſtaſius Sinaita genau citiert, ſo hat er ſogar den Satz formuliert: „als Gott und zugleich als vollkommener Menſch hat er uns ſeine beiden Weſenheiten verbürgt, ſeine Gottheit durch die Wunder während der drei Jahre nach der Taufe, ſeine Menſchheit aber in den dreißig Jahren vor der Taufe“ (*ϑεὸς γὰϱ ὢν ὁμοῦ τε ϰαὶ ἄνϑϱωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν ϑεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τϱιετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνϑϱωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τϱιάϰοντα χϱόνοις τοῖς πϱὸ τοῦ βαπτίσματος*). Daß er auch die Apokryphen von den kanoniſchen Schriften zu unterſcheiden wußte (vgl. das Bruchſtück aus den Eklogen bei Euseb., h. e. IV, 26, 14), zeigt, daß ſeine theologiſche Bildung über das gewöhnliche Maß hinausging. Über ſeine Gotteslehre iſt an der Hand des Titels *πεϱὶ ἐνσωμάτου ϑεοῦ* mancherlei gefabelt worden. Es wird in dieſer Schrift wohl derſelbe Realismus zur Geltung gekommen ſein, den Tertullian vertritt (Baur, Lehrb. d. chr. DG^2, S. 102).

Daß M. bei der Kirche in Mißkredit gekommen iſt, läßt ſich begreifen. Schon Euſeb iſt ihm gegenüber vorſichtig geweſen. Die folgenden Jahrhunderte haben, von Anaſtaſius und den Catenenſchreibern abgeſehen, über ihn kaum mehr gewußt, als was aus Euſeb zu lernen war. Der Dunſt theologiſcher Spekulationen hatte die hellen Lichter der kleinaſiatiſchen Kirche verbleichen laſſen. **Erwin Preuſchen.**

Melius, Peter, geſtorben 1572. — Quellen: Dr. Stephan Veßprémi, „Succincta Medicorum Hungariae et Transsylvaniae Historia“, Vindobonnae 1778, I. Bd S. 104—113; Fr. A. Lampe, „Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria . . .“ Trajecti ad Rhenum, 1728; Samuel Klein, „Nachrichten von den Lebensumſtänden und Schriften evangeliſcher Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn“, Leipzig 1789, I. Bd S. 109; Franz Tóth, „Túl a tiszai püspökök élete“ (das Leben der Biſchöfe jenſeits der Theiß), Raab 1812; Franz Balogh, „Melius Péter hatása“, die Wirkung des Peter Melius, Profeſſor-Antrittsrede, Debrezin 1866; dasſelbe deutſch in dem Blatte „Der Evang. Sonntagsbote aus Oeſterreich“ Nummer 7. 8, Wien 1867; von demſelben, „A magyar prot. egyháztörténelem részletei“ (Teile der ungariſchen proteſtantiſchen Kirchengeſchichte), Debrezin 1872; Emerich Révéß, „Emlédbezéd Melius Péter halàla idejének háromszázados fordulata alkalmával“ (Gedenkrede an dem dreihundertjährigen Todestage des Peter Melius), Debrezin 1873; Eugen Zoványi, „Melius Péter mint exegeta“ (Peter Melius als Exeget), Sarospatak 1887; „A Pallas Nagy Lexikon“ XII. Kötete („Der große Pallaslexikon“ XII. Bd), Budapeſt 1896; E. Böhl, „Confessio Helvetica“, Wien 1866: Prefatio et monumenta pietatis; von demſelben, „Recent dogmatic thought among the protestants in Austria-Hungary“, [The Presb. and Ref. Review], New-York 1891, Januar; H. Heppe, „Theodor Béza“, Elberfeld 1861, S. 240—244.

Peter Melius, ungariſcher Reformator, Schriftſteller, Pfarrer und Superintendent. Er wurde zu Horhi (Somogyer Komitat) aus einer adeligen Familie geboren. — Sein Familienname war Juháß, welchen er jedoch mit dem griechiſch überſetzten Melius vertauſchte. Zuerſt taucht er in der Matrikel der Wittenberger Univerſität auf, am 25. Oktober 1556. Von hier wurde er 1558 als Pfarrer nach Debrezin berufen, wo er bis zu ſeinem Tode diente. — In dieſer Zeit begannen die Nachfolger der milderen Richtung Melanchthons unter der Wirkung der Werke Bullingers und Calvins, ſich von den Bekennern der Augsburger Konfeſſion zu trennen. — Da der am 27. März 1557 abgehaltene Siebenbürger Landtag — wo die Lutheraner in Überzahl waren — nur „dem päpſtlichen und lutheriſchen Glauben“ die Freiheit ſicherte, und die gemeinſchaftliche Tordner Synode der ſiebenbürger, ſächſiſchen und ungariſchen Lutheraner (1. Mai 1558), zufolge des von Melanchthon erbetenen und erhaltenen Briefes, ſich der Augsburger Konfeſſion anſchloß, ruhten die Reformierten nicht, ſondern ſtellten auf der Großwardeiner Pfarrerverſammlung, welche eben Melius zuſammenrief, bezüglich des Sakramentes des heiligen Abendmahles unter dem Titel: „Orthodoxa sententia de coena Domini“ ein anderes Glaubensbekenntnis auf und ſchloſſen ſich dem Standpunkte Calvins an. Dieſe iſt die erſte gedruckte calviniſtiſche Glaubensſchrift in Ungarn. Sechs Jahre lang wurde nun zwiſchen den zwei proteſtantiſchen Parteien auf den Synoden und in der Litteratur gekämpft. Der Superintendent der ſiebenbürgiſchen ungariſchen Lutheraner, der begabte Franz David, wurde der Augsburger Konfeſſion abtrünnig, weshalb ihn die ſächſiſchen Lutheraner aus ihrem Kreiſe ausſchloſſen. Melius und ſeine Genoſſen arbeiteten im Laufe von zwei Jahren das weitläufigſte ungariſche reformierte Glaubensbekenntnis aus, mit dem Titel: „Confessio Debreciniensis“. Die Folge der außerordentlichen Thätigkeit des Melius war, daß in Debrezin eine Buchdruckerei errichtet wurde, welche ſeit der Zeit in Betrieb ſteht und gegenwärtig in den Händen der Stadt iſt. — Die ſiebenbürger ſächſiſchen Lutheraner, an deren Spitze Matthias Hebler, der Pfarrer und Superintendent von Hermannſtadt ſtand, appellierten in ihren Schriften an die deutſchen Univerſitäten (1561), Melius und die Debreziner beſchuldigend, daß ſie den Sinn des heiligen Abendmahls veränderten, und baten ſogar den Fürſten von Siebenbürgen, János Szigmond, er möge hiervon den Kurfürſten von Sachſen brieflich verſtändigen. Auf dieſen Angriff gab Melius ein Widerlegungsſchreiben heraus (Refutatio) und zur Verteidigung der Anſicht der Reformierten eine neuere Verteidigungsſchrift (Apologia); von der letzteren Flugſchrift ſind gegenwärtig nur noch zwei Exemplare bekannt. —

Da die Lutheraner mit der europäiſch gewürdigten Augsburger Konfeſſion die inländiſche reformierte verdunkeln wollten, wendeten ſich Melius und ſeine Genoſſen nach Genf an Beza und erklärten ſich auf den Synoden 1562—1563 für deſſen Glaubensbekenntnis. Sie wirkte als vordringende neue Kraft; um den letzten Verſuch einer Verſtändigung zu machen, berief der junge Fürſt die zur Verſöhnung beſtimmte Enyeder Synode zu ſammen (9. April 1564), wo, da weder die Lutheraner noch die Calviniſten nachgeben wollten, der Zwieſpalt zur vollendeten Thatſache wurde. Der Tordner Landtag ſanktionierte geſetzlich die gleiche Glaubensfreiheit der zwei proteſtantiſchen Konfeſſionen (12. Juni 1564). Nach ſolchen Vorgängen hielt Melius am 24. Februar 1567 die große Debreziner Synode ab, an welcher die Senioren der an beiden Ufern der Theiß gelegenen 17 Seniorate (senioratus) teilnahmen und das zweite Helvetiſche Glaubensbekenntnis einſtimmig unterſchrieben und für das ihrige erklärten. — Von dieſer Zeit an war die amtliche Benennung der ungariſchen Reformierten „helvetiſche Konfeſſion“ und blieb es bis zum Jahre 1881, in dem die Synode, auf welcher das ganze Land vertreten war, den alten hundertjährigen Namen, mit dem „dem Evangelium nach reformiert“ vertauſchte. — Um der jungen jetzt ſchon ſelbſtſtändigen Kirche Verfaſſung und Autonomie zu geben, ließ Melius auf derſelben Synode das erſte reformierte Geſetzbuch herausgeben, welches unter dem Titel „Articuli majores“ in allgemeinen Gebrauch kam und die ſuperintendentiſche und ſynodale Regierungsform auf Jahrhunderte hinaus beſtimmte. Auf dieſe Art und Weiſe zeichnete ſich Melius als Geſetzgeber und Stifter aus.

In dieſe Zeit fällt auch ſein Wirken auf dem Gebiete der Bibelüberſetzung: die Überſetzung und Herausgabe der Bücher Samuel, Könige, Job und des neuen Teſtamentes in die ungariſche Sprache.

Über die konſtituierte Kirche brach nun ein Sturm von Gefahren und Prüfungen herein. Der kranke Fürſt ließ Georg Blandrata als Hofarzt aus Polen zu ſich kommen, der die Werke Servets mit ſich brachte und insgeheim verbreitete. Es gelang ihm auch den wankelmütigen reformierten Hofprediger, Franz David, zu gewinnen, der durch ſein Redner- und Schriftſtellertalent und ſeine Streitluſt zum ungariſchen Servet wurde. — David trat zuerſt im Jahre 1566 (am 15. März) auf der Tordner Synode in verſteckter Form mit ſeinen Neuerungen hervor, indem er die Gottheit Chriſti bezweifelte. — Dort wurde der Grundſtein zum ſiebenbürgiſchen Unitarismus gelegt. — Zur Beſchwichtigung der aufgebrachten öffentlichen Meinung erſchien Melius perſönlich auf der ein Monat ſpäter abgehaltenen ſiebenbürgiſchen Synode und erklärte Davids Behauptungen öffentlich als ſervetartige Ketzerei. Und nun begann zwiſchen David und Melius und ihren Glaubensbrüdern der erbittertſte dogmatiſche Kampf; auch die ſiebenbürgiſchen Lutheraner kamen den Reformierten zu Hilfe, Hebler und Melius kämpften alſo in einem Lager bei der Verteidigung der Orthodoxie. — Sieben Jahre dauerte der große öffentliche Kampf (Disputationes) auf den Synoden und in der Litteratur. Melius war der Führer „dieſes großartigen litterariſchen und wiſſenſchaftlichen Kampfes, welchen die glorreichen Ahnen um den Glauben der Dreifaltigkeit kämpften, welcher Kampf für die reformierte Kirche ein Kampf auf Leben und Tod war“ (Emerich Révéß). — Die letzte That des Melius war die Synode zu Czenger (26. Juli 1570), wo die vorgeladenen „Franzisko-Blandratiſten“ — wie Melius die Partei Davids manchmal nannte — nicht erſchienen, obgleich Melius und ſeine Genoſſen früher bei den gemeinſchaftlichen Debatten immer zugegen waren; auf dieſer Synode gab Melius die den Unitarismus zügelnde Glaubensſchrift „confessio vera“ heraus. Dieſe Glaubensſchrift wurde in der 1612 erſchienenen Sammlung „Corpus et syntagma Confessionum“ irrtümlich „polonica“ genannt. — Daß der von Polen herübergeleitete Strom des Unitarismus die ungariſche reformierte Kirche nicht gänzlich überſchwemmte, iſt das Verdienſt des als ungariſcher Athanaſius tapfer kämpfenden Melius und ſeiner ſtandhaften Genoſſen. Damals trat der ungariſche Proteſtantismus mit dem europäiſchen in Verbindung. An der Seite des Melius nahmen an der Polemik und der Verteidigung Bullinger, Beza, Zanchi und Georg Major teil. — Auch die Pariſer Rabbiner erhoben ihre Federn zum Kampfe gegen Chriſtus, Melius erhielt ihre Theſen und verſprach dieſelben zu widerlegen, aber ſein Tod verhinderte ihn daran.

Melius ſtarb in Debrezin den 15. Dezember 1572, mit ſeinem großen Gefährten Sregedi in einem Jahre. — Auf ſein Grab wurde ein großer Steinblock (ingens saxum) gewälzt, welcher auch heute noch oben liegt. — Er hinterließ eine Witwe mit zwei Mädchen. — Bei dem Tode der beiden Glaubensverteidiger gedachte Beza folgendermaßen derſelben in dem Briefe an einen ungariſchen Magnaten: „quamvis veteranis illis fortissimis aeternaque memoria dignissimis athletis sublatis, Dom. Szegedino et D. Melio, quos honoris causa nomino, gravissimum vulnus Christianae omnes ecclesiae isthic acceperint . . .“ (Fr. A. Lampe S. 274). — An dem dreihundertjährigen Todestage des Melius am 15. Dezember 1872 hielt die Debreziner reformierte Kirche und das reformierte Kollegium an vier Orten Gedenkfeiern, der gelehrte Debreziner Seelſorger Emerich Reveß hielt in der großen Kirche die Gedenkrede.

Die Werke des Melius ſind: A. In ungariſcher Sprache: A, Kristus közbenjárásárál (Von der Mittlerſchaft Chriſti, Predigten), Debrezin 1561. — 2. Pál apostol (Kolossebeliekhez irt) levelenek magyarázata (Erklärung des an die Koloſſer geſchriebenen Briefs des Apoſtel Paulus, Predigten), Debrezin 1561. — 3. Aran Tamás eretnek tévelygésinek . . . meghamisitási (Widerlegung der Irrtümer des Ketzers Thomas Aran), Debrezin 1562. — 4. Az egész keresztyén tudomány . . . summája (Die Summe . . . der ganzen Chriſtenlehre), Debrezin 1562. (Nach Calvins Katechismus 2. Ausgabe 1569.) — 5. A kisértet és a bünös ember párbeszéde (Geſpräch der Verſucher und des ſündigen Menſchen), Debrezin 1562. — 6. Magyar predikácziók (Ungariſche Predigten, Poſtille über den Römerbrief), Debrezin 1563. — 7. Válogatott predicácziók (Ausgewählte Predigten, der Anhang iſt Liturgie), Debrezin 1563. — Samuel és Királyok két két könyvének magyar nyelvre forditása (Ungariſche Überſetzung der Bücher des Samuel und der Könige), Debrezin 1565. — 10. Uj testamentum (Neues Teſtament), 1567. (Wird nicht gefunden; es wäre wirklich erfreulich, wenn es in einer europäiſchen Bibliothek aufgefunden würde!) — 11. Szent Jánosnak tett jelenésnek magyarázata (Die Erklärung der Offenbarung Johannes), Várad 1568. — 12. Az egész szentirásból való igaz tudomány (Die wahre Lehre in der heil. Schrift. Theologie), Debrezin 1570. — 13. Herbarium: a fáknak és füveknek neveiröl (Herbarium: Von den Namen der Bäume und Kräuter), Klauſenburg 1578 (erſchien nach ſeinem Tode).

B. In lateiniſcher Sprache: 1. Confessio Ecclesiae Debrecinensis 4°, Debrecini 1562, S. 374, auf dem neuen Titelblatte der Exemplare, welche den Erlauern geſchickt wurden, trägt es die Aufſchrift „Confessio Catholica“, ins Ungariſche wurde es 1881 überſetzt. — 2. Apologia et abstersio Ecclesiae Debrecinensis a calumniis quibus temere apud Academias et principes accusatur“, Debrezin 1563. — 3. Refutatio confessionis de coena Domini Mathiae Hebler et his conjunctorum una cum judiciis quatuor Academiarum Wittenbergensis, Lipsiensis Rostochiensis et Francofurtiensis quae Saxonibus Transilvanicis diplomatis papalis instar missa sunt“, Debrezin 1564. — 4. Brevis confessio pastorum, Debrezin 1567 (Anweiſung der Pfarrer im Verhalten gegen die Unitarier.) Daſſelbe gab er auch in ungariſcher Sprache heraus. — 5. Articuli ex verbo Dei et lege naturae compositi ad conservandam politiam ecclesiasticam, Debrezin 1567. Das Buch der Kanones in 74 Artikeln. Als Geſetzbuch erlangte es mehrere Ausgaben. — 6. Propositiones de Jah et Jehovah (XXII Theſen bezüglich auf Streitigkeiten mit den Unitariern, das Original iſt verloren, erhalten nur in der Widerlegungsſchrift des David), Großwardein 1568. — 7. Disputatio in causa S. S. Trinitatis, Klauſenburg 1568, 2. Ausgabe 1570. — 8. Confessio vera . . . in synodo Csengerina declarata, empfohlen dem Fürſten Johann II. Der Brief Bezas an Melius, Debrezin 1570. — 9. Principia quaedam in theologia et philosophia immota, Debrezin 1570 (24 Maßregeln zum Verhalten gegen die Servetiſchen Blandratiſten). In dem Debreziner Collegium ſind 6 ungariſche und 5 lateiniſche Werke zu finden. Drei Werke des Melius ſind verloren gegangen; er ſchrieb auch Kirchenlieder, Gebete und mehrere Briefe ins Ausland. **Franz Balogh.**

Melville (Melvill, Melvin), Andrew, geſt. 1622. — Quellen: Th. Mc. Crie's Life of M., Edinburg 1856; derſ., Sketches of Scott. Church Hist.; J. Melvill's Diary, Bann. Edit. 1829; derſ., Hist. of the Declining Age, Woodrow Soc. 1842; Calderwood, Hist. of the Kirk of Scotland, 8 voll., 1842—49; W. Scot, Apologetical Narration, Woodr. Soc. 1846; Spotiswood, Hist. of the Church of Scotl., Spottiswoode Soc. 1847—51; Grub, Eccles. Hist. of Scotl., vol. II 1861; Gardiner, Hist. of Engl., vol. I; Hew Scotts, Fasti Eccles. Scoticanae; Walton, Lives (Zouch) 1796, S. 295 ff.; S. Lee, Dict. of Nat. Biogr., vol. XXXVII S. 230 ff.

M. iſt als jüngſter Sohn des presbyterianiſch geſinnten Richard M., Herrn von Baldovie, Forfarſhire (Schottland) am 1. Auguſt 1545 geboren. Nachdem ſein Vater in der Schlacht bei Pinkie 1547 gefallen, wurde er von ſeinem älteſten Bruder Richard erzogen, beſuchte die Lateinſchule des benachbarten Montroſe, ſeit 1559 St. Mary's College in St. Andrews, in deſſen Matrikel er als Andreas Mailuile eingetragen iſt, und hier richtete ſich ſein Geiſt mit ſolcher Energie auf das Studium der alten, ſonderlich der griechiſchen Klaſſiker, guhilk his maisters ondirstood nocht, daß er, von der Univerſität bewundert, in ſeinem 15. Jahre ſchon den Ariſtoteles im Originale las; neben Pierre de Marſilier und Erſkine von Dun ſcheint auch der berühmte ſchottiſche Humaniſt G. Buchanan einer ſeiner Lehrmeiſter geweſen zu ſein, die ihn zu den bewunderten Männern der Antike als den Heroen einer großen Vergangenheit aufblicken und die ſchottiſche Barbarei verachten lehrten. Seine dürſtende Seele trieb ihn, nachdem er in St. Andrews graduiert, nach Paris unter den Einfluß von Peter Ramus, 1566 nach Poitiers, wo ſeine klaſſiſche Bildung, namentlich ſeine glänzende oratoriſche Begabung die Rivalität zwiſchen ſeinem College (St. Marceon) und dem gegneriſchen (St. Pivareau) zu Gunſten des erſteren entſchied, und infolge des ausbrechenden franzöſiſchen Bürgerkriegs nach Genf. Hier nahmen Beza und Scaliger ihn mit offenen Armen auf und übertrugen ihm die Profeſſur der klaſſiſchen Sprachen. Von Genf drang der Ruhm ſeines Namens in ſein ſchottiſches Vaterland. Im Jahre 1572 richtete James M., ſein Neffe, an ihn das dringende Erſuchen, nach Schottland zurückzukehren und die Quellen, aus denen er das neue Wiſſensleben getrunken, auf den vaterländiſchen Boden zu leiten. Infolgedes verließ er im Mai 1573 Paris, lehnte eine durch Buchanans Empfehlung ihm angebotene Privatſtellung beim Regenten Morton ab und wurde 1574 zum Vorſtand der (ſeit mehreren Jahren geſchloſſenen) Univerſität Glasgow ernannt, die er durch die Tüchtigkeit ſeiner Leiſtungen wie über Nacht zu neuem Leben erweckte: mit ihm erſt beginnt die litterariſche Geſchichte der Hochſchule (Mc Crie). Er arbeitete einen auf ſechs Jahre berechneten Studiengang aus, bildete in Seminarien die Regents, d. h. Studienlehrer aus und errichtete vier Lehrſtühle für Theologie, klaſſiſche Sprachen, Philoſophie und Naturwiſſenſchaften. Im Auftrage des Parlaments ſtellte er nun auch für St. Andrews, die berühmteſte und reichſte Univerſität des Landes, einen Reformplan auf (Nov. 1579), und ein Jahr ſpäter ſiedelte er als Vorſtand des St. Mary's College dorthin über. Die offenen und geheimen Angriffe der abgeſetzten Univerſitätslehrer kämpfte er durch kräftiges, wohl auch gewaltthätiges Vorgehen nieder, brach das Uebergewicht der abgebrauchten ariſtoteliſchen Scholaſtik, weckte in den Seelen der Studenten die Freude am neuen Wiſſen, dem lateiniſchen Vers und der griechiſchen Rhetorik und zog durch den Ruhm ſeines Namens wie durch ſein glänzendes Lehrtalent viele Studenten aus England und vom Kontinent (Deutſchland und Dänemark) an die aufblühende Schule des Nordens. Sein Carmen Mosis, eine ſchwungvolle Paraphraſe von Deut. 32 hatte ihn ſonderlich über die Grenzen ſeines Vaterlandes bekannt gemacht und ihm den Namen des eleganteſten Lateiners in Schottland verſchafft.

In der Gelehrtengeſchichte Schottlands ſteht M., als Reformator der Univerſität und als lateiniſcher Poet in der erſten Reihe. In den ſchönen Künſten hatte er „wenige, die ihm gleichkamen, in der lateiniſchen Verskunſt keinen, der ihm überlegen“ war; auch Buchanan nicht. An der Wiedergeburt der klaſſiſchen Studien in Schottland gebührt ihm ein weſentliches Verdienſt; er hat die ſonnige Blüte der neuklaſſiſchen Kunſt, die freieſte und reinſte Schöpfung, welche das 16. Jahrhundert dem Genius Italiens verdankt, auf den rauhen Boden des Nordens verpflanzt: die Univerſität Glasgow hat er vor dem Untergang bewahrt; erſt mit ihm gewinnt ſie neben den älteren engliſchen Schulen einen Platz; ebenſo knüpft ſich ihr bis über die Meere reichende Glanz an ſeinen Namen.

Das iſt M.s Bedeutung als Schulmann. —

Als Theolog und Kirchenmann hat er ſeiner Kirche in den bedeutungsvollen Jahren ihrer Neuformung die Spuren ſeiner Eigenart aufgedrückt und ruhelos um ſeine kirchlich-nationalen Ideale gekämpft, um zuletzt an ihrer Verwirklichung zu verzweifeln.

Seitdem er 1577 der Pfarrei Govan bei Glasgow vorſtand, nahm er an den kirchlichen Auseinanderſetzungen, deren Erträgnis die Überführung der Kirche Schottlands in die presbyterianiſche Form war, hervorragenden Anteil. In Glasgow ſchon hatte er in dem Kampfe um die Verfaſſung Stellung gegen die Biſchöfe genommen; daß er bilderſtürmeriſche Anſchauungen vertreten und die Glasgower Kathedrale als ein götzendieneriſches Denkmal habe niederbrechen wollen, wie Spotiswood behauptet, wird durch nichts bewieſen; die Kirchen ſelbſt ſind, auch in der puritaniſchen Periode von Knox, niemals Gegenſtand der Angriffe geweſen (wie Bilder, Klöſter und Meßkleider). Seit 1575 war er in die General Aſſembly gewählt; der Entwurf des Second Book of Discipline, das mit den biſchöflichen Reſten des erſten Disziplinbuches (von 1561) gründlich aufräumte, hatte M. zum Verfaſſer; 1581 wurde er von der General Aſſembly ſanktioniert. Magna charta des Presbyterianismus, rottete er jede Spur hierarchiſcher Verfaſſung aus, beſeitigte den Patronat, legte die Ordination in die Hand der Älteſten und richtete ſelbſtſtändige kirchliche Gerichte ein, deren Jurisdiktion einerſeits von der der Civilhöfe verſchieden war, andererſeits aber dieſe in der Ausübung ihrer Jurisdiktion „nach dem Worte Gottes“ zu überwachen hatte. Den vollen Ausbau des presbyterianiſchen Syſtems erreichte die Vorlage noch nicht, aber der Gedanke der nachmals zur Vorherrſchaft gelangten Presbyterien tritt ſchon rein und kräftig auf, im Prinzip zwar ein Import des Genfer Calvinismus, in ſeiner ſchließlichen Ausbildung aber durchaus von ſchottiſcher Art. Chriſtus, heißt es, übt das Regiment ſeiner Kirche nur durch ihre Diener aus; einen Amtsunterſchied, einen Paſtor der Paſtoren giebt es nicht, nur Diener des Evangeliums. Gegen den Willen der Gemeinde darf kein Geiſtlicher ſein Amt übernehmen, Biſtum und Prälatur ſind wider Gottes Wort, wie denn wenigſtens für die Grundgedanken der Discipline göttliche Autorität (als de iure divino) beanſprucht wurde.

Schon 1581 kam es infolge des Montgomeryſchen Handels zu ſchweren Kämpfen. Als Moderator ließ M. den „Simoniſten“, der das Biſtum Glasgow aus Staatshänden angenommen hatte, trotz des Einſpruchs des jungen Königs Jakob II. exkommunizieren, und bei der Eröffnung der Aſſembly verurteilte er in gefährlichen Worten die bloody gullie, das blutige Schwert des die Kirche Gottes bedrohenden Abſolutismus des Königs. Furchtlos ging er, gegen den Einſpruch ſeiner Freunde, an den Hof nach Perth und überreichte Jakob vor verſammeltem Rate den Proteſt der Aſſembly. Wha, ſchrie Arran wütend, dar subscryve thir treasonable articles? worauf M. vortrat und mit den Worten: We dar and will, ſofort unterſchrieb. Der Sturz Arrans durch die proteſtantiſchen Lords infolge des Raid of Ruthven entrückte M. vorerſt der Hand des grollenden Königs; als er kurz darauf in einer Faſtenpredigt abermals gegen die durch die Umtriebe Adamſons und der Hofpartei eingeſchmuggelte Epiſkopalverfaſſung proteſtierte, in geiſtlichen Dingen Freiheit der Kirche forderte und, ein anderer Knox, in leidenſchaftlich drohenden, aber von warmem Patriotismus getragenen Worten den König an ſeine Herrſcherpflichten gegen das Land erinnerte: er möge wiſſen, daß an dem unbeweglichen Felſen des Presbyterianismus die offenen und geheimen Machenſchaften des biſchöflichen Hofes zu ſchanden werden ſollen, erließ der geheime Rat des Königs einen Haftbefehl gegen M., dem er ſich durch die Flucht nach England (Berwick) im März 1582 entzog. Nunmehr wurde die ſtaatliche Oberhoheit in kirchlichen Dingen durch Geſetz feſtgelegt. Im November, als die Ruthven Lords abermals gegen Arran emporgekommen waren, kehrte er nach Schottland zurück, rief als Moderator der General Aſſembly von 1588 gegen den Einſpruch Jakobs und des katholiſchen Grafen Gordon von Huntley, der die ſchottiſchen Häfen der ſpaniſchen Armada öffnen wollte, die Presbyterianer gegen den gemeinſamen Feind auf und organiſierte die nationale Verteidigung. Nach dem Tode Adamſons (19. Februar 1592), des gefährlichſten Vorkämpfers für das ſchottiſche Biſtum, errang nun auch das presbyterianiſche Syſtem die Anerkennung durch das ſchottiſche Parlament.

Indes, es war nur ein halber Sieg. In M.s Abweſenheit erließ die Aſſembly von Perth unter dem Drucke von Jakob 13 Artikel, die dem Könige die Kirchengewalt wieder zuſprachen; M. wurde ſeiner Ämter entſetzt und der Zutritt zu den Aſſemblies der folgenden Jahre ihm verweigert. Nichtsdeſtoweniger gewann er es über ſich, Jakob bei ſeiner Beſteigung des engliſchen Throns in einer Serie von Oden, in der er ihn „Scotangle princeps, optime principum“ nannte, zu feiern und kurz darauf ſeinen grundſätzlichen Widerſpruch gegen die Übergriffe des Königs in das kirchliche Recht in einem Proteſte an das Parlament von Perth (Auguſt 1606) geltend zu machen: ſeiner impulſiven Natur mangelte Gelaſſenheit und die überzeugungsvolle Mäßigung, die in großen Entſcheidungen mehr gilt als klingende Worte und jähe Proteſte. Mit ſieben anderen Geiſtlichen wurde er nach London gefordert, verantwortete ſich in glatten und eleganten, aber in der Sache ſchwächlichen Reden vor dem König in Hampton Court, ſchüttete aber, von Jakob zum Hofgottesdienſt befohlen, die vollen Schalen ſeines puritaniſchen Grimms über den papiſtiſchen Firlefanz der Kapelle und ließ ſich von dem perfervidum ingenium ſeiner Schottennatur dazu hinreißen, in einem Verhör vor dem Privy Council den engliſchen Primas in unedler Weiſe bloßzuſtellen, die „römiſchen Lappen“ ſeines Ornats zu ſchmähen und ihn thätlich zu inſultieren, bis er durch Diener wegen unziemlichen Betragens aus dem Saale entfernt wurde. Des ſog. scandalum magnatum ſchuldig befunden, wurde er Dr. Overal, dem Dekan von St. Pauls, dann dem Biſchof Bilſon von Wincheſter in Gewahrſam gegeben und nach einem neuen Verhör, in dem er, verbittert und maßlos, gegen die Mitglieder des Rates, geiſtliche und weltliche, in perſönlichen Schmähungen ſich erging, in den Tower verbracht und ſeines letzten akademiſchen Amtes an St. Mary's College entſetzt.

In dem Kerker, an deſſen Mauern die Spuren der von ihm in klaſſiſchem Latein verfaßten, mit den Schuhſchnallen eingeritzten Troſtverſe noch vorhanden ſind, blieb er vier Jahre. Die Sache, die er mit ſtarker Hand immer unverzagt, aber nicht immer weiſe, bis dahin hochgehalten, unterlag; auf der General Aſſembly von Glasgow (Juni 1610) wurde die biſchöfliche Verfaſſung in Schottland eingeführt.

Die bald darauf erfolgende Bitte der Stadt Rochelle um Befreiung und Überlaſſung des vielgenannten Presbyterianers wurde infolge Einſpruchs durch den Pariſer Hof von Jakob nicht berückſichtigt; endlich führte die Fürſprache des Herzogs Heinrich von Bouillon ihn aus ſeiner Haft (April 1611). Er übernahm an der Univerſität Sedan den Lehrſtuhl der bibliſchen Theologie und geriet auch hier in ärgerliche und bittere Kämpfe mit dem Arminianer Tilenus, ſeinem dogmatiſchen Kollegen, den er ſchließlich verdrängte. Tilenus ging 1620 nach England und ſtellte Jakob ſeine Dienſte gegen das revoltierende Presbyterianertum in Schottland zur Verfügung. Zwei Jahre ſpäter ſtarb M. in Sedan, 77 Jahr alt. Verheiratet war er nie.

Seine Vorzüge und Fehler liegen auch für den flüchtigen Beurteiler zutage; eine harte, unbeugſame Natur, von warmer perſönlicher Frömmigkeit, aber unbeſtändig in Empfindung und Wollen, feurig, erregbar, für große Ideen empfänglich, aber ohne die Zähigkeit des Beharrens und weiſer Schätzung ſeiner Mittel hat M. ſein ſtreitbares Leben an die Durchſetzung des Presbyterianismus in Schottland geſetzt, um auf fremdem Boden als Beſiegter zu ſterben. Widerſpruch reizte ihn, Gefahren verachtete, Drohungen verlachte er. Als ihm Regent Morton einmal in einer Stunde gefährlicher Spannungen zurief: „Wir werden Ruhe im Lande haben, wenn wir ein halbes Dutzend von euch aufgehängt haben“, antwortete er: „Sir, auf ſolche grobe Weiſe ſchüchtert man Höflinge ein; mir wenigſtens iſt es gleich, ob ich in der Luft oder in der Erde verrotte.“ Als Führer ſeiner Partei war er nicht glücklich; aber in einer Zeit von Argliſt und roher Gewalt iſt ſchwer, Schuld und Schickſal zu unterſcheiden. Der Aufgabe ſeiner Zeit war er nicht gewachſen; er ſtellte ſein Volk vor große Entſcheidungen, ohne deren letzte Ausgänge abzuwägen. Sein Biograph nennt ihn einen Sturmwind (blast), und Jakob II. ſagte von ihm, ſein Herz war in ſeinem Munde. Das iſt ein politiſcher, kein ſittlicher Fehler; aber die von ihm nicht niedergehaltenen ſchlimmen Gewalten ſeiner Natur beeinträchtigten ſeine ſtaatsmänniſchen Ziele; und die Kirchenbaupläne der Zukunft, in denen ſein hochſtrebender, ungeſtümer Geiſt ſich offenbarte, ſind in Trümmer gefallen und vielfach vergeſſen.

Aber abgeſehen von ſeinen Verdienſten um die neue Blüte der klaſſiſchen Studien an den ſchottiſchen Univerſitäten hat er als Kirchenmann nach J. Knox, dem er nach Natur und Zielen ähnlich iſt, die neuen Formen des ſchottiſchen Proteſtantismus in ruheloſem Eifer um die Liebe ſeines Volks zu finden geſucht; der ſchottiſche Typus des Presbyterianismus, der vielfach mit dem Presbyterianismus überhaupt identifiziert wird, die feurige und herausfordernde, furchtloſe und treuherzige Frömmigkeit, trägt die eigenartigen Züge ſeines Weſens an ſich und iſt in der Hauptſache eine Frucht ſeiner Arbeit; und in dieſem Sinne ſind die Kämpfe, die er für die Sache ſeiner Kirche geführt hat, in der Folge von Bedeutung für die Formung des presbyterianiſchen Geiſtes geworden und haben ihre Spuren nicht nur der nationalen Kirche, ſondern auch deren geſchichtlichen Abzweigungen aufgeprägt.

M.s Schriften: Poetiſche (ohne die Gelegenheitsgedichte): Carmen Mosis, Baſel 1573 (abgedruckt mit andern Stücken in Deliciae Poetar. Scot., Amſterdam 1637); Carmina sacra duo (enth. die Poetica Paraphrasis Cantici Cant.), Genf 1590; Sidera Veteris Aevi, Saumur 1611; Paraphrasis Epist. ad Hebraeos in MS., Harl. 6947 (9). In Proſa: Theses Theolog. de Libero Arbitrio, Edinb. 1597; Scholastica Diatriba de Rebus Div., Edinb. 1599; De Adiaphoris. Scoti *τοῦ τυχόντος* Aphorismi, 1622; Commentarii in epist. ad Romanos, ed. W. L. Alexander, Edinb. 1850 (Wodrow Soc.); A. Melvinus in cap. quartum Danielis (ungedruckt; MS in Trinity College, Dublin). **Rudolf Buddenſieg.**

Menahem, König von Israel (Litteratur: Die bekannten Werke über Geſchichte Israels, ſ. d. A. o. S. 154 Manaſſe, ſowie die dort genannten Kommentare), war der Sohn eines gewiſſen Gadi (oder bedeutet בן גדי ein Mann aus Gad?). Er regierte ungefähr 740—737. Seine Geſchichte iſt in 2 Kg 15, 17—22 erzählt, von welchem Stücke Anfang und Ende dem Redaktor des Königsbuches angehört, während der mittlere Abſchnitt, V. 19 und 20, der Quelle entnommen iſt. Außerdem gehört zur Geſchichte Menahems noch V. 14 u. 16, ebenfalls jener Quelle entſtammend. Daneben bieten uns die Inſchriften Tiglatpileſſars ein wichtiges Hilfsmittel zum Verſtändnis ſeiner Geſchichte.

Nach Jerobeams II. Tode hatte ſein Sohn Sacharja nur ſechs Monate des Vaters Thron innegehabt, als er bereits dem mörderiſchen Schwerte eines gewiſſen Sallum zum Opfer fiel, der ſich an ſeiner Stelle auf den Thron Israels ſetzte. Aber ſchon nach einem Monat wird Sallum ſelbſt von Menahem beſeitigt. Es heißt 2 Kg 15, 14: Menahem ſei „von Tirza aus“ gegen ihn gezogen, in Samarien eingedrungen, habe dort den Sallum getötet und ſich das Königtum angeeignet. Dann wird V. 16 fortgefahren: Damals habe Menahem von Tirza aus Tappuach (ſo iſt zu leſen, vgl. m. Komment.) und das ganze Gebiet dieſer Stadt verwüſtet und aufs grauſamſte behandelt, weil man ihm die Thore nicht geöffnet hatte. Daraus iſt zunächſt zu erſehen, daß Menahem ſchon unter ſeinen Vorgängern, und ſomit wohl ſchon unter Jerobeam, die Stellung eines hervorragenden Truppenführers einnahm. Es handelt ſich alſo um eine Militärrevolution gegen den Uſurpator Sallum, wo nicht ſchon gegen Sacharja. Tirza nämlich iſt die alte Hauptſtadt des Reiches Israel; ſie war, wenn auch nicht ſo feſt wie Samaria, doch ohne Zweifel wohlbefeſtigt. Menahem wird ihr Kommandant geweſen ſein, und es iſt das Wahrſcheinlichſte anzunehmen, daß ſchon nach Jerobeams Tode das Reich ſich in zwei Parteien, die gleichmäßig auf den Sturz ſeines Sohnes Sacharja ſannen, ſchied. An der Spitze der einen ſteht jener Sallum, an der Spitze der anderen Menahem. Sallum kommt Menahem zuvor, ermordet den König, darf ſich aber nur einen Monat ſeines Beſitzes freuen, den ihm dann Menahem wieder entreißt. Bei dieſer Gelegenheit und ehe Menahem den Thron beſteigen konnte, muß es zu ſehr heftigen Kämpfen gekommen ſein. Die Stadt Tappuach, nicht weit von Tirza, an der Grenze von Ephraim und Manaſſe gelegen, ſcheint neben Samarien die Seele des Widerſtands gegen Menahem und ſomit ein Hauptſtützpunkt Sallums und ſeiner Partei geweſen zu ſein. Dieſe Ereigniſſe werden Hoſea und Jeſaia im Auge haben, wenn ſie (Hoſ 8, 4; 7, 7; Jeſ 9, 19. 20) von den Greueln der Anarchie und des Bürgerkrieges in Israel reden.

Gewiß hängt es mit dieſen inneren Parteizwiſten zuſammen, daß gerade jetzt der

Aſſyrerkönig Pul (= Tiglatpileſſar III.) mit einem Heere in Israel erſcheint, wie denn 2 Kg 15, 19 geradezu ſagt, Menahem habe, nachdem Pul ins Land eingebrochen ſei, ihm einen Tribut von 1000 Silbertalenten bezahlt, damit er zu ihm halte und ſeine Herrſchaft ſtütze. Danach ſieht es nicht aus, als hätte Menahem Tiglatpileſſar geradezu herbeigerufen. Vielmehr wird ſich die Sache ſo verhalten, daß Tiglatpileſſar, der bereits 740 Arpad in Syrien erobert und darauf Tribut von den übrigen ſyriſchen Staaten in Empfang genommen hatte, ſodann im Jahre 738, nachdem er den ſyriſchen König Aſrijau von Jaudi beſiegt und einen Teil Syriens zur aſſyriſchen Provinz gemacht hatte, die Gelegenheit für günſtig genug erachtete, um ſich in die Angelegenheiten Israels einzumengen. Daß er in Israel ſelbſt erſchien, iſt freilich in ſeinen eigenen Angaben nicht enthalten, ſcheint aber doch aus den bibliſchen Nachrichten beſtimmt hervorzugehen. Man kann daher nur annehmen, daß es Menahem nicht gelingen wollte, aus eigener Kraft ſeiner Gegner (doch wohl in erſter Linie der inneren) Herr zu werden, daß er es daher vorzog, ſtatt etwa dem drohend heranrückenden Aſſyrer Widerſtand zu leiſten, ſich eilends zu unterwerfen. Tiglatpileſſar hatte wohl die Abſicht, das durch Parteiungen zerklüftete und geſchwächte Israel jetzt ſchon zur Provinz zu machen. Menahems raſcher Entſchluß mag Israel für jetzt vor dieſem Schickſal bewahrt haben.

Iſt die obige Darſtellung richtig, ſo kann Menahem kaum volle zehn Jahre, wie die Urkunde annimmt, regiert haben. Seine Tributzahlung an Pul erfolgte 738. Nach dieſer Zeit kann er nicht mehr lange regiert haben, da für alle folgenden Herrſcher nur noch die Zeit bis 722 übrig iſt. Hat er aber 738 immer noch um den Thron zu kämpfen gehabt, ſo iſt es nicht gerade wahrſcheinlich, daß ſeine Thronbeſteigung bezw. ſeine Ausrufung zum König ſchon ſeit neun Jahren erfolgt war. Man wird alſo gut thun, ihm nur eine relativ kurze Regierungsdauer zuzuſchreiben, was auch durch andere Gründe empfohlen wird. Vgl. dazu auch Taylor in Haſtings Dictionnary of the Bible III, 340.

R. Kittel.

Menaion. — Litteratur von Leo Allatius, De libris ecclesiasticis Graecorum disputationes duae Paris 1645; Ehrhard bei Krumbacher^2, Geſchichte der Byz. Litt. 1897, S. 181, 185 und Krumbacher ſelbſt 658f. Sehr inſtruktiv (Hipp. Delehaye) Le Synaxaire de Sirmond, Analecta Bollandiana 14 (1895), S. 396—434. Die Ausgaben des 16. Jahrhunderts am vollſtändigſten bei Ph. Meyer, Die theol. Litteratur des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1899, S. 148ff., die des 17. Jahrhunderts bei Legrand, Bibliographie Hellénique du dix-septième siècle, Paris 1894—1896, ſpäter bei Papadopulos Bretos *Νεοελληνικὴ Φιλολογία, μέρος* A. 1854.

Menaion nannten die ſpäteren Griechen diejenigen ihrer Kirchenbücher, welche die für jeden Feſt- und Heiligentag beſtimmten Gebete und Hymnen, zugleich aber auch kurze Lebensbeſchreibungen und Todesnachrichten von den Heiligen und Märtyrern ſelber umfaßten. Die früher in den *συναξάρια* geſammelten Legenden und Martyrologien gingen nachher in die *μηναῖα* über, ſo daß dieſe den ganzen teils liturgiſchen, teils erzählenden Apparat des Heiligenkultus in ſich aufnahmen und zu großartigen Werken anwuchſen. Sie pflegten monatsweiſe in Bände geteilt zu werden. Dieſelben ſind nicht allein handſchriftlich noch vorhanden, ſondern auch vom Beginn des 16. Jahrhunderts an bis auf die Gegenwart, zuerſt in Venedig, dann auch in anderen Orten häufig gedruckt. Doch repräſentieren die gedruckten Menäen nur eine beſtimmte, häufig durch Kürzungen und Irrtümer entſtellte Redaktion. Noch nicht aufgeklärt iſt es, daß in den meiſten gedruckten Kanones die zweite Ode fehlt. Vgl. Byz. Zeitſchr. 1901, S. 341.

(**Gaß** †) **Ph. Meyer.**

Menander, einer der älteſten Gnoſtiker, der dritte Samaritaner unter ihnen neben Doſitheus und Simon Magus. Juſtin (Apol I, 26) giebt als ſeinen Geburtsort den Flecken Kapparataia an; als Ort, wo er gewirkt und gelehrt hat, gilt Antiochien in Syrien. Am ausführlichſten berichtet über ihn Irenäus (I, 17 ed. Harvey). Danach war er ein Schüler des Simon Magus und gelangte zum Gipfel der Magie. Er lehrte eine allen unbekannte höchſte Kraft und wollte ſelbſt aus den unſichtbaren Äonen zum Heil der Menſchen geſandt ſein (Iren. a. a. O. „se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus pro salute hominum“; Eus. h. e. III, 26, 1: „*Ἑαυτὸν μὲν ὡς ἄρα εἴη, λέγων, ὁ σωτὴρ, ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄνωθέν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος σωτηρίᾳ*“). Die Welt ſei von den Engeln gemacht, die er ebenſo wie Simon von der *ἐννοία* emanieren läßt. Denen, die ſich von ihm taufen ließen, verhieß er Macht über die weltſchöpferiſchen Engel, Unſterblichkeit und ewige Jugend.

Ebenſo und wohl von Irenäus abhängig Euſebius (h. e. III, 26), Tertullian (de anim. 50), Theodoret (Haer. fab. I, 2). Wichtiger als dieſe vereinzelten Notizen über ſein Syſtem iſt die Angabe, daß er der Lehrer des Saturninus oder Saturnilus und des Baſilides geweſen ſei, von denen jener in Antiochien, dieſer in Alexandrien lehrte. Namentlich ſoll die Lehre des Saturnilus der ſeinen verwandt geweſen ſein (Iren. I, 18; Hippolyt. VII, 28; Eus. h. e. IV, 7; Epiph. Haer. 23; Theodoret, Haer. fab. I, 3). Es liegt gar kein Grund vor, dieſe Angaben zu verwerfen und Menander, wie Neander will, ganz aus der chriſtlichen Sektengeſchichte zu ſtreichen (KG I, 250). Auch Gieſeler faßt ihn als noch nicht chriſtlichen Gnoſtiker, ſondern rechnet ihn zu den Samaritanern (KG I, 1, 65). Iſt in den Berichten über die drei Samaritaner auch vieles dunkel, ſo möchte doch das als hiſtoriſch feſtzuhalten ſein, daß wir bei ihnen die orientaliſchen Anfänge der Gnoſis zu ſuchen haben. Nicht mit voller Sicherheit iſt die Frage zu beantworten, in welchem Verhältnis dieſe orientaliſche, ſamaritaniſch-ſyriſche Gnoſis zu den großen helleniſchen gnoſtiſchen Schulen ſteht, ob ſie eine Vorſtufe zu dieſen bildet oder ob die helleniſche Gnoſis ſich, was auch möglich iſt, ganz ſpontan entwickelt hat. Iſt das erſtere das wahrſcheinlichere, dann wird man die Bedeutung Menanders, der in der Mitte ſteht zwiſchen Simon Magus, deſſen Schüler, und Saturnilus und Baſilides, deren Lehrer er war, darin zu ſuchen haben, daß er den Übergang vermittelt zwiſchen der orientaliſchen und der helleniſchen Gnoſis. Dieſe Stellung weiſen ihm auch Lipſius (Gnoſticismus in Erſch u. Grubers Encykl. S. 271) und Harvey (Preliminary Observations in der Ausgabe des Irenäus p. LXIX) an. Seine Wirkſamkeit iſt noch in das 1. Jahrhundert zu legen (Harnack, Chronologie, S. 533). **G. Uhlhorn †.**

Meni (מְנִי), Gottheit. — Litteratur ſ. A. Gad Bd VI, S. 328; ferner Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 650; Kuenen, Geſammelte Abhandlungen, überſetzt von Budde 1894, S. 210 (De Melecheth des hemels 1888, S. 31 [187]); Delitzſch zu Jeſ 65, 11 (4. A. 1889); die AA. „Meni“ in Winers RW 1848, von Schrader in Riehms HW, 11. Lieferung 1879, 2. A. Bd II, 1894, Driver in Haſtings' Dictionary of the Bible, Bd III, 1900 und A. Fortune and Destiny von Cheyne in der Encyclopaedia Biblica Bd II, 1901.

Meni wird nur einmal im AT erwähnt, Jeſ 65, 11, neben Gad (ſ. A. Gad Bd VI, S. 328 ff.), als eine Gottheit oder ein Dämon, welchem von abgöttiſchen Israeliten Trankopfer (und Lectiſternien) dargebracht wurden. Über die Überſetzung der LXX ſ. Bd VI, S. 334, 37 ff. Da der ganze Abſchnitt Jeſ c. 65 allem Anſchein nach einem nachexiliſchen Propheten angehört und von nachexiliſcher Abgötterei der Juden oder wohl vielmehr derjenigen israelitiſchen Bevölkerung handelt, welche die rückkehrenden Exulanten im Lande vorfanden (der Samaritaner), da ferner die neben Meni genannte Gottheit Gad auf aramäiſchem, paläſtiniſchem und phöniziſchem Boden, nicht aber auf babyloniſchem nachweisbar iſt, ſo wird auch Meni eine Gottheit nicht der Babylonier ſondern wahrſcheinlich der aramäiſchen Bevölkerung des nachexiliſchen Paläſtinas ſein.

Auch für Meni iſt ein entſprechender Gottesname in den Keilinſchriften nicht nachgewieſen worden. Fr. Lenormant (Die Magie und Wahrſagekunſt der Chaldäer, deutſche Ausgabe 1878, S. 128) fand allerdings unter den dii minores der Babylonier einen Gott Manu genannt, „den Großen, den Lenker des Schickſals, der Göttin Mamituv entſprechend“. Hommel (The god Mani in den Expository Times 1899, S. 566) beſtätigt die Leſung einer Gottesbezeichnung in W. A. I. III, 66: „the great ma-nu“, wofür auch geleſen werden könne „the great eru“ „das große Holz“. Er ſieht aber darin nicht einen Gottesnamen ma-nu ſondern ein auf einen ganz andern Gottesnamen hinweiſendes Rätſelſpiel. P. Jenſen teilt mir freundlichſt die Vermutung mit (4. Mai 1902), daß in „ma-nu“ ein Keilſtrich zu tilgen und zu leſen ſei giš-šir-gal „große Leuchte“. Der Mondtempel von Ur heißt „Tempel von Giš-širgal“; ſonſt bedeutet gišširgal „Kalk“. Ein Gott „Manu“ ſcheint alſo in der angeführten Stelle nicht zu finden zu ſein.

Wenn man Meni mit dem zu Haran verehrten, von den Griechen *Μήν* genannten Mondgott oder mit der Mondgöttin *Μήνη* identifiziert hat (Movers u. A.), ſo geſchah dies lediglich auf Grund des ähnlichen Wortklanges. Wir dürfen in Mĕnî überhaupt ſchwerlich einen ariſchen Gottesnamen erkennen, und der Mondgott zu Haran wurde von den Einheimiſchen Sin genannt.

Der Gottesname Mĕnî iſt dagegen etwa zu finden in dem Perſonnamen עבדמני (?), ʿAbdmenî „Diener des M.“ auf einigen aramäiſch-perſiſchen Achämenidenmünzen (Rödiger in Geſenius' Thesaurus, Schlußheft 1858, S. 97). Geſenius (Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 142) verglich die Leſung עבדמן in einer Inſchrift von Kition. Er wollte aber hier ſeinerſeits leſen עבדמלקר (ebenſo Ernſt Meier, Erklärung phönikiſcher Sprachdenkmäler, Tübing. Univerſitätsprogramm 1860, S. 28; Schröder, Die phöniziſche Sprache, 1869, S. 230); Longpérier (Journal Asiatique, VI. Série, Bd XIII, 1869, S. 349 Anmerkg.) las vollſtändiger עבדמלקרת „Diener des Melkart“. Die Entzifferung iſt ganz unſicher nach Corpus Inscriptionum Semiticarum I, 1, S. 89 (n. 80). Dagegen dürfte man etwa vergleichen den altteſtamentlichen Perſonnamen אֲחִימָן (מן = מני, ſo Fürſt-Ryſſel, HW s. v., Siegfried), vgl. אֲחִיָּה. Auch iſt auf einen jedenfalls merkwürdigen Anklang an den Gottesnamen Meni von J. H. Mordtmann (ZdmG XXXIX, 1885, S. 44) aufmerkſam gemacht worden. Die zuerſt von Reinier bekannt gemachte Inſchrift eines Altars von Vaiſon in der Provence widmet in ihrem griechiſchen Texte den Altar dem Orakelgott von Apamea, dem Belos, dem *εὐθυντῆϱι τύχης*. Der lateiniſche Text hat dafür: Belus Fortunae rector Menisque magister. Da der Bel von Apamea auf ſemitiſche Vorſtellungen verweiſt, liegt es nahe, für Fortuna an die Gottheit Gad und dann für Menisque an die Jeſ 65, 11 neben Gad genannte Gottheit Meni zu denken. Das kurze e von Meni bereitet keine Schwierigkeit neben dem langen in Mēnisque, denn wir haben keine Garantie für die Richtigkeit der maſoretiſchen Punktation (vgl. Aquila und Theodotion *τῷ μεινεί* für לַמְּנִי). Von dem Stamme מנה konnte ein Eigenname מְנִי gebildet werden aus urſprünglichem מֵן wie לֵוִי anſcheinend von לוה. Immerhin aber kann in ſynkretiſtiſcher Zeit jenes Menis auch einen ganz andersartigen Urſprung haben, und es iſt trotz des ſemitiſchen Belus nicht beſtimmt abzuweiſen, daß an die griechiſche Mondgöttin *Μήνη* oder, wie Reinier wollte, an den phrygiſchen *Μήν*, Lunus zu denken ſei.

Höchſt wahrſcheinlich hängt mĕnî zuſammen mit manât مناة (Koran 53, 20), dem Namen einer in einem Steine verehrten Gottheit der vorislamiſchen Araber (Winer, Delitzſch, Merx, Reuß [zu Jeſ 65, 11]; zurückhaltender Geſenius [zu Jeſ 65, 11], Oſiander; vgl. im allgemeinen über Manât: Oſiander, Studien über die vorislâmiſche Religion der Araber, ZdmG VII, 1853, S. 496 ff.; Krehl, Religion der vorislam. Araber 1863, S. 73; Baethgen, Beiträge zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte, 1888, S. 115 f.; Wellhauſen, Reſte arabiſchen Heidentums², 1897, S. 25—29). Auch Th. Nöldeke ſchreibt mir: „מני iſt gewiß ein naher Verwandter der arabiſchen großen Göttin مَنَاة (eigentlich مَنْوَة), deren andere Verwandte المَنِيَّة (Pl. المَنَايَا) und المَنُون (auch Fem.) nur dichteriſch perſonifiziert werden“. In den nabatäiſchen Inſchriften von Higr findet ſich der Plural מנותא manawâtun als Bezeichnung für eine Gottheit (Corpus Inscriptionum Semiticarum II, n. 197. 198. 206. 217. 224; מנותו n. 320 und עבד מנות n. 271). Eben dieſe Pluralform repräſentiert das von Goldziher (Archäologiſch-epigraphiſche Mt aus Oeſterreich, Jahrg. VI, 1882, S. 109 f.) richtig als ſolche erkannte Manavat in einer auf ungariſchem Boden gefundenen lateiniſchen Inſchrift, wo es unter andern ſemitiſchen Gottesnamen ſteht. Auch in ſüdarabiſchen Inſchriften ſcheint manawât als Gottheitsname vorzukommen (Hommel a. a. O., S. 566 f.). Der Plural zeigt, da in ihm noch nicht ein eigentlicher Eigenname vorliegt ſondern „poetiſche Perſonifikation“, daß die Bedeutung des nicht mehr appellativiſch gebrauchten manât iſt: „Schickſal“ — eigentlich „Anteil“ — (ſo nach Goldzihers Vorgang: Nöldeke, ZdmG XLI, 1887, S. 709; Wellhauſen a. a. O., S. 28, vgl. S. 222). Eben dieſe Bedeutung iſt Jeſ 65, 11 auch für Meni anzunehmen. Dafür ſpricht die Zuſammenſtellung mit dem Glücksgott Gad und die naheliegende Ableitung von מנה „zuteilen“, auf welche v. 12 מניתי anſpielt (ſo Geſenius, Winer, Delitzſch, Merx, Schrader, Kuenen).

Wenn es ſich Jeſ 65, 11 um nachexiliſchen Kultus handelt, ſo iſt möglich, daß Meni geradezu von den in der perſiſchen Periode nordwärts vordringenden Arabern her entlehnt war. Der parallele Gott Gad iſt meines Erachtens nicht eine alte Gottheit ſondern ein in ſpäterer Zeit als Gott oder Dämon perſonifiziertes Abſtraktum. Wahrſcheinlich liegt es für Meni ebenſo. Vielleicht haben die Maſoreten, die גד und מני mit dem Artikel verſahen (לַגַּד und לַמְּנִי), für beide Wörter noch ein Bewußtſein der appellativiſchen Bedeutung „Glück“ und „Schickſal“ gehabt.

Der Name mĕnî lautet, als ob er eine männliche Gottheit bezeichne; jedenfalls iſt die Identifizierung von Meni mit Iſtar, der Göttin des glückbringenden Venusgeſtirns

(Delitzſch), überhaupt die Identifizierung mit der Gottheit des Planeten Venus (Geſenius, Winer, Kuenen) ebenſo unſicher wie die Deutung des Gad als Gott des Planeten Jupiter. Es wäre möglich, daß Meni neben dem Glücksgott Gad eine Gottheit der böſen Schickſale bezeichnete (Merx).

Siegfrieds Zuſammenſtellung der Namen Meni und Manaſſe (מנשה = מנשא aus מִן נָשָׂא Men [= Mĕnî] sustulit) iſt wenig überzeugend, da ſie lediglich auf der Beobachtung beruht, daß wie Gad und Meni ein Götterpaar, ſo auch die Stämme Gad und Manaſſe ein geographiſches Paar bilden — aber doch eigentlich Ruben, Gad und, nicht Manaſſe, ſondern Halb-Manaſſe eine Trias!

Durch die Zuſammenſtellung mit manât iſt der Name mĕnî genügend geſichert, um de Lagarde's (Geſammelte Abhandlungen, 1866, S. 16) Korrektur נני nenî = *Ναναία* (ſ. A. Nanäa) überflüſſig und unberechtigt erſcheinen zu laſſen (vgl. übrigens Geſenius, Jeſaia, Bd II S. 337 f.). Aquila, Theodotion, Symmachus und Hieronymus haben מני geleſen. Aq. und Theod. bieten *τῷ μεινεί*, Symm. *ἐκτός μου*, Vulgata super eam, Hieronymus zu Jeſ 65, 11: in Hebraico habet Menni, quod Symmachus interpretatus est *absque me*. **Wolf Baudiſſin.**

Menius, Juſtus, Reformator Thüringens, geſt. 1558. — Autobiographiſches in ZhTh 1865, 303 ff.; Melanchthons Bericht in CR IX 926 f.; 13 Briefe des M. in Z. d. Vereins für Thüring. Geſch., NF, II (1882), 243 ff.; andere Stücke ſeines Briefwechſels in den Ausgaben des Briefwechſels Luthers, Melanchthons, Jonas, Mutianus u. Eobanus Heß. Eine größere Biographie ſchrieb G. L. Schmidt, 2 Bde, Gotha 1867. Ein Holzſchnittporträt aus dem Ende des 16. Jahrh.s auf der Breslauer Stadtbibliothek (in 2 W 18).

Jodocus Menig (Juſtus Menius) wurde nach der glaubwürdigen Angabe Paul Ebers (Calendarium historicum ed. 1566 p. 414) am 13. Dezember 1499 in Fulda geboren — eine ſpätere Angabe bei Paullini Annales Isenacenses p. 139 nennt den 13. Oktober 1494. Über ſeine Eltern iſt Näheres nicht bekannt; aber da der aus Homberg ſtammende Konrad Mutian der Onkel des Menius (avunculus, Z. d. Verein Thür. Geſch., NF, II 246) war, werden auch jene dem beſſeren Bürgerſtande angehört haben — stirpsque fuit patriae non inhonesta domus (J. Major im Epicedion). Da M. ſchon Oſtern 1514 in Erfurt immatrikuliert wurde, iſt Paullinis Angabe, daß er vorher in Fulda Franziskaner geweſen ſei, unhaltbar; vielleicht daß er dort eine Kloſterſchule beſucht hatte. Der noch nicht 15 jährige Student wurde ſchon 1515 baccaleureus, 1516 magister, gehörte alſo zu den frühreifen Talenten. Seine Beziehungen zu Mutianus führten ihn in den Erfurter Kreis junger Humaniſten ein, wir finden ihn in freundſchaftlicher Verbindung mit Crotus, Eobanus Heß u. a.; beſonders nahe trat er Joach. Camerarius, der ihn „in ſonderlicher Freundſchaft“ die griechiſche Sprache lehrte (CR IX 926). Erinnerungen an den Verkehr mit Crotus und an den witzigen Ton, mit dem dieſer auch an der Geiſtlichkeit, den Einrichtungen und Handlungen der Kirche beißende Kritik übte, hat M. ſpäter niedergelegt in der Ad Apologiam Joannis Croti Rubeani Responsio Amici [1532] (vgl. Ed. Böcking, Drei Abhandlungen, Leipz. 1858, S. 65 ff.; Schmidt I 30 ff.). Auf der bekannten Wappentafel, die des Crotus Rektorat im Erfurter Album ſchmückt, fehlt auch das Wappen des M. nicht. Luther hat ſpäter von M. geſagt, daß der Umgang mit Mutianus und Crotus zeitweiſe auch ihn zum Skeptiker und Spötter gemacht habe, sed Dei gratia liberatus est (Bindſeil, Colloquia I 267). Melanchthons Ruf lockte ihn im Frühjahr 1519 nach Wittenberg, und Mutian ermunterte ihn, dieſen Vorſatz auszuführen (Gillert, Briefwechſel des Konr. Mutianus II 250). Doch muß er erſt noch eine Zeit in der Vaterſtadt Fulda, zum Teil im Hauſe des Crotus verlebt haben, wo er eine Schule errichten wollte, auch von dort aus eine Reiſe nach Italien unternommen haben (Krauſe, Eob. Heß I 229). Aber dann finden wir ihn als Melanchthons Schüler in Wittenberg; er ſetzt in deſſen Hauſe die Freundſchaft mit Camerarius fort und wird ein fleißiger Hörer des von der Wartburg heimgekehrten Luther (CR IX 926): hier entſcheidet ſich ſeine religiöſe und kirchliche Stellung. Im Herbſt 1523 war er noch Zeuge der Erwählung Bugenhagens zum Wittenberger Stadtpfarrer (Schmidt I 47), wurde aber bald darauf Vikar in dem zu Erfurt gehörigen Dorf Mühlberg. Hier ſchrieb er einen Kommentar zur Apoſtelgeſchichte (Nürnberg 1524), ſchloß Freundſchaft in dem nahen Gotha mit Friedr. Myconius, trat auch in die Ehe. Aber im Frühjahr 1525 giebt er ſein Predigtamt auf — was Schmidt I 48 als Grund dafür geltend macht, beruht auf einer Verwechslung des Erfurtiſchen Mühlberg mit Mühlberg an der Elbe —, um in Erfurt „Diſcipulos anzunehmen und der Schulen ſich zu nähren“ (ZhTh 1865, 303). Aber während des Bauernaufſtandes nötigte ihn der Rat, ſich wiederum ins Predigtamt an St. Thomas zu begeben. Er veröffentlichte hier 4. Oktober 1525 ein Büchlein über Kindertaufe und Patenamt, Kommunion und Bereitung Sterbender, das ſeine praktiſch-paſtoralen Intereſſen bezeugt (vgl. F. Cohrs in Monumenta Germ. Paedag. XXIII 151 f. 157 f. 163 ff.). Aber bald trat in der Kirchenpolitik des Rates eine Wendung ein: hatte dieſer anfangs die Reformation begünſtigt in der Hoffnung, ſich der Herrſchaft des Erzbiſchofs von Mainz entziehen zu können, ſo glaubte er jetzt dem bedrohlichen Einfluß Kurſachſens Widerſtand leiſten und den Katholiken wieder Vorſchub leiſten zu ſollen. Schon 1525 nach Beendigung des Bauernkrieges kehrten Geiſtliche und Mönche zurück und hielten zunächſt bei geſchloſſenen Thüren Gottesdienſt, 1526 wurden 4 Pfarrkirchen den Katholiken zu öffentlichem Gottesdienſt freigegeben. Ihr hervorragendſter Wortführer war der Franziskaner Konrad Kling (vgl. N. Paulus, Katholik 1894 I, 146 ff.). M., der ihn für einen Mann anſah, der im Grunde der evangeliſchen Lehre Recht gebe, nur um der Schwachen willen noch zurückhalte, ſuchte in Privatgeſprächen und brieflich auf ihn einzuwirken; dann aber trat er in einer Streitſchrift gegen ihn auf: „Wider den hochberühmten Barfüßer zu Erfurt, D. Conr. Kling, Schutzrede“. Zu dieſer am 12. November 1526 vollendeten Schrift ſchrieb Luther ein Vorwort und gab ſie in Wittenberg (Januar 1527, Enders VI 15; EA 53, 411) in Druck. Kling antwortete darauf; M. ſetzte den Streit in ſeiner Predigt am 17. März 1527 fort, die dann auch mit Luthers Vorwort (EA 63, 258) in Wittenberg erſchien: „Etlicher Gottloſen und Widerchriſtlichen Lehre von der papiſtiſchen Meſſe“ (Enders VI 41). So ſehr Luther in dieſem Streit auf ſeiten des M. geſtanden, und die Duldung der katholiſchen Predigt durch den Rat als einen furor Dei excaecantis et gravantis cor Pharaonis gedeutet hatte (Enders VI 40), der Rat hielt an ſeiner Politik feſt, M. erſchien als der unbequeme Friedensſtörer und mußte ſich mancherlei Kränkungen gefallen laſſen. Ja, man beſtritt jetzt ſeitens des Rates wie aus der Gemeinde heraus ſeine Vokation an die Thomaskirche (ZhTh 1865, 303; Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 247 ff.). Er bat daher Luther, ihm aus dieſer prekären Lage herauszuhelfen (vgl. Enders VI 279), der ihn bei den eben begonnenen Kirchenviſitationen als brauchbare Kraft empfahl. Um Bartholomäi 1528 ſiedelte er mit ſeiner Familie und den ihm zur Erziehung übergebenen Edelmannsſöhnen nach Gotha über, wo ihn ſchnell eine treue Freundſchaft mit Fr. Myconius verband. Neben Jugendunterricht und ſchriftſtelleriſcher Arbeit (Oeconomia christiana 1529 mit Luthers Vorrede EA 54, 117 und 63, 277, Enders VII 73 — weitere Ausarbeitung der ſchon in Erfurt verfaßten Schrift „Erinnerung, was denen, ſo ſich in Eheſtand begeben, zu bedenken ſei“ 1528) iſt ſeine Hauptarbeit die Viſitation des thüringiſchen Kreiſes zuſammen mit Chriſtof von der Planitz, Melanchthon und Myconius (Burkhardt, Geſch. der ſächſ. Kirchen- und Schulviſitationen S. 29 ff.). Von der Viſitation heimgekehrt, wird er März 1529 als Pfarrer und Superintendent nach Eiſenach geſetzt, wo er 18 Jahre hindurch eine bedeutſame führende Stellung innegehabt hat. Voran ſteht er im Kampf gegen die Wiedertäufer: 1530 erſcheint mit Luthers Vorrede (EA 63, 290) ſeine mit Myconius gemeinſam verfaßte Schrift: „Der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis aus hlg. Schrift widerlegt.“ Und zum zweitenmale griff er 1544 in ſeinem Buch „Von dem Geiſt der Wiedertäufer“ dieſelben Leute an; wiederum führte Luther das Buch mit einem Vorwort ein, in dem er auch das reine, verſtändliche Deutſch des M. rühmte (EA 63, 381). Erſtere Schrift widmete M. dem Landgrafen Philipp, um ihn zu energiſcheren Maßregeln gegen die Täufer zu treiben; aber noch 1545 klagte er: Pullulat circumquaque anabaptismi haeresis . . Culpa omnis in Hesso est, qui etsi non videtur fovere, tamen non punit etiam (Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 254). Sodann finden wir ihn wiederholt als Viſitator und Reformator thätig: 1533 bei der zweiten großen Viſitation Thüringens, bei der er die Hauptarbeit der Regiſtration auf ſich nahm (ZhTh 1865, 304; Burkhardt S. 124), dann nach Herzog Georgs Tode im albertiniſchen Thüringen Sommer 1539 (Burkhardt S. 241). Er wurde aber auch als Viſitator nach Schwarzburg und ins Biſtum Naumburg (1545) gerufen (Schmidt II 4 läßt ihn nach Nürnberg ſtatt nach Naumburg berufen werden; auch Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 255 iſt ſtatt Noribergensis Numburgensis zu leſen). Als die Schutzfürſten der Reichsſtadt Mühlhauſen, der Kurfürſt von Sachſen, der Landgraf und Herzog Heinrich von Sachſen, endlich 1542 dem widerſtrebenden Rat dieſer Stadt evangeliſche Predigt aufnötigten, da hielt M. nicht nur am 14. September dort den erſten evangeliſchen Gottesdienſt, ſondern blieb auch dort als Ordner des Kirchen- und Schulweſens, bis er 1544 die Verwaltung in die Hände des neuernannten Superintendenten Sebaſtian Boetius — der ſpäter ſein Schwiegerſohn wurde — übergeben konnte

(Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 255 f.; Mühlhauſer Geſchichtsblätter I [1900] S. 64). Er nahm teil an dem Marburger Religionsgeſpräch 1529, an der Wittenberger Concordia 1536, an der Schmalkaldener Verſammlung 1537, wo er jedoch vor der Unterſchrift abreiſte, ſo daß dieſe Myconius für ihn vollzog; er war auf dem Hagenauer wie auf dem Wormſer Religionsgeſpräch als Abgeſandter gegenwärtig. Die Doppelehe Philipps von Heſſen veranlaßte ihn 1541 zu ſcharfer Gegenſchrift, die aber auf Rat Luthers und Brücks nicht gedruckt werden durfte — handſchriftlich in Cod. Palat. Heidelb. N 435, daraus gedruckt in ZhTh 1868, 446 ff., vgl. de Wette V 426. VI 296, CR IV 769. Viel getadelt iſt es worden, daß M. 1532 Luthers kleinen Katechismus in verkürzter und teilweiſe den Satzbau vereinfachender Weiſe überarbeitete und unter dem Titel „Cate | chiſmus | Juſti Menij. | M D XXXij“ | herausgab (ein Exemplar des ſeltenen Buches auf der Breslauer Stadtbibl., vgl. ZhTh 1865, 314 ff.; Schmidt I 191 ff.; RE^3 X 140), in welcher Geſtalt er beſonders in Mühlhauſen längere Zeit ſich erhalten hat. Nur pädagogiſche Gründe hatten M. dabei geleitet; er dient uns als Beweis dafür, daß ſchon Luthers Zeitgenoſſen die Schwierigkeit ſpürten, manche Teile des Büchleins Kindern einzuprägen. Ob die ſcharf den Ausbruch des antinomiſtiſchen Streites beleuchtende Flugſchrift Sepultura Lutheri 1538 wirklich, wie Cruciger ausſagt, unſern M. zum Verfaſſer hatte, oder ob nicht vielmehr die Anonymität Amsdorf oder Luther ſelbſt decken mußte, darüber vgl. ThStKr 1899, 281 ff. Sicher aber iſt, daß er Naogeorgs Pammachius 1539 in eigner Verdeutſchung erſcheinen ließ (vgl. ^{3}X 498). Seine Streitſchrift gegen Crotus 1532 iſt bereits oben erwähnt; möglichenfalls iſt er auch der „Sylvanus Hessus“, der 1534 den Ludus in defectionem Georgii Wicelii ad Papistas verfaßte. Sonſt ſind noch zu nennen eine Auslegung des 1. Buches Samuelis 1532 — das iſt die Schrift de usu historiae sacrarum literarum, die Luther (de W. IV 311) erwähnt —, die Verdeutſchung von Luthers großem Galaterkommentar von 1535 und eine Schrift „Wie ein jeglicher Chriſt gegen allerlei Lehre, gute und böſe, nach Gottes Befehl ſich gebührlich halten ſoll“ 1538.

Einen Einſchnitt in ſein Leben bezeichnete der Tod ſeines treuen Freundes Myconius (7. April 1546). Nicht nur daß M. ihm die Leichenpredigt hielt, der Kurfürſt verfügte auch alsbald, daß er nach Gotha überſiedeln, des Myconius Nachfolger werden, aber zugleich auch die Eiſenacher Superintendentur weiterführen ſollte. Der Ausbruch des ſchmalkaldiſchen Krieges veranlaßte ihn zu ſeinem „Von der Notwehr Unterricht, nützlich zu leſen“ 1547 (Hortleder II, Kap. 29), den Melanchthon abmildernd überarbeitet hatte (CR VI 332. 336. 363), der alsbald auch in lateiniſcher Sprache ausging. Nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges ſchaffte er Frau und Kinder nach Mühlhauſen in Sicherheit (Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 258); ihn ſelbſt mahnte Melanchthon dringend, das gefährdete Gotha auf einige Zeit zu verlaſſen (CR VI 568). Doch konnte er bald dorthin zurückkehren. Gleich den andern erneſtiniſchen Theologen proteſtierte auch er gegen das Augsburger Interim, beteiligte ſich aber nicht an dem nachfolgenden Hader mit den Wittenbergern. Zwar fehlen uns Briefe Melanchthons an ihn 1548 und 49 und wieder 1551 bis 1554, aber zu beachten iſt das warme Lob, das ihm jener 1548 (CR IV 894 f.) geſpendet hat. 1550 hatte er mit ſeinem Diakonus Georg Merula einen Streit über den Exorcismus, in dem er lebhaft für deſſen Beibehaltung eine Lanze brach (vgl. ^{3}V 697 f.). Da im thüringiſchen Gebiete teils von Heſſen her, teils aus Mühlhauſen immer wieder anabaptiſtiſche Schwärmerei, und zwar mit bedenklich antinomiſtiſcher Färbung — wer aus Gott geboren ſei, könne nicht mehr ſündigen, alles ſei ihm rein und kein Geſetz gelte für einen ſolchen mehr — ſich bemerkbar machte, ſo ließ M. 1551 ſeine Schrift „Von den Blutsfreunden aus der Wiedertaufe“ ausgehen als laute Anklage gegen „unſre untreuen Nachbarn, ſo ſolche Sekten hauſen und hegen“. 1552 brachte die Verhandlungen über Oſianders Lehre, in denen er zweimal zur Feder griff. Am 18. Januar 1552 verfaßte er ſein „Erkenntnis aus Gottes Wort und hlg. Schrift über die Bekenntnis A. Oſiandri“ (gedruckt in den „Censurae der fürſtlich ſächſiſchen Theologen“, Erfurt 1552), und vom 16. Februar datiert ſeine Schrift „Von der Gerechtigkeit, die für Gott gilt: Wider die neue alcumiſtiſche Theologiam A. Osiandri“ (vgl. Möller, Oſiander S. 491. 496). Als dann im September 1552 Kurfürſt Johann Friedrich aus der Gefangenſchaft zurückkehrte, beſchloß er, da jene Zenſuren Herzog Albrecht noch nicht zum Einlenken vermocht hatten, durch eine Geſandtſchaft nach Preußen die Beilegung dieſer Wirren herbeizuführen. Neben zweien ſeiner Räte entſendete er M. und Johann Stolz, die am 6. April 1553 in Königsberg eintrafen. Sie erboten ſich in der Audienz am 8. April, dem Herzog aus Gottes Wort Bericht über des inzwiſchen verſtorbenen Oſianders Irrlehre zu geben. Am 14. mußte

Funck (vgl. oben Bd VI 322) ihnen ſein Glaubensbekenntnis der Oſiandriſten vorleſen und übergeben, worauf M. und Stolz am 19. eine Gegenſchrift überreichten; Funck replizierte am 2. Mai. Am Tage darauf erkrankte M. ſchwer; daher konnte am 16. Mai nur ein Bruchſtück ihrer neuen Entgegnung dem Herzog vorgelegt werden. Die Bitte um eine freie öffentliche Disputation mit Funck ſchlug ihnen der Fürſt rund ab, ebenſo die Bitte, daß er Mörlin zurückberufen möge. Einem Privatgeſpräch zwiſchen beiden Parteien wich Funck durch Verſchleppung des Termines aus. Am 5. Juni reiſte Albrecht nach Polen und verabſchiedete die Sachſen mit dem Wunſch nach einer Theologenſynode, die über den Artikel von der Rechtfertigung Entſcheidung treffen ſolle. Nun aber gelang es doch noch dem zu Beſuch in Preußen weilenden Grafen Poppo von Henneberg, von Albrecht die Erlaubnis zu einem Geſpräch zu erlangen, das am 25. Juli unter dem Vorſitz des Grafen zwiſchen M. und Stolz, Funck und Sciurus ſtattfand, aber nur die Gemüter erhitzte, ohne zu einer Verſtändigung zu führen. Unverrichteter Dinge kehrten die Geſandten heim, M. wegen ſeiner Krankheit erſt im September (vgl. CR VIII 132; Schmidt II 159 ff.; Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 263 f.; in den Daten abweichend C. A. Haſe, Herzog Albrecht und ſein Hofprediger, Leipzig 1879 S. 213 f.). Dem am 4. März 1554 heimgegangenen Kurfürſten hielt M. die Leichenpredigt (gedruckt Jena 1554). Wenige Monate darauf fand Amsdorf bei der thüringiſchen Viſitation, Gelegenheit, M. in den *majoriſtiſchen Streit* hineinzuziehen; vgl. oben S. 89 f., wo die Schickſale des M. von 1554 bis zum Eiſenacher Konvent 1556 und ſeiner Unterſchrift des dort formulierten Bekenntniſſes dargelegt ſind. M. kehrte hoffnungsvoll (vgl. ſeinen Brief in Unſchuldigen Nachrichten 1702, 773 ff.) von Eiſenach nach Gotha zurück, um ſeine Ämter wieder aufzunehmen — die Verwaltung der Eiſenacher Superintendentur hatte er ſchon 1552 wegen geſchwächter Geſundheit aufgegeben —, aber die feindſelige Nachrede wider ſeine Perſon und Lehre wollte nicht ſtill werden. Amsdorf, Ratzeberger, Aurifaber u. a. fuhren mit ihren Verdächtigungen gegen ihn als „Adiaphoriſten“ und „Majoriſten“ fort; wieder wurde Johann Friedrich der Mittlere gegen ihn aufgeſtachelt. Auf ein ungnädiges Schreiben vom Hofe bot er ſeine Entlaſſung an. Zu Michaelis reiſte er nach Leipzig, wo er mit Melanchthon über den Studiengang ſeines Sohnes ſich beſprechen wollte. Hier erfuhr er von neuen Machinationen gegen ihn, und als er nach Gotha heimgekehrt war, gingen ihm weitere Nachrichten und Gerüchte zu. Da entſchloß er ſich, von ſeinem Platze zu weichen, ehe ihn neue Ungnade der Herzöge gefährde. Am 27. Oktober meldete er dieſen, daß er das Land und ſeinen Poſten verlaſſe, um ſich der Ungnade und den „geſchwinden Befehlen“, die ihm aus Antrieb ſeiner Feinde von ſeinen Landesherren drohten, zu entziehen. Nachdem er ſich ſchriftlich vom Amtmann, dem Rat und den Geiſtlichen in Gotha verabſchiedet hatte, entwich er nach Langenſalza. Am 22. November forderte der Rat in einem von den Herzögen veranlaßten Schreiben ihn zur Rückkehr auf und verſicherte ihn der Gnade der Fürſten. Er ſtellte darauf Bedingungen, ohne deren bündige Zuſage ſeitens des Hofes er nicht zurückkehren könne — er forderte Schutz vor ſeinen theologiſchen Widerſachern und Freiheit für ſeinen freundſchaftlichen Verkehr mit ſeinen „lieben Herren Präceptoren“ in Wittenberg. Da hierauf durch Kanzler Brück nur eine ausweichende Erklärung erfolgte (24. Dezember), ſo erklärte er nicht zurückkehren zu können, und ließ jetzt auch Frau und Kinder nach Langenſalza kommen. Bei Hofe behandelte man ihn nun als einen, der widerrechtlich ſein Amt verlaſſen habe, und verbot dem Gothaer Rat, ihm ein Zeugnis ſeiner reinen Lehre auszuſtellen. Eine Berufung nach Anhalt zerſchlug ſich (CR VIII 880, IX 91. 106). M. fand aber auf Melanchthons und Camerarius' Verwendung (IX 91) Anſtellung an der Thomaskirche in Leipzig. Von hier aus verantwortete er ſich jetzt gegen Verdächtigungen, die Flacius gegen ihn hatte ausgehen laſſen (Verantwortung auf M. Flacii Illyrici giftige . . Verleumdung). Dieſer replizierte ſofort mit einer vorläufigen Antwort („Vortrab“) über des M. „alte“ und „neue“ Lehre — er lehre eben jetzt anders, als er früher gethan. M. verwahrte ſich in ſeinem „Kurzen Beſcheid“ energiſch gegen dieſen Vorwurf und beſtritt Flacius und Genoſſen den Anſpruch, ſich allein als die echten Erben Luthers zu rühmen. Flacius ſtellte ſeine „Apologia auf zwo unchriſtliche Schriften J. Menii“ 1558 dagegen, und auch Amsdorf erhob jetzt Anklage wider ihn, „daß J. M. ſeine Vocation und Kirche verlaſſen und von der reinen Lehre des Evangelii abgefallen ſei“. Beiden ſuchte M. durch aktenmäßige Darſtellung ſeiner Stellung ſowohl im Interim wie im majoriſtiſchen Streite in der Schrift „Bericht der bittern Wahrheit“ 1558 den Mund zu ſchließen. Beide replizierten aber ſofort wieder, und M. hätte unzweifelhaft auch ſeinerſeits die Fehde weitergeführt, wenn nicht der Tod dazwiſchen getreten wäre. Sein ſchon ſeit Jahren geſchwächter Körper erlag am 11. Auguſt 1558 den Erregungen, die ihm dieſe letzte Kampfeszeit gebracht hatte. Auf dem Sterbelager hatte M. noch vor Pfeffinger und andern ein „klares Bekenntnis ſeines Glaubens von allen Artikeln“ (CR IX 928) gethan. Pfeffinger hielt ihm am 13. Auguſt die Leichenrede. Johann Major ließ ein Epicedion auf ihn ausgehen; Melanchthon aber widmete ihm ſeinen Nachruf in dem Vorwort, das er der noch poſthum erſcheinenden Sammlung ſeiner Predigten über den Römerbrief 29. September 1559 voranſtellte (CR IX 926ff.). Von ſeinen Söhnen wurde der älteſte, Juſtinus, Stiftsverwalter in Gotha; bekannter iſt der zweite, Euſebius, der Magiſter und Profeſſor der Philoſophie in Wittenberg wurde und die Tochter des Sabinus, Melanchthons Enkelin, heiratete. Die Tochter Eliſabeth heiratete Sebaſtian Boetius (ſ. o.).

G. Kawerau.

Menken, Gottfried, geſt. 1831. — Chr. H. G. Haſenkamp, Gebet und Rede beim Begräbnis Menkens, Bremen 1831; Oſiander, Zum Andenken Dr. G. Menkens, Tübinger Ztſchr. f. Th. 1832, Heft 2, S. 133ff.; C. H Gildemeiſter, Leben und Wirken des Dr. G. M., 2 Bde, Bremen 1861; E. Chr. Achelis, G. M.s Homilien in Auswahl, Gotha 1888 (ausführliche Einleitung Bd 1, S. 1—36); Cremer über Collenbuſch, Menken, Haſenkamp, in: Der Proteſtantismus am Ende des 19. Jahrh., Berlin 1900ff., S. 645ff. Vgl. dazu Achelis in Chriſtl. Welt 1902, S. 345ff. — Zur Lehre und Predigtweiſe M.s: Sack, Geſch. d. Predigt, Heidelb. 1866, S. 297ff.; Brömel, Homilet. Charakterbilder, Leipzig 1874, 2. Bd, S. 85ff.; A. Ritſchl, Rechtf. und Verſ., Bd 1, 3. Aufl., S. 612ff., für die Einfügung in Collenbuſchs Schule auch Geſch. des Pietismus, Bd 1, S. 565ff.; H. Hering, Lehre von der Predigt, Berlin 1897, S. 205ff. Achelis in Proteſtantismus am Ende des 19. Jahrh., S. 698ff.; Fr. Hering, Die homilet. Behandlung des AT, Leipzig 1901, S. 81ff. 139ff. — M.s Schriften in „vollſtändiger Ausgabe“ erſchienen in 7 Bdn, Bremen 1858. Dazu Regiſter 1865. Nachträglich wurden noch ausgegeben: Feſtpredigten aus dem ſchriftlichen Nachlaſſe, Bremen 1868; Bibliſche Betrachtungen, Bremen 1879; Briefe des Dr. G. M. an H. N. Achelis, Bremen 1859.

Gottfried Menken wurde am 29. Mai 1768 als Sohn des Kaufmanns Gootje M. zu Bremen geboren. Seine Mutter war die Tochter des Paſtors Tiling in Oberneuland und die Enkelin des berühmten Lampe (ſ. Bd XI S. 233). Die äußeren Verhältniſſe für die Entwickelung des reichbegabten Jünglings waren inſofern die denkbar günſtigſten, als die Familie ſeiner Mutter ihm die Einflüſſe der altanſäſſigen, weltlich und chriſtlich gebildeten Bremer Familien, namentlich der Dreyer, Wienholt, Gildemeiſter, zukommen ließ, während der Stand des väterlichen Vermögens bei mancherlei widrigen Zufällen und einer zahlreichen Kinderſchar niemals zum genießenden Ausruhen verleiten konnte. Alle Bildungselemente, auch künſtleriſcher Art, floſſen dem offenen und lebhaften Gemüte zu: mit ſeinem zwei Jahre älteren Bruder, einem nicht unbekannten Maler, hat M. mancherlei Intereſſen geteilt. Das beſte Erbe des Elternhauſes aber war jene bibelfreudige Frömmigkeit, wie ſie in Bremen gepflegt ward, pietitiſch im beſten Sinne, und im bewußten Gegenſatze zur Aufklärung, jedoch von ſelbſtgemachter Engigkeit freier, als an vielen anderen Orten. In dieſem Bibelchriſtentum wußte ſich der Jüngling namentlich der Mutter und einigen mütterlichen Freundinnen dankbar verbunden. Äußerungen aus ziemlich früher Zeit laſſen erkennen, mit welch ſelbſtſtändiger Kraft der junge M. den bibliſchen Glauben nicht als bloß Licht und Wahrheit, ſondern auch als Heilmittel für ein ſtürmiſches, ſelbſtbewußtes Temperament perſönlich ergriff. Schon der Gymnaſiaſt hat gepredigt. Und als M. im Jahre 1788 die Univerſität Jena bezog, war er theologiſch im weſentlichen bereits fertig. Der ſchultheologiſche Rationalismus wurde ihm nur zum Anlaß, ſich ganz auf einen perſönlichen Umgang mit der Bibel zurückzuziehen: „Die Bibel, und die ganz allein leſe ich, ſtudiere ich, um mit Gottes Hilfe immer tiefer in den Geiſt des großen, allmächtigen, allumfaſſenden Ganzen der Schrift einzudringen, immer vertrauter zu werden mit dem reinen, lebendigen Geiſt der Schönheit und Wahrheit, der in ihr lebt und webt.“ Die Kämpfe, welche der widrige Zeitgeiſt dem innerlich einſamen Jüngling aufdrängten, preßten ihm das Gebet aus: „Biſt du, o Gott, und iſt die Bibel dein Werk, ſo ſegne mein Forſchen, daß ich deiner und deines Wortes gewiß werde.“ Die grübelnde Myſtik — als Gymnaſiaſt hatte ſich M. unter anderen mit Jak. Böhme beſchäftigt — wich jetzt einer zuſammenhängenden Erkenntnis der Thatoffenbarung Gottes in einer Geſchichte, deren Mittelpunkt Chriſtus iſt. In doppelter Hinſicht wurde dieſer perſönlich errungene Standpunkt geſtärkt und erweitert, als M. im Jahre 1790 auf die Univerſität Duisburg überſiedelte. Da er hier das Examen zu machen gedachte, konnte er ſich einem ſchulmäßigen Betriebe des Studiums nicht weiter entziehen: nur mit Seufzen, doch mit völliger Pflichttreue, hat er ſich an das „unſelige Buchſtabenwerk, welches die Seele nie ſättigen kann“, begeben, — aber er hat doch namentlich dem Orientaliſten Berg, einem gebornen Bremenſer, eine lebhafte

Dankbarkeit dafür bewahrt, daß ihm derſelbe auch das gelehrte Rüſtzeug für die Erforſchung der Bibel in die Hand gab. So beſtand denn M. im Jahre 1791 ſein Examen mit großer Auszeichnung. Wichtiger war faſt noch das andere, daß in Duisburg die Heimatsluft eines reformierten Pietismus Menken aus ſeiner geiſtlichen Vereinſamung erlöſte. „Ein edler Kreis von Chriſten, die frei von ſteifer Anhänglichkeit an die neben der Bibel tradierte Lehre nichts als apoſtoliſche Wahrheit ſuchten“, zog den Studenten in ſeine Mitte, deſſen Predigten ein Zeugnis von Geiſtesverwandtſchaft gegeben hatten. So fand M. die Freundſchaft des Rektors F. A. Haſenkamp. Laſen dieſe Kreiſe die Bibel nicht nach orthodoxer Schablone, ſo waren es doch ganz beſtimmte Ideen der Bengelſchen Schule und auf der anderen Seite des Dr. Collenbuſch (ſ. Bd IV S. 233), die ihr Schriftſtudium beherrſchten. Noch zwei Jahre über das Examen hinaus blieb M. in Duisburg, und Predigtreiſen in das Wupperthal, an den Niederrhein u. ſ. w. verſchafften ihm neue Verbindungen unter den bibelforſchenden Chriſten. In dieſer Zeit verfeſtigte ſich ſeine eigentümliche Schrifttheologie zu einer fortan unwandelbaren Geſtalt, in welcher eigne Verſenkung in Gottes Wort doch nur die Traditionen der Heimat mit den Stimmungen der niederrheiniſchen Freunde zuſammenſchweißte. Gegen Ende 1793 wurde M. Hilfsprediger in Uedem bei Cleve, 1794—1796 an der deutſch-reformierten Gemeinde zu Frankfurt a. M., 1796—1802 Paſtor der reformierten Gemeinde in Wetzlar. Seit Oktober 1802 durfte er in ſeiner Vaterſtadt Bremen wirken, zunächſt als zweiter Prediger an St. Pauli in der Neuſtadt, ſeit Auguſt 1811 als Pastor primarius an St. Martini. An allen dieſen Orten hat er mit ſteigendem Erfolge Gottes Wort bezeugt, wie er es verſtand, in kräftigem Gegenſatz gegen den ungläubigen Geiſt der Zeit, in deutlichem Unterſchied von einer traditionellen Orthodoxie. Dieſe Wirkſamkeit bis ins einzelne zu verfolgen, erübrigt ſich: denn dieſelbe war namentlich in Bremen eine ſehr ruhige, nie von dramatiſchen Wendungen bewegt. M. war frei von jedem beunruhigenden Ehrgeiz: Kern und Freude ſeines Lebens beſtand darin, daß er geſammelt und tief die hl. Schrift durchforſchte und die ſtillgereiften Früchte ſeinen „Zuhörern“ darbot. In die Unruhe paſtoraler Geſchäftigkeit iſt er nie hinabgeſtiegen: er konnte „Viſiten, Mahlzeiten, Gunſt, und Weihrauch entbehren“. Nehmen wir hinzu, daß mancherlei körperliche Leiden ihn in die Stille wieſen, die er doch aus grundſätzlicher Weltflucht zu ſuchen weit entfernt war, erwägen wir ferner, daß M. nie durch Pflichten und Freuden des Familienlebens in Zerſtreuung gezogen ward (ſeine am 12. Mai 1806 geſchloſſene Ehe mit Marie Siebel aus Barmen führte nicht zu dauerndem Zuſammenleben, da die Ehegatten, die wohl nicht für einander paßten, ſehr bald in Frieden ſich trennten), ſo werden wir uns in die Atmoſphäre heiter-ernſten Friedens und einer nie raſtenden, doch ſtets gemächlichen Arbeit verſetzen können, in welcher die von rhetoriſchem Affekt und trockener Lehrhaftigkeit gleich weit entfernten ſchriftauslegenden Predigten entſtanden ſind. In den Verkehr der Menſchen ging der ſtille Bibelforſcher nur genau ſoweit ein, daß gleichgeſtimmte Freunde und Verehrer ihm Anregung, aber nie Zerſtreuung bringen konnten. Schon ſeit 1823 bedurfte M. eines Vikars, 1825 wurde er emeritiert. Eine letzte Freude war ihm 1828 die Anerkennung ſeiner Arbeit, welche die theologiſche Fakultät zu Dorpat mit dem Ehrentitel eines D. theol. ausſprach. Am 1. Juni 1831 iſt er nach langen, in fröhlicher Geduld getragenen Leiden heimgegangen.

Ein Schriftſteller von Profeſſion hat M. nicht ſein wollen. Schriften nicht bibelauslegenden Charakters hat er eigentlich nur zwei verfaßt, in ziemlich früher Zeit, durch beſtimmte Erſcheinungen innerlich getrieben („Beitrag zur Dämonologie oder Widerlegung der exegetiſchen Aufſätze des Herrn Profeſſors Grimm von einem Geiſtlichen“, 1793, eine ſcharfe Ablehnung rationaliſtiſcher Exegeſe und ein charakteriſtiſches Bekenntnis ungeknickten Glaubens an die Geſtalten einer jenſeitigen Welt. „Über Glück und Sieg der Gottloſen. Eine politiſche Flugſchrift aus dem Jahre 1795“, ein majeſtätiſch-klares Urteil über die Erfolge der franzöſiſchen Revolution, die hier dem Gerichte bibliſcher Wahrheit unterſtellt werden). Abgeſehen von mehr zufälligen Kleinigkeiten ſind M.s Schriften ſämtlich Schrifterklärungen in homiletiſcher oder nahe verwandter erbaulich-exegetiſcher Form. Homilien liegen in ſieben Sammlungen vor: Chriſtl. Homilien, 1797; Neue Sammlung chr. Hom., 1800; Chriſtl. Hom. über die Geſchichte des Propheten Elias, 1804; Erklärung des elften Kap. des Br. an die Hebr., 1821; Predigten, 1825; Hom. über das neunte und zehnte Kap. des Br. an die Hebr., nebſt Anhang etlicher Hom. über Stellen des zwölften Kap., 1831; Homilet. Blätter (noch von M. ſelbſt für den Druck vorbereitet), 1834. An Schrifterklärungen beſitzen wir folgende: Betrachtungen über das Evangelium Matthäi, in zwei Teilen, nur bis Kap. 14 umfaſſend, 1808. 1821. Blicke in das Leben des Apoſtel

Paulus und der erſten Chriſtengemeinen (nach AG 15—20), 1828. Im weiteren Sinne ſchrifterklärend ſind die Arbeiten: das Monarchieenbild (Da 2), in der Chr. Monatſchrift 1802 f., ſeparat 1809; der Meſſias iſt gekommen (weſentlich nach 1 Jo 5, 6 f.), 1809; die eherne Schlange (nach Nu 21, 4 ff.), 1812. Auch die beiden Darſtellungen des M.ſchen „Syſtems“, wenn man von einem ſolchen ſprechen darf, bewegen ſich ganz in bibliſchem Rahmen. Wichtig iſt namentlich die größere: Verſuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der hl. Schrift 1805 (ſpätere Auflagen 1824. 1832). Die kürzere iſt eine Art Bibelkatechismus nach dem Apoſtolikum: das Glaubensbekenntnis der chriſtl. Kirche, 1816 und 1826.

Eigenartig iſt M.s Theologie inſofern nicht, als ſich alle ihre einzelnen Hauptbeſtandteile vor ihm unſchwer nachweiſen laſſen. Auch überraſchend neue Kombinationen hat er nicht vollzogen, aber die konſequente bibliſche Energie, mit welcher er ſeine Gedanken bildete und vortrug, ſicherte ihm eine weitreichende Wirkſamkeit. Er iſt es doch geweſen, der gewiſſe bis dahin mehr verborgene Stimmungen und Erkenntniſſe in ſchriftforſchenden Laienkreiſen namentlich Nordweſtdeutſchlands für lange Zeit einbürgerte. Auch wo man die von ihm vertretenen Sonderlehren nicht acceptierte, empfing man von dem Manne, der ernſthaft und ohne „erbauliche“ Willkür, aber auch ohne das prunkende Flickwerk der Schulgelehrſamkeit die Bibel auslegte, geſegnete Anregungen zum tieferen Eindringen in die hl. Schrift. Und für die Geſchichte der theologiſchen Entwickelung des 19. Jahrhunderts greift ſein verborgener Einfluß viel weiter, als die geläufigen Darſtellungen auch nur ahnen laſſen: die geſamte Hofmannſche Theologie in allen ihren Hauptſtücken und Grundbeſtimmungen iſt ein umfaſſender, mit ſyſtematiſcher Gelehrſamkeit und darum gemäßigter Vorſicht unternommener Ausbau des M.ſchen Entwurfs. Die Verbindungslinie führt über Krafft in Erlangen (ſ. d. A.Bd XI S. 59).

Geben wir eine Überſicht über M.s theologiſche Anſchauungen, ſo dürfte es geraten ſein, das Ganze nicht in ein Schema zu zwängen, ſondern konzentriſch zu ordnen: auf dieſe Weiſe läßt ſich die Herkunft der einzelnen Beſtandteile am beſten überſehen. Den unverrückbaren Mittelpunkt bildet die hl. Schrift alten und neuen Teſtaments. M. hatte ſeine Lieblingsſchriftſteller: Luther, Baco, Bengel, Hamann. Aber keiner durfte ihn von der Bibel abführen, die meiſten mußten ihm dieſelbe erſchließen helfen. Bekenntniszwang haßte der Bibeltheologe durchaus (vgl. namentlich den Aufſatz „über Alt und Neu“, 1828), aber er unterſchätzte wohl auch die hiſtoriſche Vermittelung, durch welche wir an die Bibel herankommen. Das abſolute Verhältnis, in welchem er ſelbſt zur Bibel ſtand, war doch nur auf dem reformiert-Coccejaniſch-Lampeſchen Boden denkbar, welchem er entſtammte. Nicht daß ſich Spuren eines direkten Umgangs mit Coccejus fänden, — und ſeinen Urgroßvater Lampe hat M. eigentlich nur ablehnend zuweilen genannt: aber die von dieſer Schule ausgehende bibliſche Lebensluft hat er von Jugend auf geatmet. Daraus ergab ſich weſentlich, daß für M. die Bibel nicht ein Lehrbuch war, ſondern das göttliche Zeugnis von den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Thatſachen einer Heilsgeſchichte, in deren Mittelpunkte Chriſtus ſteht. Eine genauere Theorie über die Schriftautorität hat M. nie vorgetragen; bei aller ſelbſtverſtändlichen Überzeugung von der unbedingten Zuverläſſigkeit der Bibel, die man nicht als Menſchenwort leſen ſoll, ſondern als ein Wort, das von Gottes Atem herrührt, hören wir nie eine Silbe von mechaniſcher Verbalinſpiration: es bleibt alles lebendig und geſchichtlich. Nur in dieſer poſitiven geſchichtlichen Offenbarung läßt der lebendige Gott ſich perſönlich finden. Mit den hier niedergelegten göttlichen Zeugniſſen hat es der Glaube zu thun, der eine tiefe Unterthänigkeit des Verſtandes unter das göttliche Wort erfordert und nur im Umgange mit dem Wort Erkenntnis Gottes giebt und ein Verhältnis zwiſchen Gott und Menſch knüpft. Eben dieſe entſchiedene, ſtetig erprobte Überzeugung hat den Bibeltheologen davor bewahrt, ein geiſtreiches Spiel zwiſchen den Zeilen der Bibel zu treiben. Hören wir in einer früheren Periode vereinzelt noch erbauliche Reden im geläufigen typologiſch-Coccejaniſchen Stil (z. B. Gildemeiſter Bd I, 26. 30; vgl. auch W. I, 309), ſo ſchwinden dieſelben in der Folgezeit ganz. M. prägt den Grundſatz mit aller Strenge ein, daß eine Vieldeutigkeit der Bibel nicht exiſtiert (ebd. Bd II, 231 ff.). Typologien nimmt er ſchließlich nur dort an, wo er ſie durch das neuteſtamentliche Wort ausdrücklich beglaubigt findet. — Gehen wir nun von dem Mittelpunkte zu dem nächſten inneren Kreiſe der M.ſchen Theologie über, ſo ergiebt ſich der Fortſchritt von der Urkunde der geſchichtlichen Offenbarung zu ihrem weſentlichen reichsgeſchichtlichen Gehalt aus der Natur der Sache: und doch hätte M. ſeine beherrſchende Idee vom „Königreich Gottes“ in ihrer beſonderen Geſtalt ſchwerlich der Bibel entnommen, wenn er nicht von den württembergiſchen Theologen gelernt hätte.

„Das Eine, das alle Einzelheiten der Bibel zu einem Ganzen vereinet, ſie alle erklärt und aufſchließt, verteidigt, verſöhnt, beglaubigt und beſiegelt, iſt das Reich Gottes" (Gild. II, 137). Dieſer „theokratiſche Schriftrealismus" erfaßt mit großem und weitem Blicke die geſchichtliche Bewegung der „Anſtalt Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menſchen durch Jeſus Chriſtus" von ihren erſten Anfängen in dem Volke, welches durch alle Zeiten Zeuge des lebendigen Gottes auf Erden ſein mußte, bis zur Erſcheinung des Meſſias und endlich bis zur völligen Beſiegung aller Feinde des Reiches (W. VI, 94. 98. 133. 177 f.), „da dann die ganze vernünftige Schöpfung mit eigener Überzeugung erkennen wird, was die Gläubigen ſchon jetzt erkennen, daß Jeſus Chriſtus von Rechtswegen der Herr iſt." Von dieſer hohen Warte ſchweift der durch Daniel und die Offenbarung Johannis geleitete Blick auch über die Geſchichte der Gegenwart, und realiſtiſch-chiliaſtiſche Stimmungen liegen nicht fern. Jedenfalls erſcheint die Reichsidee nirgend verblaßt, ſondern überall mit kräftigem Leben ausgefüllt: im Mittelpunkte der lebendige Gott der Wunder und Kräfte, umgeben von ſeinen Engeln, im Kampfe mit dem Reiche des Satans und ſeiner Dämonen. Weniger der Bibel als dem Bengel-Oetingerſchen „Realismus" entſtammt die Idee des himmliſchen Körpers, welcher als „inwendiger Menſch" im methaphyſiſchen Sinne (Eph 3, 16. W. VI, 70. 239. 248) hinter der ſichtbaren Leiblichkeit ſich bildet und namentlich durch den Genuß des hl. Abendmahles genährt wird: in dieſen Zuſammenhang fügte ſich die genuin-calviniſche Abendmahlslehre, wie ſie M. vertrat, mit Leichtigkeit ein. Uebrigens hat die bibliſche Nüchternheit M.s eine weitere Infektion ſeines Denkens durch naturphiloſophiſche Spekulationen verhütet. — Mit den letzten Mitteilungen ſehen wir uns bereits zu dem äußerſten Kreiſe des Syſtems hinübergeführt, der für eine oberflächliche Betrachtung am meiſten ins Auge fällt, obgleich die wirkliche Bedeutung M.s ſich ſchwerlich in dieſer, wenn auch noch ſo ſtark gezeichneten Peripherie bewegt. In der Vorrede ſeiner „Anleitung" ſchrieb M. 1805: „Wenn ich dieſe Schrift früher vollendet hätte, würde ich ſie dem ſeligen Doctor Medicinae Samuel Collenbuſch gewidmet haben — einem Manne, dem ich unter allen Menſchen am meiſten zu ewiger Dankbarkeit verbunden bin, und deſſen Freundſchaft ich für eine der allergrößten göttlichen Wohlthaten in meinem Leben halte." Von Collenbuſch empfing aber M. außer einigen letzthin württembergiſchen „realiſtiſchen" Ideen vor allem ſeine Grundanſicht über das ethiſche Verhältnis Gottes zur Menſchheit und ſomit über Verſöhnung und Heilsweg. Dieſe Anſicht ſteht in ſchroffem Gegenſatz gegen reformatoriſche, namentlich calviniſche Sätze von Rechtfertigung, Glaube u. ſ. w. Sie iſt nicht an dem Bedürfnis einer in jedem Augenblick fertigen Heilsgewißheit orientiert, ſondern in Rückſicht auf das Streben immer vollkommenerer Selbſtheiligung entworfen. Im verborgenſten Hintergrunde wirkt freilich auch hier ein calviniſcher Trieb: aber losgeriſſen von dem Mutterboden der freien, vergebenden und Glauben wirkenden Gnade geſtaltet derſelbe ein ganz fremdartiges Gewächs. Gewiß iſt es ein ſehr nötiges Unternehmen (W. III, 340), „die ganze heilige Lehre zuſammenzufaſſen und nicht eigenwillig nur auf dieſes oder jenes Stück derſelben die Aufmerkſamkeit zu richten". Und im Unterſchiede von der orthodoxen Tradition, die immer nur den einen Punkt der Vergebung und des Ausgleichs zwiſchen Gerechtigkeit und Gnade im Auge behielt, erklärt ſich manches in M.s Lehre aus dem berechtigten Streben, „Chriſtum allein und ganz" zu faſſen und die Verſöhnungsthat in den großen Zuſammenhang des göttlichen Reiches zu ſtellen. Auch im einzelnen finden ſich bei M. über Gerechtigkeit Gottes, Opfer, Liebe als treibende Kraft des Verſöhnungswerkes u. ſ. w. bibliſche Beobachtungen, welche ſehr wohl als Korrekturen oder wenigſtens Ergänzungen der orthodoxen Lehre gelten dürfen, und welche von ſpäteren Theologen (Hofmann, Ritſchl, Kähler) mit Recht aufgenommen worden ſind. Im großen und ganzen hat aber in dieſem Gebiete der Lehre ein oft faſt fanatiſcher Eifer gegen herrſchende „Syſteme" lediglich die Thatſache verhüllen müſſen, daß ein neues Syſtem auftrat, welches eine Seite der bibliſchen Wahrheit für das Ganze nahm und andere weniger genehme Stücke ignorierte oder gewaltſam umdeutete (vgl. z. B. über Eph 2, 3; W. VII, 267 ff.: „alle Menſchen ſind zornmütig von Natur"). Dies verrät ſich auch darin, daß an gewiſſen Punkten die gewohnte bibliſch-klaſſiſche Ruhe einer gereizten Stimmung weicht, die ſich um ein wirkliches Verſtändnis der Gegenlehre überhaupt nicht bemüht. In dieſen Zuſammenhängen treten die berühmten Urteile über den Heidelberger Katechismus auf (W. VI, 176. 197; VII, 249. 274, doch auch Gild. II, 190). Die Grundlinien der betreffenden Lehren ſtellen ſich folgendermaßen dar (meiſt nach der „Anleitung"): Gottes Weſen iſt durch und durch Liebe. Seine Heiligkeit ſowie ſeine Gerechtigkeit ſind nur Erſcheinungsformen dieſer beſeligenden und rettenden Liebe. Heiligkeit iſt ſich ſelbſt erniedrigende, beſſernde Liebe, alſo identiſch mit Gnade. Gerechtigkeit iſt „Gottes unparteiliche Liebe, die den Grad der Seligkeit und Herrlichkeit eines jeden nach ſeiner Würdigkeit beſtimmt“. Da nun von einer ſtrafenden Reaktion gegen die Sünde nie die Rede iſt, alſo eigentlich nicht zu befürchten ſteht, daß ſich die unparteiliche Liebe auch einmal gegen einen Unwürdigen kehren könnte, ſo iſt dieſe Gerechtigkeit laut Pſ 116, 5. 145, 17 mit der Gnade unzertrennlich verbunden, welche ihrerſeits zwar inſofern dem Verdienſt entgegenſteht, als kein Geſchöpf vor Gott ein Verdienſt haben kann, welche aber nie nach Willkür, ſondern immer nach Würdigkeit und Recht ausgeteilt wird. Dieſe Grundeigenſchaften Gottes erweiſen ſich nun in der Ordnung ſeines Königreiches und den Rangſtufen ſeiner Genoſſen, welche nie und nirgends auf einem unbegreiflichen Ratſchluß, ſondern überall auf der vorausgeſehenen Würdigkeit beruhen. Dieſe feſtzuſtellen iſt für jede vernünftige Kreatur eine Prüfung nötig: kommt auf dieſe Weiſe die Sünde in die Welt, ſo dient ſie doch zum Guten, „zu dem Zweck der Liebe, daß eine vollkommenere und ſeligere Schöpfung würde“. Denn nur ſo wird es möglich, „daß aus dem menſchlichen Geſchlechte die Allervortrefflichſten gebildet werden, die dereinſt von Rechtswegen, weil ſie ſolche Proben, die ohne ſolche Reizungen zum Gegenteile nicht möglich geweſen wären, abgelegt haben, über alle geſetzt werden können.“ Fiel Adam, ſo war der Tod für ihn nicht Strafe, ſondern natürliche, wie durch ein phyſiſches Gift vermittelte Folge der Sünde. Stehen ſeine Nachkommen unter dem Druck dieſer Sünde, ſo iſt dies wiederum nicht Strafe oder Ausfluß eines göttlichen Zornes, der nicht exiſtiert, ſondern ein Unrechtleiden, da ſie ja an der Sündlichkeit und Sterblichkeit ihres Weſens perſönlich unſchuldig ſind. Die Erlöſungsthat Chriſti beſtand nun darin, daß er die menſchliche Natur von jener ungerechten Auflage befreite. Zur Beſchreibung dieſes Vorgangs dient mit Vorliebe Rö 8, 3 in jenem eigentümlichen Verſtändnis, welches nachmals namentlich Holſten vertreten hat: Chriſtus erſchien in unſerem ſündigen Fleiſche und kämpfte die in demſelben ſchlummernde Sünde nieder, ſo daß dieſelbe nun vernichtet ward. „Die Sünde aus ſeinem Weſen ausſcheiden, ſie in ſich vernichten, die menſchliche Natur in ſich ſelbſt unſündlich machen, das konnte kein Menſch.“ „Das Leiden und Sterben unſers Herrn Jeſu Chriſti war notwendig zur Vollendung der menſchlichen Natur, oder: unter der Beweiſung des vollkommenſten Gehorſams und der höchſten Gerechtigkeit, die menſchliche Natur in ſeiner Perſon unſündlich zu machen und ebendamit das wahrhaftige, ewig giltige Opfer für die Sünde der Welt darzubringen und die ſündige Menſchheit zu verſöhnen“ (W. VI, 284). Aus dieſem Entwurf folgt die chriſtologiſche Anſchauung, daß Chriſtus nicht die menſchliche Natur angenommen hat, wie ſie urſprünglich war: vielmehr entäußerte ſich die göttliche Herrlichkeit inſoweit, daß ſie der ganzen menſchlichen Natur, wie ſie nach dem Falle iſt, teilhaftig ward. Kam es doch darauf an, eben dieſe korrumpierte Natur durch Bewährung des Glaubens zum Gehorſam, durch Beſtehen der Prüfung u. ſ. w. unſündlich darzuſtellen. Der Gottheit oder auch der perſönlichen Sündloſigkeit Chriſti will dieſer Gedanke, der übrigens durch Collenbuſch's Vermittelung auf Dippel zurückgeht, keineswegs zu nahe treten: er will nur für die ſtark betonte menſchlich-ſittliche Selbſtbethätigung des Erlöſers Raum ſchaffen (W. III, 335). Für die Verſöhnungslehre folgt aus den mitgeteilten Grundſätzen, daß von irgend einer Kompenſation der Anſprüche der göttlichen Heiligkeit oder des Geſetzes durch Chriſti Tod in keiner Weiſe die Rede ſein kann. M. begnügt ſich mit der einſeitig-richtigen Behauptung: „die hl. Schrift leitet immer die göttliche Anſtalt der Verſöhnung und Erlöſung aus der Liebe Gottes her, nie aus ſeinem Mißfallen, nie aus ſeinem Zorn.“ Den Gedanken, daß trotzdem dieſe Liebe eines Ausgleiches bedürfen könnte, welchen ſie ſelbſt ſtiftet, hat er nie erwogen. Die Rede von einer „heiligen Liebe“, die wohl bei M. zuerſt begegnet, hat vermöge ſeines mit Liebe einfach identiſchen Begriffes von Heiligkeit einen durchaus anderen Sinn, als bei ſpäteren Theologen. Eine Beſtätigung ſeiner Lehre von der Vernichtung der Sünde durch Chriſti Tod fand M. in dem Bilde der ehernen Schlange (W. VI, 390): „Moſes kreuzigte die Sünde im Bilde und ſtellte ſie eben damit als überwunden, als getötet dar. Er hing das Bild der Sünde an das Panier oder Kreuz des Meſſias, und deutete damit an, daß der Meſſias die Sünde überwinden, kreuzigen, töten, hinwegthun werde.“ Was nun die Zueignung der erworbenen Sündloſigkeit angeht, ſo geſchieht ſie durch den Glauben, der ſich an Chriſtum hält. Chriſtus hat ſich durch ſeinen allervollkommenſten Gehorſam in dem ganzen Univerſum als der Würdigſte erwieſen, den Gott von Rechtswegen zum Herrn über alles und zum ſichtbaren Oberhaupt ſeines Königreichs erhöhen konnte. Der Glaube nun, welcher Chriſto nachfolgt, iſt vor allem eine göttliche Kraft (W. IV, 14. 177), welche jene Heiligkeit und Herrlichkeit im Menſchen ſchafft, auf welche das Hauptintereſſe der ganzen Lehre ſich richtet. Er iſt übrigens, wie ſich nach der Grundanſicht von der

Würdigkeit von ſelbſt verſteht, in keiner Hinſicht eine göttliche Gabe, ſondern die erſte und vorzüglichſte Forderung Gottes, das wahrhaftige Wohlverhalten gegen Gott (W. II, 381), um deſſen willen Gott „nach Würdigkeit und alſo nach Recht“ dem Menſchen ſeine Gnade zuwendet. Alle prädeſtinatianiſchen Gedanken werden von dieſem Standpunkte aus aufs heftigſte bekämpft. In der Konſequenz des ganzen Entwurfs liegt die Anſicht, daß die Heiligung auf Erden vollendet werden kann, und der Mangel einer klaren Schätzung der Sünde als poſitiven Widerſtrebens gegen Gott läßt die Wiederbringung des Alls im Hintergrunde erſcheinen. Daß die Rechtfertigung oder Sündenvergebung, deren Erforderlichkeit aus den gezeichneten Vorausſetzungen ſich keineswegs notwendig ergiebt, in dieſem Syſtem überhaupt Platz findet, erklärt ſich nur daraus, daß die bibliſche Ader in M. doch noch ſtärker war, als die Collenbuſchiſchen Liebhabereien. M. vermittelt ſich die Sache in der Weiſe, daß Chriſtus als der Würdigſte im Königreiche Gottes das Recht empfing, den Reichsgenoſſen die Vergebung auszuteilen.

Daß in M.s Predigten ſeine Sonderideen verhältnismäßig wenig heraustreten, iſt ebenfalls auf ſeine ernſthafte Beugung unter das Schriftwort zurückzuführen, welche überall verſöhnend wirkt. So ſpürt der Kundige wohl, auf welchen Varausſetzungen gewiſſe Gedankenreihen ruhen: aber durch unfruchtbare Polemik wird niemand beunruhigt, weil der Prediger mit geſundem Takte poſitiv erbauend vorträgt, was er zu bieten hat, und worinnen immer wenigſtens eine Seite der Wahrheit liegt. „Ich habe niemals über irgend eine beſondere Lehre des Chriſtentums gepredigt, und bin bei meinem Predigen nie beſonders darauf bedacht geweſen, die kirchliche Dogmatik als ſolche zu beſtätigen und zu verteidigen, oder ſie anzufeinden und zu beſtreiten (W. V, S. VII).“ M.s Grundſatz lautete (Gild. I, 211): „Predigen heißt das Wort Gottes verkündigen und auslegen.“ So war ihm die Hauptſache ſtets der Text, nicht irgendwelche erbauliche oder moraliſche Ausdeutung. Er konnte am Schluſſe einer Predigt ausſprechen (W. II, 363): „Zu beſonders erbaulichen Betrachtungen, Erweckungen, Ermahnungen läßt uns dieſer Abſchnitt keine Zeit. Das richtige Verſtehen der Schriftſtelle ſelbſt iſt die Hauptſache und iſt das Erbaulichſte.“ So iſt er ſelbſt von der anfänglich noch gebrauchten Partitionsform gänzlich abgekommen und hat nur ſchriftauslegende „Homilien“ geboten. Deren Schwäche liegt ja ohne Zweifel darin, daß ſie die nötige Konzentration auf einen durchſchlagenden Punkt und das Eingehen auf das konkrete Leben nur zu häufig vermiſſen laſſen. Aber mit welcher Kraft hat es der Prediger doch verſtanden, in einfacher und doch ſtets edler, zuweilen majeſtätiſcher, an Goethe gebildeter Sprache „das Hiſtoriſche“ zu bezeugen (Gild. II, 107), „um deswillen das chriſtliche Predigtamt geſtiftet, zu deſſen Erhaltung und Verkündigung es da iſt, das, wovon Gott will, daß die Menſchheit es wiſſen, zu ihrem Troſte im Elende, zu ihrem Lichte in der Finſternis, zu ihrem Leben im Tode wiſſen ſoll, — die Magnalia Dei, die Großthaten der heiligen Liebe Gottes“!

E. F. Karl Müller.

Menno Simons, geſt. 1559. — Eine unſerer heutigen Geſchichtsforſchung entſprechende Biographie M.s giebt es nicht. Die beſte iſt noch die von A. M. Cramer (1837, Amſterdam), der ſich mit Liebe und meiſt richtigem Verſtändnis in M.s Leben und Schriften verſenkt hat. Zu nennen ſind weiter: C. Harder, Das Leben von M. S., 1846; B. C. Rooſen, M. S., Leipzig 1848; Browne, Life and time of M., Philadelphia 1853. Der beſte Kenner der Litteratur der älteren holländiſchen Taufgeſinnten, auch der Schriften M.s und der darauf bezüglichen Archivforſchungen war Prof. de Hoop Scheffer (ſ. d. A.). Derſelbe hat eine Reihe von trefflichen Artikeln über M. in den Doopsgez. Bijdr. 1864—1894 veröffentlicht.

Menno Simons (1492—1559) war nicht der Begründer der nach ihm vielfach als Mennoniten (ſ. d. A.) bezeichneten Kirchengemeinſchaft. Dieſelbe hatte ſich vielmehr ſchon 7 Jahre in Holland verbreitet, ehe er zu ihr übertrat. M. wurde jedoch bald einer ihrer einflußreichſten Führer und war jedenfalls ihr bedeutendſter Schriftſteller, ſo daß beſonders die Brüder deutſcher und engliſcher Zunge ſich in ſpäteren Jahrhunderten veranlaßt fanden, ſich nach ſeinem Namen zu nennen. Unverdient iſt dieſe ihm damit erwieſene Ehre nicht, wenn ihm auch nicht eine ſo große Bedeutung für ſeine Kirche zukommt, wie den großen Reformatoren für die ihrigen. Dafür war ſeine Perſönlichkeit zu wenig imponierend, ſeinen Ideen und Beſtrebungen fehlte allzuſehr die Genialität; auch ließ die radikal-demokratiſche Richtung der Taufgeſinnten ſolche Naturen kaum aufkommen. M. iſt vielmehr als der Repräſentant, der Typus ihrer tüchtigſten Elemente anzuſehen, deren Geſinnung und Anſchauungen er in eine feſte Form brachte und abgrenzte. Hierdurch und durch ſeine perſönliche hingebende Treue im Dienſte der Gemeinden hat er jenen Anſchauungen zur Herrſchaft verholfen.

Ueber vielen Einzelheiten in ſeinem Lebenslauf ſchwebt noch Dunkelheit geradeſo wie bei den übrigen Führern der Taufgeſinnten, die meiſt im Verborgenen lebten und wirkten, wie denn überhaupt an der taufgeſinnten Bewegung die mehr an die Öffentlichkeit tretenden Stände, Adel, Geiſtlichkeit, Patrizier äußerſt geringen Anteil nahmen. Seine Lebensgeſchichte iſt weder von einem ſeiner Zeitgenoſſen noch vom nächſtfolgenden Geſchlecht geſchrieben worden. M. ſelbſt hat nur einmal im Jahre 1554 (Werke, Folioausg. v. 1681, S. 256 ff.) ſich etwas ausführlicher über ſeine Vergangenheit verbreitet. Im übrigen ſind wir auf gelegentlich eingeſtreute Notizen in ſeinen Werken angewieſen, ferner auf die Angaben des Predigers Gerh. Nicolai in Norden (Oſtfriesland), der Bullingers „Von der Wiedertäufer Urſprung“ ins Holländiſche überſetzt und mit Nachrichten über die Vorgänge in Holland bereichert hat (Emden 1569), auf vereinzelte Mitteilungen bei Twisck, Chronijk enzv. (Hoorn, 1619 u. 1620), Alenſons Teghenbericht (Haarlem 1632), J. H. V. P. N. (C. van Gent), Beginsel en Voortganck enzv., deutſch von Jehring (Jena 1720), Blesdyk, Vita Dav. Georgii, u. ſ. w. Nur ſelten erwähnen ihn bekannte Schriftſteller der Zeit: Hardenberg, a Lasco, Calvin, auch Caſſander, dieſer in De bapt. infant. nicht ungünſtig. Die erſtgenannten haben M. ſelber zwar nicht gekannt, aber Perſonen aus ſeinem Kreiſe, Twisck u. a. die Tochter Mennos. Dann kommt ſein Name in verſchiedenen obrigkeitlichen Erlaſſen und Märtyrerbekenntniſſen aus jener Zeit vor. Die meiſten dieſer Urkunden ſind durch de Hoop Scheffer (ſ. d.) in den Doopsgezinde Bijdragen an das Licht gezogen worden.

Was dem Leben M.s, deſſen Einzelheiten ſich nicht einmal ſicher von Jahr zu Jahr verfolgen laſſen, und ſeinen Schriften ſo große Bedeutung verleiht, iſt der Umſtand, daß ſich darin das innere Leben der taufgeſinnten Kreiſe im Norden Deutſchlands und in Holland am klarſten erkennen läßt.

Schon ſein Geburts- und Sterbejahr ſteht nicht authentiſch feſt. Scheffer hat viel Mühe und Scharfſinn darauf verwendet (Doopsg. Bijdr. 1864, 1865), um klarzuſtellen, daß 1492 und 1559 (Freitag, den 13. Januar) die richtigen Jahreszahlen ſeien. Er ſtützt ſich dabei auf die Angaben von M.s Tochter bei Twisck, auf eine übereinſtimmende des taufgeſinnten Predigers Peter von Köln im Protokoll von Leeuwarden vom Jahre 1596 (S. 284) und eine dritte Aufzeichnung Gerhard Rooſens (Prediger in Altona, geſt. 1711), deſſen Großmutter M. perſönlich gekannt hat, als er in Wüſtenfeld bei Oldesloe wohnte, in einer Familienbibel, welche G. Rooſens Nachkommen in Amerika noch beſitzen. Sodann hat Scheffer dem Urſprung der verſchiedenen unter ſich abweichenden ſämtlich unrichtigen Angaben nachgeforſcht. Herriſon, Herausgeber der Folioausgabe von M.s Werken nennt 1496 und 1561; die in Deutſchland erſchienene Überſetzung der im Jahre 1619 herausgegebenen Schrift: „Ausgang und Bekehrung von M. S.“ führte dazu (Mosheim, Instit. 1755, p. 796; Goebel, Geſch. des chr. Lebens I, 191) 1505 und 1561 anzunehmen. Die Randſchriften der verſchiedenen Kupferſtiche von M. S. nennen wieder andere Zahlen, ſämtlich unrichtig. Bei der von Scheffer verteidigten Annahme — van Braght und Brandt haben die gleiche — bleibt es nur unerklärlich, daß, während nach Januar 1559 jede weitere Spur von M.s Daſein fehlt und er am 13. Januar geſtorben ſein muß, ſeine letzte Antwort an Zylis und Lemmeken die Unterſchrift vom 25. Januar 1559 trägt, was nicht das Datum des Drucks ſein kann, der nach C. van Gent, S. 127, nicht vor 1587 erfolgt iſt. Auch die von Herm. Timmermann am 28. Januar 1560 in Druck gegebene Widerlegung des Grondel. Bericht von M. wendet ſich gegen M. ſelber, ohne deſſen Ableben auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Vielleicht war ſie verfaßt, als T., welcher zu Antwerpen wohnte, von M.s Tod noch nichts erfahren hatte.

M.s Geburtsort iſt Witmarſum, ein Dorf in der Nähe von Bolsward in der holländiſchen Provinz Friesland. Eine Stunde davon entfernt liegt das Dorf Pingjum, wo er ſich nach ſeiner eigenen Ausſage „ſeines Alters 24 Jahre“, alſo 1515 oder 1516 „in der Pfaffen Dienſt begeben hat“. Er erhielt dort eine der beiden Vikarſtellen. Als er in den Jahren 1539 und 1554 an jene Zeit zurückdachte (Fundamentb. von 1539, S. Q 3 r u. v.; Werke, S. 256), kommen ihm nur die ſchwerſten Selbſtanklagen über ſein damaliges gottloſes Leben aus der Feder. Mit Trinken und Spielen verbrachte er ebenſo wie der andere Vikar und der Pfarrer ſeine Zeit. Ebenſo, behauptet er, habe ihn 1532, als er ſeine Stellung mit der beſſeren eines Pfarrers zu Witmarſum vertauſchte (zu welcher ihn wohl die Wahl der freien Bauern, der Grundbeſitzer des Dorfes berufen hatte), nur der Durſt nach Ehre und Gewinn veranlaßt, ſich um dieſe Stelle zu bewerben; zwar verkündigte er des Herrn Wort, aber „ohne Geiſt und Liebe“. Es mag dies alles wohl dem düſteren Blick zuzuſchreiben ſein, mit welchem der ohnehin zu ſchwermütiger Auffaſſung neigende M.

auf den Lebensabſchnitt zurückblickte, der vor ſeiner Bekehrung lag. Jedenfalls findet ſich ſonſt weder in M.s Werken, noch in den Urteilen anderer über ihn auch nur eine Spur, welche auf eine irgendwie unreine Vergangenheit ſchließen läßt. Inſoweit mag er aber mit ſeinen Selbſtanklagen nicht ganz Unrecht gehabt haben, als er trotz der ſich ihm aufdrängenden Zweifel faſt zwanzig Jahre lang im Prieſterſtande verblieb. Schon im erſten Jahre ſeiner Amtsthätigkeit z. B. hatte er bei der Meſſe das Bedenken, es ſei nicht des Herrn Fleiſch und Blut, welche er ſpende. Freilich war dieſes Bedenken ſchon damals in ſeiner Heimat nicht ſelten. Er griff endlich zum Neuen Teſtament und wurde durch dasſelbe von ſeiner Sorge um den richtigen Sinn des Herrenmahles befreit; Luthers Schriften halfen ihm dazu, beſonders das Wort, daß Menſchenſatzungen nicht vom ewigen Tode zu erretten vermögen. Jedenfalls waren in jenem entlegenen Dorfe Hollands ſchon um 1527 oder 1528 lutheriſche Schriften vorhanden, ſogar weniger bekannte, wie die Renovatio ecclesiae Nordlingensis und die „Nördlinger Meſſe". Bekanntlich wird in der erſteren Schrift den Eltern die Wahl zwiſchen Kindertaufe und Erwachſenentaufe freigegeben. Hieraus hat M. (Fundamentb. v. 1539, S. F 3 v; in den Werken iſt die Stelle verſtümmelt) zu jener Zeit geleſen, daß ſchon Cyprian das Alter der Taufe freiließ. Hier alſo hörte er zum erſtenmale von einer anderen Taufpraxis und nicht, wie auf Grund einer Mitteilung M.s aus viel ſpäterer Zeit (1554, Werke, S. 256) immer angenommen wird, gelegentlich der Hinrichtung des in Emden getauften Sicke Snijder, welche zu Leeuwarden, der Hauptſtadt von M.s Provinz, am 31. März 1531 ſtattfand. Doch hat dieſe Hinrichtung (von Taufgeſinnten hatte er bis dahin nie etwas gehört) ihm neuen Anſtoß zum Forſchen in der Bibel, dann in Luthers, Bucers, Bullingers Schriften gegeben und ihn zu der Überzeugung gebracht, „wir ſeien mit der Kindertaufe betrogen". Er war alſo damals ein „evangeliſcher Prediger" — ſo bezeichnet er ſich ſelber —, „der ſeiner Herde die papiſtiſchen Gräuel aufdeckte, die Wandlung des Brotes und die Kindertaufe als Irrlehren betrachtete, wie ſo mancher andere „ſakramentiſche" Prediger dort im Norden, der aber dennoch ſeine Stellung in der Kirche nicht aufgab. Solche offene Ketzerei war in den Erblanden Karls V. allerdings nicht ungefährlich. Augenſcheinlich aber hat er ſich zum Anabaptismus hingezogen gefühlt, als derſelbe um 1532 auch in der Gegend von Witmarſum ſich verbreitete. Das ergiebt ſich aus ſeinem Verhalten in den nächſten Jahren.

Sehr bald nämlich richtete ſich ſeine „evangeliſche" Predigt weniger auf die Bekämpfung der papiſtiſchen Irrtümer, welche wohl überhaupt im frieſiſchen Landvolk wenig Wurzel geſchlagen hatten, als auf die Widerlegung der Verirrungen, welche ſeit 1533 im Anabaptismus aufkamen. Das waren die Lehren vom (irdiſchen) Reiche, Schwert, König, ſpäter Vielheit der Frauen, Lehren, welche als die der Münſterſchen bekannt geworden ſind. Unermüdlich kämpfte M. mündlich dagegen in ſeiner Umgebung. Gegen das von Rothmann im Dezember 1534 geſchriebene, in großen Mengen nach den Niederlanden geſandte „Büchlein von der Rache" (van de Wrake) verfaßte er ſeine erſte Schrift: Een gantsch duydelycke ende klaer bewys uyt die H. S. dat Jesus Christus is de rechte beloofde David in den geest — — tegen de grouwelicke ende grootste blasphemie van Jan van Leyden. Dieſelbe wurde nur handſchriftlich verbreitet und erſt 1627 im Druck herausgegeben, vielleicht in nicht ganz authentiſcher Geſtalt. Ihre Echtheit iſt von Scheffer gegen Dr. Sepp als höchſt wahrſcheinlich nachgewieſen. In dieſer Schrift heißt es, nicht Salomo ſei der altteſtamentliche Typus auf Chriſtum, den Friedensfürſten, dem ein kriegeriſcher David (eben jener Joh. v. Leyden) vorangehen müſſe, ſondern David ſelbſt ſei der Typus des geiſtigen Meſſias; Gott habe das Gericht über die Gottloſen nicht ſeinen Kindern übergeben, wie man zu Münſter behauptete, ſondern er habe es ſich vorbehalten. Aufs Kreuz ſeien die Brüder getauft, ihre Aufgabe ſei, wehrlos zu leiden. Der Traktat muß anonym verbreitet worden ſein. Der Verfaſſer war ſchon vollſtändig innerlich taufgeſinnt; oder aber er ſtellt ſich auf dieſem Standpunkte und verleiht der urſprünglichen (wehrloſen) Richtung der Taufgeſinnten den ſtärkſten Ausdruck, weil er nur ſo ſeinen Warnungen Eingang verſchaffen konnte: — er, der doch äußerlich noch katholiſcher Prieſter war.

Dieſer falſchen Stellung und inneren Halbheit machte erſt das jämmerliche Schickſal der 300 Täufer ein Ende, welche im April 1535 bei dem Kampf um das „alte Kloſter" bei Bolsward den Regierungstruppen in die Hände fielen: 130 fanden im Kampfe den Tod, darunter ein leiblicher Bruder M.s, der Reſt wurde gefangen genommen und ertränkt. Da „fiel M. das Blut dieſer armen Schäflein, welche ohne rechte Hirten umherirrend von der gottloſen Münſterſchen Lehre verführt worden waren, ſo heiß auf das Herz", daß es ihm keine Ruhe mehr ließ. Er hat auch noch ſpäter in den Anhängern der Münſterſchen nur fromme Herzen geſehen, zwar irrend in der Lehre, doch aber ehrenwert ſchon aus dem Grunde, weil ſie für das, was ihnen als Gottes Wille erſchien, Gut und Blut dahingaben. Ihm ſchied ſein üppiges bequemes Pfaffenleben von jenen armen Leuten, deren Zutrauen er ſo nicht gewinnen konnte und zu deren beſſeren Beſtandteilen ſein ganzes Sein ſich hingezogen fühlte. Er empfand, er ſei an ihrem Tode mitſchuldig, er, der ihnen nicht treu den beſſeren Weg gezeigt. So flehte er zu Gott, daß er ihm Freimut, Geiſteskraft und einen tapferen Sinn verleihen wolle, und fing jetzt an, auch von der Kanzel das Wort von der wahren Buße zu predigen, auf den ſchmalen Weg hinzuweiſen, auch die bibliſche Taufe und das bibliſche Abendmahl zu lehren. Einige Monate ſpäter, am 12. Januar 1536, gab er ſeine Pfründe auf und „ſtellte er ſich in den Dienſt des Kreuzes Chriſti“. Dann hat er in dieſem Dienſte treu ausgehalten bis an ſein Lebensende.

Das iſt es, was M. als ſeine Bekehrung bezeichnet, eine Bekehrung, „welche der große und gnädige Gott in ihm gewirkt habe“. Dasſelbe nennt er ſpäter auch öfters ſeine „Wiedergeburt“. Es iſt für den geſamten Anabaptismus charakteriſtiſch, daß dieſe Wiedergeburt mit dem Ergreifen von Gottes Gnade in Chriſto auf Grund eigenen Schuldbewußtſeins und der Reue nichts zu thun hat. Ihr Weſen iſt der Durchbruch des ſittlichen Ernſtes, das Aufgeben eines ſündhaften, bequemen, ſelbſtſüchtigen, den Gelüſten der Sinne fröhnenden Lebens und zugleich damit die Aufgebung des kirchlichen Herkommens, welches ſolches Leben nicht hinderte und eben darin ſich als gottlos und lügenhaft erwies; endlich die frohe Hinwendung zu Gottes Wahrheit, die nicht nur in der Schrift enthalten iſt, ſondern auch als das Leben umgeſtaltende Kraft durch die Schrift dem Herzen mitgeteilt wird. Dazu führte M. ſein Gewiſſen und ſein geſunder Menſchenverſtand; der tiefe Eindruck von der unter Leiden ſich bewährenden Frömmigkeit der Anabaptiſten und eigenes Ringen im Gebet gab den Ausſchlag. Doch iſt es der gnädige Gott, der ſein Herz dazu bewogen hat. Er hat ja die Gnadenzeit geſchenkt, ſeitdem Chriſtus uns Gottes Liebe verkündigt und uns ſelber das Vorbild eines vollkommenen Lebens gegeben hat; auf dieſen letzten Punkt kommt M. in ſeinen Schriften oft zurück. Alles dieſes iſt alſo die Bekehrung nicht eines Theologen, kaum die eines Prieſters, ſondern die eines Laien; wie denn M. ſich als ein im Vergleich mit Luther „ungelehrter“ bezeichnet hat, Werke, S. 404b, aber wo es ihm Gottes Wahrheit galt, auch Theologen und Kirchenmännern gegenüber das unbedingte Recht für ſeine eigene Meinung als ſittlich tüchtiger und bibelfeſter Laie in Anſpruch nahm. „Unwiſſend“ war er auch gar nicht. Er ſchrieb geläufig lateiniſch, auch griechiſch war ihm nicht ganz fremd (Werke, S. 348). Von den Schriften der Zeitgenoſſen hat er beſonders die des Erasmus hochgehalten. Auch in den Kirchenvätern hat er geforſcht, wenn er ſich oft auch „wegen Mangel an Bücher“, Fundamentb. 1539, S. F. 3 v.^{o}), mit Angaben aus zweiter Hand, z. B. aus Seb. Francks Chronica, begnügen mußte. Natürlich ſuchte er bei allen gerne die geſchichtliche Beſtätigung ſeiner Anſichten, als deren Grundlage aber für ihn ausſchließlich die Schrift in Betracht kam. Daß er dieſe nicht in den Urſprachen leſen konnte, bedauerte er lebhaft, Werke, S. 357. Um ſo mehr zog er die verſchiedenen Überſetzungen zu Rate, z. B. die Züricher und die von Caſtellio, Werke, S. 370b, 583a. Aber daß man oft zur Ermittelung des richtigen Schriftſinnes der Gelehrſamkeit bedürfe, hat M. wohl kaum gefühlt.

Nach ſeinem Austritt aus der katholiſchen Kirche und aus dem Prieſterſtande blieb M. noch eine Zeit lang in Friesland, wo den Leuten, welche ihn beherbergen würden, am 24. Oktober 1536 die Todesſtrafe angedroht wurde. Im Dezember desſelben Jahres haben ſich dann „einige Männer an ihn gewendet, welche mit ihm eines Herzens und Sinnes waren, im Glauben und Leben — ſoviel Menſchen zu beurteilen im ſtande ſind — unſträflich, nach dem Zeugnis der Schrift von der Welt abgeſondert, dem Kreuze Chriſti gehorſam, die Münſterſche ſowie jede weltliche Sekte verabſcheuend, und haben ihn aufs dringendſte gebeten, er möge ſich der Not ſo vieler gottesfürchtiger Seelen annehmen; ſei doch der Hunger nach Gottes Wort ſo groß und der getreuen Haushalter ſo wenige“. Nach vielem Beten wurde es ihm klar, es ſei Gottes Wille, er müſſe dem Folge geben. So ließ er ſich von Obbe Philips die Hände auflegen, d. h. ſich das Amt eines Älteſten (Biſchofs) der Gemeinde übertragen. So melden Obbe Philips' Bekenntnis und die Succ. Anabapt., ſo auch der taufgeſinnte Peter von Köln im Protocoll v. Leeuwaarden, S. 35. M. ſelbſt erwähnt das nirgends. Weshalb nicht? Weil Obbe ſein Amt von Jan Matthys, damals noch Anhänger von Melch. Hoffmann, bevor er ſich zu Münſter als Prophet ausgab, erhalten hatte? Etwa weil M. alſo fürchtete, ſeinen Namen mit Münſter in Verbindung gebracht zu ſehen? Dagegen hat er ja fortwährend auf das entſchiedenſte proteſtiert und erklärt, er ſei nicht von irgend einer verführten oder aufrühreriſchen Sekte zu ſeinem Dienſte berufen worden. Andererſeits aber hat er nie geleugnet, daß er zu der Gemeinde übergetreten ſei, unter deren Gliedern die Münſterſchen Lehren ihre Anhänger gefunden hatten. Dieſe gelten für ihn als fromme, leider verführte Leute, die ſich ſogar „nur ein wenig“ geirrt haben; die falſchen Propheten ſind „aus uns“ hervorgegangen (ſ. Fundamentb. v. 1539. Beide Stellen ſind in der Ausgabe von 1562 und in den Werken, S. 66 fortgelaſſen). Die Frage nach der Befugnis, ſich von der geltenden Kirche zu trennen und (nicht eine eigene zu errichten, ſondern) am Ausbau der geiſtigen ſeit lange verdunkelten, jetzt aber wieder ans Licht getretenen allein wahren Gemeinde Chriſti mit die Hand zu legen, war für M. gar nicht vorhanden. Dieſe Befugnis verſtand ſich merkwürdigerweiſe für ihn von ſelbſt, ſobald die Kirche nicht mehr gemäß Gottes Wort und Chriſti Befehl verfuhr.

Wo M. die erſten Jahre nach ſeinem Austritt verlebt hat, iſt ungewiß; es wird ſich vielleicht aus dem plattdeutſchen Wortlaut ſeines Fundamentbuchs von 1539 noch etwas aufhellen laſſen. Dieſe Mundart iſt nicht ſeine Mutterſprache, das war frieſiſch oder holländiſch. Sowohl die Wahl jener Schriftſprache, als auch die Beſchreibung der „weltlichen Prädikanten“, vor welchen er 1539 die Seinen warnt und welche augenſcheinlich weniger katholiſche, als evangeliſche Prediger ſind, weiſen eher auf Oſtfriesland hin, als nach Groningen (ſo z. B. noch Scheffer). M. hat in beiden Ländern um 1537 getauft. Johann a Lascos Einladung zum Religionsgeſpräch 1543 rief ihn nicht erſt nach Oſtfriesland, ſondern brachte ihn vom Lande nach der Hauptſtadt, nach Emden. Mutmaßlich hat er ſich bis 1541 in Oſtfriesland aufgehalten, von 1541 bis 1543 in Amſterdam und Nordholland, von 1543 bis 1545 wiederum in Oſtfriesland, 1545 bis 1547 in Kurköln und Limburg (an der Maas), von 1547 ab in oder bei Lübeck mit einem kurzen Aufenthalt in Wismar 1553 und 1554.

Beſſer als an dieſen unſicheren Angaben über ſeine Wohnorte läßt ſich an ſeinen Schriften ſein Lebensgang verfolgen. Die erſten, welche er veröffentlichte, ſind weitaus die vorzüglichſten, ſind auch diejenigen, welche am meiſten wieder aufgelegt und neu gedruckt ſind. Zu dieſen gehören 1. Van de ware neuwe geboorte (ſpäter: en creature); 2. Veele goede . . leringhen op den 25 Psalm, eine in Form inniger Herzensergießungen zu Gott gehaltene Paraphraſe des Pſalms, wohl die beſte Schrift M.s, tief und einfach empfunden; 3. Van het rechte Christengeloove und 4. Van de geestelicke Verrijsenisse; vor allem aber 5. das Fondamentboek, 1539. Dieſes gilt von jeher und mit Recht als Mennos bedeutendſte Schrift. Er bezweckte damit, die Richtigkeit ſeiner Lehren darzulegen und die Obrigkeiten zu bewegen, deren Wahrheit und das Leben der Taufgeſinnten zu prüfen; dann würde die furchtbare Verfolgung bald ein Ende haben, es würde doch an den Tag kommen, wie rechtſchaffene Unterthanen ſie ſeien, daß es nur Verleumdung ſei, ſie mit den Münſterſchen gleichzuſtellen, denen ſie ja ſo ſcharf wie nur möglich entgegengetreten ſeien. Es verdient weiter aus dieſer Schrift hervorgehoben zu werden, wie Menno den Glauben als die Zuverſicht auf Gottes Gnade, Wort und Verheißung definiert, welche in Chriſti Worten und Leben uns kundgethan iſt, kraft welcher wir unſer ſündiges Leben beweinen, welche aber zugleich unſer Herz getroſt und gerecht macht und ſich ſofort in Gehorſam gegen Chriſti Wort und Vorbild umſetzt. Die Forderung der Taufe Erwachſener ſtatt der Kindertaufe wird mit Chriſti Taufbefehl und der Apoſtel Brauch begründet, beſonders aber mit der Wiedergeburt, deren Siegel die Taufe ſein ſoll. Doch iſt M. die Taufe nur das allergeringſte der Gebote Gottes, ein kleines äußerliches Werk, „dieſe geringe Handvoll Waſſers“ — an die damals bei der Säuglingstaufe vielfach noch übliche Untertauchung hat er alſo bei Erwachſenen nicht gedacht, — gar nicht zu vergleichen mit Gottes größeren Geboten, der Wiedergeburt, das Kreuz Chriſti auf ſich nehmen u. dgl. Die neue Geburt, nicht die Taufe, iſt des Chriſten Merkmal. Das Abendmahl iſt das Gedächtnis des Todes, wodurch Chriſtus uns alle verſöhnt hat, und eine Mahnung zur Einigkeit in Gottes Gemeinde. In der unſträflichen Verſammlung ſolcher, die ſich beſtreben, ein jeder nur dem andern zu dienen und zu helfen, müſſe dasſelbe von unſträflichen Lehrern bedient werden. Dies alles kehrt in M.s ſpäteren Schriften oftmals wieder.

In letzter Linie beabſichtigt M. mit dem Fundamentbuch die Seinen zu warnen vor Irrlehren nicht dogmatiſcher, ſondern ſittlich bedenklicher Art. Dieſe ſind: Das Hören weltlicher Prädikanten, d. h. der ſündige Anſchluß an die als unchriſtlich erkannte Kirche unter dem mit Naemans und Pauli Beiſpiel gedeckten Vorwande, wenn nur die Geſinnung die richtige ſei, ſei jedes äußere Thun gleichgiltig; ferner die Verwerfung des Haltens der Schriftgebote unter dem Vorgeben, „es ſei jetzt eine andere Zeit als damals und die gegenwärtigen Forderungen andere“; ſodann die „unverſchämte Beichte“, d. h. Selbſtbekenntniſſe über ſexuelle Verhältniſſe, eine Warnung, welche beſondere Bedeutung hatte der Meinung gegenüber, daß durch eheliche Gemeinſchaft gläubiger Perſonen das Gottesreich kommen müſſe: — alles Lehren des David Joris, den M. aber nicht mit Namen nennt. Dazwiſchen miſcht er ſonderbarerweiſe die Münſterſchen Gräuel, König und Schwert, welche David doch nicht weniger auszutreiben bemüht war, als M. ſelbſt. Dem allen ſtellt er entgegen die unbedingte Unterwerfung unter die klaren und unzweideutigen Gebote des Neuen Teſtaments, unter das Wort und Vorbild Chriſti und ſeiner Apoſtel.

Auf das Fundamentbuch folgten andere Schriften: die Lieffelijcke Vermaninge . . hoe dat een Christen sal geschickt zijn en van dat schouwen (Meiden) ofte afsnijden der valscher broederen en susteren 1541; Kindertucht, zu Antwerpen gedruckt 1543; Verclaringhe des Doopsels 1544; Oorsaecke waerom dat ik M. S. niet af en laate te Leeren 1544; auch eine jetzt verlorene Schrift von 1545 gegen David Joris, welche die Verantwoording des Nic. Blesdijk, Schülers und Schwiegerſohns von D. J., im Jahre 1546 veranlaßte. In dieſen Jahren war M. längere Zeit in Nordholland; Herriſon teilt einzelne Begebenheiten aus jener Zeit mit; hierher ſtellt die Legende auch die Anekdote von „M. im Wagen“ (Cramer, M. S., S. 156; Doopsg. Bijdr. 1868, S. 23 ff.). Schon 1542 (?) muß David Joris ſich ſchriftlich an mehrere taufgeſinnte Lehrer in Oſtfriesland gewandt und ſich gegen M.s Anklagen verteidigt, ſowie deſſen „Buchſtaben- und Ceremonienvergötterung“ angegriffen haben. Daraus entſpann ſich ein ſcharfer Briefwechſel zwiſchen beiden, welche mehrere veranlaßte, ſich den Anſichten von D. J. anzuſchließen. Nach dem Religionsgeſpräch in Lübeck, welches 1547 zwiſchen Blesdijk und drei Älteſten, darunter Menno, ſtattfand, hören wir nichts mehr von joriſtiſchen Sympathien. Deshalb iſt es befremdend, daß M. 1556 in der zweiten Ausgabe des Fundamentbuchs noch ſo ausführlich ſich darüber verbreitet.

Inzwiſchen war M. in die einzige dogmatiſche Streitfrage verwickelt worden, welche ihn, aber ſehr lange, beſchäftigt hat: die Frage über die Menſchwerdung Chriſti. Erſt mehrere Jahre nach ſeiner Taufe begegnete ihm die Lehre der Hoffmannſchen Brüder, Jeſu Fleiſch ſei nicht aus, ſondern nur in der Maria geboren, Gottes Sohn habe ſich in die menſchliche Natur verwandelt, dieſe nicht angenommen; dieſes menſchliche Weſen ſei ohne jedes Zuthun der Mutter von Gott geſchaffen. Monate lang ließ ihm dieſer Gegenſtand keine Ruhe, bis er in Worten des Neuen Teſtaments für ſich die Entſcheidung gefunden. Für ſich: denn eine genaue Feſtſtellung über dieſen Punkt hat M. ſtets für den ſchlichten Glauben als überflüſſig erachtet, hat auch nie in ſeinen Predigten derartige Spitzfindigkeiten behandelt. Der oſtfrieſiſche Superintendent a Lasco lud 1543 ihn zu einem Religionsgeſpräch über dieſen Punkt, ein Beweis, wie große Bedeutung im Lande dieſer Lehre, aber auch den Taufgeſinnten und Menno ſelber beigemeſſen wurde. Das Geſpräch fand im Januar 1544 ſtatt und endigte friedlich mit M.s Verſprechen, dem a Lasco bald die Begründung ſeiner Lehre zuzuſenden. Er that dies in lateiniſcher Sprache, gab aber die Schrift auch auf holländiſch heraus unter dem Titel: Een corte ende clare belijdinghe . . van der menschwordinge enzv. Der letzte Teil derſelben behandelt den Gegenſatz zwiſchen den Predigern der (Landes)kirche, welche von der Obrigkeit angeſtellt ſind, alte, von jeher katholiſche Pfründen innehaben, alſo aus nach M.s Auffaſſung unrechtmäßig erworbenem Gute feſtes Einkommen beziehen, und andererſeits den mennonitiſchen Lehrern, welche von der ſie berufenden Gemeinde nach Notdurft unterſtützt werden, dieſer alſo nicht um Lohn, ſondern aus Liebe dienen, Gottes Ruf darin erkennen, und in dieſem, ſowie in ihrem chriſtlichen Lebenswandel ihre Berechtigung, das Amt zu führen, erweiſen.

A Lasco erwiderte darauf in der Defensio incarnationis Christi 1545, M. dagegen in Eyne clare Bekentenisse, dat de gheheele Christus Jesus Godes eygen Sone is mit eyne . . Confutation der wedersproke vā Johanne a Lasco, welche Schrift er aber erſt 1554 zur Zeit der Erneuerung des Streites um die Menſchwerdung Chriſti (mit M. Micron) im Druck herausgab. Wenn M. überhaupt von etwa 1547 an in dieſer Lehre ſich verſteift und dieſelbe bis zum Überdruß hervorhebt, ſo muß man nicht allein ſeinem Starrſinn oder einer Überſchätzung dieſer Sonderlehre die Schuld beimeſſen. Zwar glaubte er, ſeine dualiſtiſche Auffaſſung als die rationellere ſei der Lehre der kirchlichen Theologen überlegen. Aber vor allem, er ſtand auf dem Boden der Schrift, der jene mit ihrer Gelehrſamkeit nach ſeiner Meinung Gewalt anthaten. Für ſeinen nüchternen Laienverſtand war der letzteren „geteilter Chriſtus“, Gott und Menſch zugleich, ein Unding. Vielmehr war dieſer, ohne jede Vermittelung von Vater oder Mutter, von Gott allein erzeugt, denn nichts Irdiſches vermag auch nur das geringſte zu unſerem Heile beizutragen, und in ſeiner irdiſchen Erſcheinung nichts als Menſch, in welchem das Wort verwandelt worden war. Lehrte die Kirche, wir ſeien Chriſti Brüder dem Fleiſche nach, weil er unſer Fleiſch angenommen, ſo lehrte dagegen M., nur die Wiedergeborenen ſeien Chriſti Brüder, und dies nur aus dem Grunde, weil ſie als ſolche gleich ihm von Gott gezeugt ſind. Als aber aus dieſer Lehre weitere Konſequenzen folgernd einige, darunter der gelehrte und äußerſt ſcharfſinnige Älteſte Adam Paſtor, welchen ſpäter die Sozinianer zu den ihrigen zählten, zur Leugnung der Trinität weitergingen und die Anſicht vertraten, Chriſtus ſei nicht dem Weſen nach, ſondern nur dem Willen und der Geſinnung nach eins mit dem Vater, ſchritt der Älteſtenkonvent zu Goch 1547 ein und Paſtor wurde durch den Bann ausgeſchloſſen; das einzige Mal, daß im 16. Jahrhundert dieſes auf ſittliche Vergehen berechnete Zuchtmittel aus dogmatiſcher Urſache verhängt worden iſt. Es geſchah im Beiſein, aber ohne die Mitwirkung von M. Er hat allerdings 1550 ſeine Belijdinghe van den drieënigen Godt, einen Traktat in Briefform, an die Groninger geſandt und ſpäter auch im Druck erſcheinen laſſen. Aber dieſe Abwehr gegen Paſtor iſt weder ſchlagend noch kraftvoll, wie M. denn auch die Verbindung mit jenem nicht gänzlich abbrach, auch nachher ohne ein Wort des Tadels über Servet der blutigen That Calvins gedenkt (Werke, S. 615b).

In den Jahren ſeines Aufenthalts am Niederrhein (1545—47) und noch 1549, als er nach Holſtein übergeſiedelt war, finden wir M. häufig auf Reiſen, um Beſprechungen mit ſeinen Mitälteſten abzuhalten. Dieſe nämlich führen thatſächlich das Regiment in der Gemeinde, erteilen anderen das Älteſtenamt (1547), belegen Adam Paſtor mit dem Banne, nehmen 1553 Gillis von Aachen wieder in Gnaden an, erlaſſen in demſelben Jahre zu Wismar neue Beſchlüſſe über den Bann, das Waffentragen u. dgl. Auch als die Aelteſtenwahl durch die Gemeinde aufkam, hat M. dennoch dabei großen Einfluß ausgeübt. Sie verteilen unter ſich ihr Gebiet: ſo iſt an der ganzen Oſtſeeküſte etwa von 1550 an von keinem anderen getauft worden (die dortigen Taufgeſinnten waren wohl meiſtens ausgewanderte Frieſen und Holländer) als von M.

Recht viele ſeiner Schriften ſtammen aus den Jahren 1552 und 1554 her, was wohl mit dem Umſtande zuſammenhängt, daß M. damals eine eigene Druckerei hatte. Es ſind meiſtens Verteidigungsſchriften: Grond. Bekentenisse van de Rechtveerdighmakinghe, predikers, Nachtmaal, Doop, Eedtsweeren (unbedingt unchriſtlich iſt nach M. der Eid bei weltlichen Sachen, nicht aber bei Beteuerungen der eigenen Frömmigkeit; ebenſo fordert M. die unbedingte Wehrloſigkeit beſonders in Glaubensſachen, verurteilt aber nicht die Anwendung des Schwertes in Juſtizfällen); Weemoedige . . ontschuldiginghe; Droeffel. Supplicatie; Bekenntenisse (nebſt Widerlegung J. a Laſcos ſ. o.); Beantwoordinghe over eene Schrift Gellii Fabri: letztgenannte Arbeit iſt die ausführlichſte von M. und faſt die einzige, welche Angaben über ſein Leben und die Verhältniſſe jener Zeit enthält. Sie verteidigt in ausführlicher Breite gegen die (verloren gegangene) Schrift Fabers, daß ohne Bann weder Kirche noch Abendmahl chriſtlich ſei, ſowie das ausſchließliche Recht der von der Gemeinde berufenen, aus Liebe dienenden Prediger; auch die Menſchwerdungslehre wird darin nicht übergangen. Über dieſen Punkt allein verhandelte Menno mündlich am 6. und 15. Februar 1554 in Wismar mit Micron (ſ. Gerritſen, Micronius, 1895 und dazu Theol. Tijdschrift, 1896, S. 308 ff.). Dieſer hatte früher in London gewirkt und war jetzt nebſt Gell. Faber evangeliſcher Prediger in Norden (Oſtfriesland). Ihn hatten zu dieſer Verhandlung die bei der Thronbeſteigung der Königin Maria aus London vertriebenen, damals in Wismar weilenden holländiſchen Reformierten herbeigerufen. 1555 gab derſelbe das Protokoll dieſer Verhandlung heraus, welches nachher noch dreimal wieder aufgelegt wurde. M. veröffentlichte dagegen 1556 eine Antwoord met een hardgrondelicke scherpe Sendbrief aan Micron und ließ derſelben 1558 eine Apologie folgen. Weder die Disputation ſelbſt, noch die genannten Schriften dienen M. zur Ehre. Die Heftigkeit, von der er auch früher ſich nicht völlig freigehalten, geht hier über alles Maß, er greift fortwährend Microns Charakter und Anſichten in plumper Weiſe an, wiederholt ſtets dieſelben Schriftworte und Behauptungen, und windet ſich um den wohl nicht unbegründeten Vorwurf, er habe ihm im Eifer entſchlüpfte Ausdrücke nachher abgeleugnet, in zweideutiger Weiſe herum. Von theologiſchen, auch nur religiöſen Beweisgründen findet ſich keine Spur; ebenſowenig allerdings bei Micron oder bei Calvin, welcher von Micron um ſeinen Rat angegangen worden, und in ſeinem Gutachten neben einer ziemlich willkürlichen Exegeſe auch über den ihm nur durch Microns Brief bekannten Menno das Urteil abgiebt, nihil hoc asino posse fingi superbius, nihil petulantius hoc cane (CR Calv. X, 176). Aber auch unſern M. hatte augenſcheinlich das Alter — er zählte damals 64 Jahre — weder milder noch weiſer gemacht.

Die letzten Lebensjahre wurden ihm durch die Streitigkeiten innerhalb ſeiner Gemeinſchaft über den Bann außerordentlich erſchwert. Für ſie, welche die unſträfliche Kirche nach Eph 5, 27 ſein wollte, war dies eine Lebensfrage. M. hatte 1541 in der Lieffel. Vermaning es für ſelbſtverſtändlich erklärt, daß der Gläubige den Umgang (nicht mit der Welt, ſondern) mit abgefallenen Brüdern und Schweſtern von unlauterem Wandel zu meiden habe, um ſie zu beſchämen und zu beſſern, jedoch erſt dann, wenn vorhergegangene Ermahnungen laut Mt 18 fruchtlos geblieben waren. Als nun die Gemeinſchaft ſich beſſer organiſierte, tauchten verſchiedene Fragen in betreff dieſer Meidung und des Bannes auf, z. B. ob 1 Kor 5, 7 vom Abendmahl oder von jeder gewöhnlichen Mahlzeit zu verſtehen ſei, alſo ob man auch im weltlichen Verkehr ſich des Umganges mit Gemiedenen zu enthalten habe; ob die Verwarnung auch bei offenkundigen Sünden vorausgehen müſſe, und welche Sünden dazu zu rechnen ſeien; ob von zwei Ehegatten, deren einer gebannt worden, der andere dieſen zu meiden habe. M. gab 1550 in dem Klaer bericht van de Excommunicatie ſein Urteil dahin ab, daß die Meidung ſich allerdings auch auf den weltlichen Verkehr erſtrecke, doch bleibe es Pflicht, im Falle der Not Hilfe zu leiſten; und die geforderte Ehemeidung ſei ja keine Auflöſung der Ehe, auch ſolle hierin keiner über ſein Gewiſſen beſchwert werden. Sodann forderte M. den Bann nicht bei ärgerlichen Vergehen, ſobald der Schuldige ſich der Vermahnung fügſam erwies. In dieſem Sinne waren auch die Beſchlüſſe der oben erwähnten Älteſtenkonferenz zu Wismar 1553 gehalten. Doch blieb M. auch ſpäter noch mit Bitten und Anfragen wegen des Bannes nicht verſchont, beſonders als die beiden leider ſelber nicht ganz untadeligen Aelteſten Leenaert Bouwens und Gillis von Aachen unbedingte Ehemeidung und in den meiſten Fällen den Bann ohne vorhergehende Verwarnung forderten und damit überall, beſonders aber unter den Taufgeſinnten am Niederrhein lebhaften Unwillen hervorriefen. Dieſe ſandten 1556 ihre Lehrer Zylis und Lemmeken zu M., worauf dieſer 1557 nach Franeker und Harlingen reiſte, um ſeine Mitälteſten für die mildere Auffaſſung zu gewinnen und den Frieden wieder herzuſtellen. Das Gegenteil wurde aber erreicht. Es gelang den Anhängern der ſtrengen Richtung, M. einzuſchüchtern, er ſelbſt wurde ſogar mit dem Bann bedroht. Da beſchlich ihn die Furcht, er möchte bisher aus menſchlicher liebevoller Rückſichtnahme zuviel nachgegeben haben, und als nun ſein Verſuch, zu Köln die Deutſchen für die ſtrengere Auffaſſung zu gewinnen, ſcheiterte und nur zu größerem Hader führte, gab er 1558 den Grondelic bericht heraus, worin er offen eingeſtand, früher geirrt zu haben, und die ſchroffſten Anſichten vertrat. Auf Zylis und Lemmekens Gegenſchrift erwiderte M. mit ſeiner „Antwort auf Z. und L.s Läſtern und Schelten“, die wohl in den letzten Tagen vor ſeinem Tode verfaßt und nach demſelben veröffentlicht worden iſt. Sie giebt an Heftigkeit der Schrift gegen Micron nichts nach. Dieſe Heftigkeit erklärt ſich wohl gerade aus M.s eigener Unſicherheit und inneren Unruhe bezüglich des Bannes. Noch vier Wochen vor ſeinem Tode hat er in einem Schreiben, wovon die Abſchrift noch vorhanden und Doopsg. Bijdr. 1894 von Prof. Scheffer herausgegeben iſt, anders ſich ausgeſprochen und auf dem Krankenlager, welches ſein Sterbebett werden ſollte, beklagt, daß er die Ehemeidung befürwortet hätte, einem Freunde auf deſſen Bitte das Abſchiedswort mitgebend: „Werde kein Menſchenknecht, wie ich es geweſen bin.“

M. ſtarb am 13. Januar 1559 im Dorfe Wüſtenfelde, etwas weſtlich von Oldesloe, einem Städtchen zwiſchen Lübeck und Hamburg, damals zur Herrſchaft Freſenburg, des Grafen Bartholomäus von Ahlefeldt Eigentum, gehörig. Dort hatte ſich eine große Zahl von holländiſchen Taufgeſinnten angeſiedelt. Die Stelle, wo er ruht, iſt nicht mehr aufzufinden. Wüſtenfelde iſt im 30jährigen Kriege zerſtört worden und verſchollen. An M.s Geburtsort Witmarſum, der Stätte ſeiner früheſten Arbeit, iſt ihm 1879 ein einfaches Denkmal errichtet worden.

In M.s Charakter vereinigen ſich Demut, eine geringe Schätzung ſeines eigenen Wertes, daher Wankelmütigkeit, wohlverſtanden nicht den Gegnern, ſondern ſeinen Brüdern gegenüber, eine düſtere Auffaſſung von der Welt und vom Leben, und andererſeits innige Frömmigkeit, felſenfeſtes Einſtehen für „die Gemeinde“ und Starrſinn. Er war ſich ſeiner ſchweren Verantwortlichkeit als Älteſter der Gemeinde Gottes wohl bewußt und ſcheute ſich nicht zu gebieten, wo das Vertrauen der Seinen ihm entgegenkam. Andererſeits mußte er ſich von L. Bouwens 1557 ſagen laſſen: „M. iſt uns noch nicht über den Kopf gewachſen.“ Unter ſeinen Landsleuten übertraf ihn kein Zeitgenoſſe in der Kunſt, erbaulich und populär zu ſchreiben, in der fecundia naturalis, welche Mosheim ihm nachrühmt. Sein zweites Verdienſt war die große Treue, mit welcher er bis in die letzten Jahre ſeines Lebens meiſt in vermittelndem Sinn unter ſeiner Gemeinſchaft gearbeitet hat. Seiner Arbeit, ſeinen Schriften und Briefen, der Liebe, welche er der Brüderſchaft entgegentrug und womit er ihre Herzen gewonnen hatte, iſt es zu verdanken, wenn in ſeinen letzten Lebensjahren nicht nur der äußerliche Aufſchwung trotz aller Verfolgungen, ſondern auch die ſittliche Haltung ſeiner Gemeinſchaft ſogar den leicht düſterblickenden M. mit frohem Dank erfüllte. Die Spuren des Münſterſchen und Davidjoriſtiſchen Geiſtes waren in ihr erloſchen; ſie blieb, nicht zum wenigſten Dank ſeinem Wirken, hinfort treu den Geboten des NTs und nur dieſen; die Hauptmerkmale ihrer Mitglieder die Wehrloſigkeit und das Beſtreben, ein unbeſcholtenes Glied der unſträflichen Gemeinde Gottes zu ſein.

Daher iſt M.s Name unter den Nachkommen jener Taufgeſinnten in hohem Anſehen geblieben, wenn er auch nur als einer ihrer frommen Lehrer geehrt wurde. Nach und nach wurde jedes Schriftſtück, das von ihm ſtammte, im Druck herausgegeben, beſonders wo man bei den Streitigkeiten über den Bann und Chriſti Menſchwerdung ſich auf ſeine Worte zu berufen wünſchte. Im Archiv der taufgeſinnten Gemeinde zu Amſterdam, ſowie bei der Gemeinde zu Hamburg wird noch je ein Brief, den M. eigenhändig geſchrieben hat, aufbewahrt. Mit Vorliebe nannte ſich die pietiſtiſche Richtung unter den Taufgeſinnten nach ihm; wie es ſchon 1544 die Gegner alle gethan hatten. Sie ſuchten ihre Erbauung in ſeinen Schriften, bis dieſelben etwa mit dem 18. Jahrhundert durch die Änderung der Verhältniſſe nur noch hiſtoriſchen Wert für ſie behielten. Die Taufgeſinnten des 16. Jahrhunderts in Oberdeutſchland und am Rhein fühlten ſich dagegen gar nicht zu M. hingezogen, mit dem ſie ja in den letzten Jahren (ſ. o.) über Ehemeidung und die Lehre von Chriſti Menſchwerdung in heftigem Kampf gelegen hatten. Erſt im 17. und 18. Jahrhundert gewann M.s Name und Schriften auch unter ihnen Anſehen, wie in anderen pietiſtiſchen Sekten, weil er für ſie der Repräſentant ihrer Sonderlehren und zugleich ihres Gegenſatzes gegen die weltliche Landeskirche war.

Die Schriften M.s in ihren urſprünglichen Ausgaben, ſoweit dieſelben noch vorhanden, ſind zu Amſterdam aufbewahrt. Dieſelben ſind in der plattdeutſchen Umgangsſprache jener Zeit und Gegenden (oostersche taal) niedergeſchrieben und nach ſeinem Tode in das Holländiſche überſetzt. Die erſte Ausgabe einer kleinen Sammlung erſchien 1562, größere Sammlungen 1601, 1646 und (die Folioausgabe) 1681. Dieſe letzte iſt beinahe vollſtändig und am meiſten verbreitet. Der ſonſt unbekannte H. J. Herriſon hat ſie beſorgt. Sie giebt weſentlich die Ausgabe von 1646 wieder, hat aber die Fehler dieſer oft unglaublich mangelhaften, ſtellenweiſe geradezu ſinnloſen Überſetzung noch überboten, Wörter fortgelaſſen, andere falſch geleſen, Sätze verſtümmelt u. dgl. Eine neue Ausgabe vom Unterzeichneten iſt in Vorbereitung. Eine hochdeutſche Überſetzung einiger Traktate erſchien 1575, im 18. Jahrhundert eine andere zu Baſel, ebenfalls Auszüge aus M.s Schriften zu Büdingen und Königsberg. 1876 wurden Mennos vollſtändige Werke in Elkhart, Verein. Staaten, deutſch herausgegeben. Bildniſſe von M. ſind mehrere vorhanden; keines natürlich nach dem Leben genommen. Nur eins, welches ſich zu Utrecht befindet, ſtammt vielleicht aus einem Kreiſe, der mit M. perſönlich in Berührung geſtanden. Prof. D. S. **Cramer**.

Mennoniten (Taufgeſinnte; auch Anabaptiſten, Wiedertäufer). — Litteratur: Eine vollſtändige, den neueſten Forſchungen Rechnung tragende Geſchichte der M. giebt es nicht. Vorzüglich ſind Ottius, Annales anabaptistici, Baſel 1672; Bürgmann, De hist. menn. fontibus, Roſt. 1702; Starck, Taufe und Taufg., 1789. Mit vielen Kenntniſſen, eingehendem Verſtändniſſe, aber ungenügender Kritik: A. Brons, Urſprung u. ſ. w. der M. oder T., Norden 1882. Das beſte unter den Neueren: Möller-Kawerau, KG III^{2} (bis 1650); auch Carl H. A. v. d. Smiſſen, Kurzgefaßte Geſch. der T., Summerfield, Illinois, 1895; Wedel, Geſch. der M., 4 Bde, Newton (Kanſas) 1900—2; Müller, Geſch. der Berniſchen Täufer, 1895, behandeln das geſamte Gebiet. – Für Holland: Blaupot ten Cate, Geſchiedenis der D., 5 Bde, Amſterd. 1839—1847, überreiches Material auch über Nord- und Weſt-Deutſchland; Schyn, Historia M., ſowie deſſen Geſchiedenis der M. 3 Bde 1743—1745, ſchwach; die Bemerkungen des Gerh. Nicolai, ſeiner Ueberſetzung von Bullingers Schrift 1565 einverleibt; J. H. V. P. N., (C. van Gent), Beginsel en Voortganck, 1615 geſchrieben, 1658 herausg., deutſch von Jehring 1720; eine Menge Aufſätze in den Doopsgezinde Bijdragen, 40 Bde 1860—1901. Nach den erſten archivaliſchen Arbeiten des Müncheners Cornelius (Geſchichte des Münſterſchen Aufruhrs, 1855—1860; Berichte der Augenzeugen u. ſ. w., 1853; Die Niederländiſchen Wiedertäufer ꝛc. 1534—1535, 1869) haben beſonders Beck, Die Geſchichtsbücher der Wiedert. in Oeſterreich-Ungarn 1526—1785, (Fontes rerum Austriacarum vol. XLIII) 1883, und die aus deſſen Papieren bearbeiteten Schriften Loſerths (der Anabaptismus in Tirol, 2 Bde, 1892; Hubmaier, 1893; Kommunismus der Mähriſchen Wiedert., 1894; Wiedert. in Steiermark, 1894) vor allem aber die Studien Ludw. Kellers (Geſch. d. Wiedert. u. ihres Reiches zu M., 1880; Zur Geſch. der M. nach Münſter, in Weſtd. Ztſchr. 1882; Die Reformation u. ſ. w.

1885; Joh. v. Staugitz 1888; Aufſätze in den Monatsſchriften der Comenius-Geſ.) viel neues zu Tage gefördert und die T. ſowie ihre Bedeutung in einem neuen, um vieles günſtigeren Lichte erſcheinen laſſen als bis vor 25 Jahren der Fall geweſen. Vgl. die Anerkennung dieſer Bedeutung bei Kawerau und, wie ich unter der Korrektur ſehe, in K. Müller, KG, II b, 1902. Ueber die ſüddeutſchen T. jetzt weitaus das zuverläſſigſte die Artt. Heglers über Denck, Hubmaier, Hut in Bd IV und VIII; Roth, Augsburgs Reform. Geſchichte^2, 1901. Eine faſt vollſtändige Bibliographie der Schriften und Aufſätze über die M. aller Zeiten und Länder bietet der Katalog der Bibliothek der Doopsg. gemeente zu Amſterdam 2. Bd, 1880, 354 S. Eine reiche Fundgrube auch das Inventar des dortigen Archivs, 2 Bde, 1884.

M. iſt der Name der aus dem 16. Jahrhundert ſtammenden Gemeinſchaft deutſcher (in Deutſchland und Rußland) und engliſcher (in Amerika) Zunge, deren Reſte in Frankreich und der franzöſiſchen Schweiz les Anabaptistes genannt werden, und welche in Holland, ihrem Hauptſitze ſeit dem 17. Jahrhundert, den Namen Taufgeſinnte (Doopsgezinden) führen. Doch hießen ihre Angehörigen auch hier bis etwa 1750 oft M., noch bis heute in populärer Sprache meiſt Menniſten (ſ. den A. Menno); ebenſo wie vorhin die deutſchen M. in der Schweiz und in Mähren meiſt Täufer genannt wurden. Dieſelben ſind einerſeits ſcharf zu unterſcheiden von den Baptiſten und deren deutſchem Zweige, den Täufern oder Neutäufern. Die Generalbaptiſts gingen zwar 1641 aus M. hervor, ſ. u.; ihr Wahrzeichen, die Untertauchung, iſt aber bei den M. erſt ſpäter und ſelten vorgekommen. Andererſeits aber bezeichnen auch die Namen „Anabaptismus“ und „Wiedertäufer“ begrifflich andere Erſcheinungen. Es erſchwert nur das geſchichtliche Verſtändnis, wenn, wie oft geſchah und geſchieht, ſolche Benennungen durcheinander gebraucht werden.

Mit Anabaptismus wurde ſchon im 16. Jahrhundert nicht irgendwelche Gemeinſchaft oder Kirche bezeichnet, ſondern die ganze geiſtige Strömung, welche ſich 1521 bis 1550 in Weſt- und Mitteleuropa verbreitet hat, als ein oft ungeſtüm auftretender Beſtandteil der namentlich deutſchen reformatoriſchen Volksbewegung, von dieſer Geſtalt und Farbe entlehnend. Dieſelbe verwirft unter dem Eindruck des neuentdeckten, aller Welt wieder erſchloſſenen Evangeliums das durch das Sakrament der Taufe bei der Geburt, alſo ohne Lebenserneuerung, mitgeteilte Chriſtentum; erwartet von ſolchen von außen kommenden Handlungen kein Heil; fordert aber deshalb noch nicht immer die Erwachſenentaufe, ſondern ein Chriſtentum auf eigenen Glauben; und ſieht nunmehr die Zeit der Erneuerung der Herzen und der ganzen chriſtlichen Geſellſchaft gekommen oder aber der Herſtellung einer lebendigen Gemeinde Chriſti inmitten der Welt. Sie vertritt das Chriſtentum der Freiwilligkeit, auch wohl des Subjektivismus, als eine jede einzelne Seele perſönlich umſchaffende Macht; dazu die Trennung des religiöſen von jedem weltlichen Gebiete, die Reinhaltung deſſen, was Gottes iſt, von Einmiſchung der Welt: daher die Gewiſſensfreiheit. Dagegen galt bei den meiſten Obrigkeiten und Theologen damals das Chriſtentum als von Gottes wegen zu Recht beſtehendes Inſtitut, welches Gehorſam zu verlangen berechtigt iſt. Der Anabaptismus gehört mit zu dem, was Luther „die Schwärmer“ genannt hat. Er umfaßte damals ſowohl Schwenckfeld als Hoffmann und beſonders den für ihn typiſchen Carlſtadt, Heinrich Niclaes' Haus der Liebe ſowie alle früheren Gegner des Sakramentes, die Wiedertäufer ſowie die wehrloſen Gemeinden. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wird der Anabaptismus zum Teil von einigen Kirchen aufgeſogen; in der unitariſchen mehr noch als in den anderen reformierten wirkt derſelbe als Ferment fort, erhebt ſich ſogar in England nach 1640 noch einmal u. a. in den Quäkern zur Selbſtſtändigkeit. Zum Teil aber hatte er ſchon um 1540 einige Elemente ausgeſchieden, andere um ſo ſtärker entwickelt, und in geklärter und nüchterner Geſtalt ſich eine dauerhafte Form gegeben in organiſierten Gemeinden, welche bis auf heute fortbeſtehen und eben die M. (Taufgeſinnten) ſind. Pietismus wie Rationalismus haben zwar manches dem Anabaptismus Verwandtes, leiten aber bekanntlich aus ganz anderen Verhältniſſen ihre Herkunft her.

Der Name Wiedertäufer, wenn auch die Gegner ihn im 16. Jahrhundert nicht nur auf alle Vertreter der Erwachſenentaufe unterſchiedslos anwandten, ſondern den Gebrauch desſelben auf den ganzen Anabaptismus ausdehnten, wird doch beſſer in beſchränkterem Sinne gebraucht. Wir ſind auch dazu berechtigt. Nämlich für diejenige Fraktion im Anabaptismus, welche gerade die Herſtellung eines weltlichen Reiches Chriſti mit weltlicher Gewalt anſtrebte, nicht die Erneuerung ſozialer Zuſtände nur durch Herzenserneuerung der Individuen. Denkt doch bei jenem Namen jedermann ſogleich an das Münſterſche Reich als den Typus des Wiedertäufertums, und dachte man im 16. Jahrhundert, als man den Anabaptiſten den Namen W. beilegte, faſt immer ausſchließlich an ſoziale Umſturzpläne, deren man ſie im Verdacht hatte.

Daß auch bei dieſer ſcharfen begrifflichen Unterſcheidung die Anwendung der Namen Anabaptiſten, Wiedertäufer, M. (oder Täufer) auf beſtimmte Perſonen immerhin fließend bleibt, iſt klar. Auch iſt die ältere Vorſtellung, welcher zufolge die M. die nach der Münſterſchen Kataſtrophe von ihrem Fanatismus geheilten Wiedertäufer ſeien, inſoweit nicht ganz unrichtig, als unleugbar der Anabaptismus unter ſeinen verſchiedenartigen Elementen auch — jedoch gar nicht allein oder vorwiegend — die Hinneigung zur Schwärmerei in ſich barg. Jedenfalls bilden die M. die einzige in ununterbrochener geſchichtlicher Folge bis auf heute beſtehende Fortſetzung des Anabaptismus, die in ihm zu ſtande gekommen und nur aus ihm ſtammende proteſtantiſche Kirchengemeinſchaft.

Ihre Gemeinden umfaſſen jetzt an die 250 000 Seelen (ſ. Schluß d. A.) und verteilen ſich ſowohl ihrer Geſchichte als ihrem jetzigen Beſtande nach in drei Gruppen: 1. die ſchweizeriſch-ſüddeutſchen Gemeinden; 2. die holländiſchen, von welchen die weſt- und norddeutſchen und von dieſen wiederum die ruſſiſchen ſtammen; 3. die amerikaniſchen. Vom Ganzen ſowie von jeder Gruppe und von den Teilen dieſer gilt, daß ihnen jede centraliſierte Organiſation abgeht, wenn ſie auch alle ohne Ausnahme nicht nur geſchichtlich eine zuſammenhängende Linie bilden, ſondern auch durch andere gemeinſame Beziehungen ſich als Glieder einer zuſammengehörenden Gemeinſchaft fühlen.

I. Die ſchweizeriſchen und ſüddeutſchen Täufer, 1523—1530. — Cornelius, Münſter. Aufruhr II; Egli, Aktenſammlung; Keller; Hegler, Art. Denk Bd IV S. 576 u. Hubmaier Bd VIII S. 418; Aug. Baur, Zwinglis Theol. II 1 ff.; Loſerth; Roth, Augsb.^{2}; Boſſert u. a. in Jahrb. f. Geſch. d. Prot. in Öſterr., 1900.

Innerhalb der überall ſich regenden geiſtigen Strömung, welche oben als Anabaptismus bezeichnet wurde, bildet ſich 1523 in Zürich die erſte für ſich beſtehende Gemeinde, welche ſich aus der Welt, d. h. von der (weltlichen) Staatskirche abſondert zu chriſtlich-apoſtoliſchem Leben, 18. Januar 1525 die Taufe auf den Glauben zu üben anfängt, an verſchiedenen Orten im Gebiete Zürichs wie in Waldshut (Hubmaier) Anhänger findet, aus welchen einzelne hie und da auch innerhalb der Kirche einzudringen und die Satzungen dieſer zu verdrängen ſuchen, und ſich trotz Zwinglis heftiger Bekämpfung und ungeachtet der Verſuche der Obrigkeit, ſie mit Gewalt zu unterdrücken (zuerſt 5. Januar 1527 Manz in Zürich ertränkt), behauptet. Um dieſelbe Zeit zeigen ſich auch an anderen Orten verwandte Erſcheinungen: 1525, nicht ohne Verbindung mit Zürich, in Augsburg, ſ. oben d. A. „Denck“, Roth, Ref. Geſch., u. ſ. w., woſelbſt ſehr ungewiß iſt, ob die ſeit dem Ausbund immer als Märtyrer vom Jahre 1524 erwähnten Hans Koch und Leonh. Meiſter dazu gehört haben, Roth, S. 189—197; in Nürnberg, ſ. Kolde in Beitr. zur Bayer. Kirchengeſch. VIII, u. a. S. 24—27, und Dencks Nürnberger Bekenntnis vom Januar 1525; in Franken, wo ſchon vor dem Bauernkriege die Taufe bedient worden iſt (Zeitſchr. des Harzvereins 1899, S. 427); in Worms laut des Troſtbrieff von Biſchove und Eltiſten der chriſtliche Gemein zu Wormbs, 1524, deſſen lutheriſchen Charakter ſein Herausgeber (1897) Haupt vergeblich zu beweiſen ſucht. Jedenfalls iſt die zürichſche Gemeinde der erſte feſte Punkt der Täufergeſchichte. So ſchon C. van Gents Beginsel enz.; ſo ſeit Heberle, Cornelius, de Hoop Scheffer allgemein anerkannt; ſo iſt es jetzt aus dem Geſchichtsbuche der Gemein (16. Jahrhundert) mit Sicherheit feſtgeſtellt. Die älteren Verſuche, die Gemeinden auf die Zwickauer Propheten und Münzer zurückzuführen, kommen alſo kaum mehr in Betracht. Nur haben dieſe bald ſich ihnen verwandt gefühlt.

Ob ein Grund vorliegt, die direkte Herkunft derſelben oder des Anabaptismus überhaupt aus früheren Bildungen herzuleiten? Aber zugleich mit der Reformation war überall im Süden wie im Norden (ſ. u.) der anabaptiſtiſche Geiſt wachgerufen. Der Gedanke, Gemeinden frommer von der Welt abgeſchiedener Chriſten zu bilden, war mit der Brüderunität gegeben (ſ. o. Bd III S. 453, 457, 458: doch iſt geſchichtlicher Zuſammenhang nicht nachzuweiſen) und bekanntlich ſogar Luther nicht fremd. Die Kindertaufe aber galt anfänglich weder Zwingli, Opp. II a 245, noch Bucer, Grund und Urſach, ſo wenig Farel, Herminjards Corresp. II, 48, als Erasmus, Epp., App. Nr. 572, Capito oder Schwenckfeld als Forderung des Chriſtentums. Billicanus, Renovatio Nordlingensis 1525 ſtellte ausdrücklich feſt: tingimus infantes, tingimus et adultos, wie auch Hubmaier that und noch Brunner in Worms, Billiche Antwurt, 1530, befürwortete.

Gewiß haben, wie immer ſo auch hier, vorhergehende Bewegungen den Boden für die neue Pflanzung vorbereitet. Ob aber, wie beſonders Keller unermüdlich behauptet, die Täufergemeinden die Neubelebung alter Waldenſer- und Huſſitengemeinden ſind?

Trotz ihrer Bekämpfung Kellers pflichten im Weſen der Sache jetzt faſt alle ihm bei: „Unzweifelhaft fließen ſehr disparate mittelalterliche Sektenreſte in der Täuferbewegung zuſammen“, Kawerau, S. 84. Auch Harnack, Dogmengeſchichte III^3, 659: „Der Anabaptismus iſt nicht eine wurzelloſe, plötzlich aus der Reformationsbewegung ſelbſt aufſchießende Erſcheinung“; ſogar Lüdemann, Ref. u. Täufertum, 1896, S. 80. Doch kann ich für dieſe, wenn auch an ſich plauſibele und von einem ſo bedeutenden Forſcher wie Keller, welcher ſo vieles geradezu neuentdeckt hat, vertretene Anſicht keine Beweiſe finden. Die thatſächlich von ihm gefundenen Spuren ſind doch ſchwach: S. Monatsſchr. Com.-Geſ. IX, 174 ff. 184; auch Rembert, Wiedertäufer in Jülich, S. 99 ff. und passim. An Ritſchls Ableitung aus den Franziskaner-Tertiariern denkt aber wohl niemand mehr. Auch das iſt unrichtig, die älteſten Taufgeſinnten dem mittelalterlichen Chriſtentum zuzuweiſen, wie nach Ritſchl bei neueren, Aug. Baur, Lüdemann, ſogar Kawerau beliebt worden iſt. Die Übereinſtimmung iſt doch nur ganz oberflächlich und ſcheinbar, wenn Zwingli dieſelbe in der Bildung einer ſeparierten Gemeinde und in ihrer ſich jedem weltförmigen Treiben widerſetzenden, geſetzlich ſittlich ſtrengen Lebenshaltung findet, Opp. III, 363, 400; oder wenn Seb. Franck, welchem (ungeachtet S. 203 der Chronik, Ausg. 1536) eigentlich alles ſcharf abgegrenzte Kirchenweſen zuwider war, ſie deshalb einem Mönchsorden gleichſtellt. Freilich, fühlen ſich die Lutheraner vom Joche der Kirche, ihrer Satzungen, ihrer verdienſtlichen Werke zu der Freiheit des Evangeliums gebracht, ſo wiſſen die Taufgeſinnten hingegen ſich nur aus der Welt gerettet zum neuen Leben, zur ſittlich-ernſten Lebensführung. Aber letzteres iſt doch glücklicherweiſe nicht ausſchließlich „mittelalterlich-katholiſch“. Es bedeutet nur etwas, was der ſchlichte Bürger und Bauer immerhin meiſt dem offiziellen, ceremoniellen, hierarchiſchen, dogmatiſchen Kirchentum vorzieht. Was ihre von Oſiander im 16., von Lüdemann im 19. Jahrhundert hervorgehobene Leugnung der Rechtfertigungslehre betrifft: ſo leugneten ſie gar nicht, daß unſere Rechtfertigung wie der Glaube in Gott und ſeiner Gnade ihren Grund haben, ſondern daß die Rechtfertigungslehre für alle, ernſten wie leichtſinnigen, Gemüter gelte. Die von den Theologen gepredigte juriſtiſche, von außen her dekretierte, nicht von unſerer eigenen Frömmigkeit vermittelte, daher auch nicht das Leben beeinfluſſende Gnade bekämpfen ſie: den „gleisneriſchen“ Glauben. Perſönlich müſſe der Glaube, eigener Beſitz die Frömmigkeit ſein, Franck a. a. O. 195 ff.; wie denn auch Michael Sattler, nebſt Denk wohl der edelſte Repräſentant der Täufer, auch von den Straßburgern hochgehalten, nur deshalb die Kindertaufe verwarf, weil „man durch dieſelbe Frommheit und Seligkeit ſucht“ (Getreue Warnung der Straßburger Prediger, 1527, B. 2. r^{o} und C. 3. r^{o}) und weil ſie mit der Taufe auf den Glauben und den ſonſtigen ſieben Artikeln (ſ. u.) auch „die Sonderung von der Welt preisgeben würden“: vgl. ſeinen Brief an Capito in Niedners Zts. 1860, S. 31. Daß aber Gottes gnädige Geſinnung vom Menſchen wieder erworben werden müſſe, iſt doch eine Lehre, welche in irgendwelcher Form unter den Proteſtanten von jeher nicht weniger heimiſch iſt als die ohne Rückſicht auf unſere Beſchaffenheit unabänderliche Gnadenabſicht Gottes. Von den „mönchiſchen“ Idealen endlich, welche man den Täufern vorwirft (vollkommene Enthaltung von Geſchlechtsverkehr, Armut und Gehorſam) iſt immer gerade das Gegenteil ihnen eigen geweſen. Das erſtrebte ihre ſcharfe Trennung von Frömmigkeit und Welt am allerwenigſten. Und daß ſie ſich für ſündlos hielten, iſt einfach unwahr: daß aber ein Chriſt ein gutes Gewiſſen haben und unſträflich zu leben vermochte, das haben ſie immer behauptet.

Sogleich nach dem Bauernkriege — wie Melchior Rinck mag noch, aber äußerſt ſelten, dieſer oder jener Beteiligte ſpäter zu den Täufern übergetreten ſein: dies gilt z. B. weder von Hubmaier noch Hut, Roth, Einf. der Ref. in Nürnberg S. 253; es ſind beide völlig verſchiedene Bewegungen: ſo auch Kawerau; — treten in Oberdeutſchland überall die Gemeinden hervor. Seb. Franck ſetzt denn auch den Anfang der Wiedertäufer in das Jahr 1526. Im Beginn dieſes Jahres erhielt Hans Denk die Taufe in Augsburg, woſelbſt um Oſtern 1527 die ganze verſammelte Gemeinde von 105 Köpfen vom Rate aufgehoben wurde, Cod. germ. mon. in München bei Riezler, Geſchichte Bayerns IV, 173, die angeſehenſten Lehrer der Täufer ſich im Auguſt desſelben Jahres wieder zuſammenfanden, Keller, Ref., S. 428; Roth^2, S. 233, 234, und trotz der Gefangennahme faſt aller im Auguſt und September d. J. doch mehrere blieben, ſ. Roth^2, S. 246, 7, passim. Sie finden ſich in Worms, wo der Prediger Kautz an ihre Spitze trat; in Straßburg, Jakob Groß ſeit 1526, Roth^2, S. 222; Röhrich in Niedners Zts. 1860; Gerber, Straßb.

Sektenbewegung, 1889; 1527 in Salzburg und Baiern (Leonhard Kaiſer in Schärding gehört nicht zu ihnen). Am 24. Februar 1527 hatte ſchon die Verſammlung in Schlatten am Randen bei Schaffhauſen unter Leitung von Michael Sattler, welcher die Gemeinden um Horb und Rottenburg am Neckar gegründet hatte, ſtattgefunden. Die genannten Orte ſind nur einzelne Etappen der großen Bewegung. Überall (Roth^2; Keim, Reform. Bll. von Eßlingen, 1860; Röhrich; Gerbert; Beck; Keller u. ſ. w.), in der Rheinpfalz, in Schwaben, Baiern fielen viele, vom offiziellen Kirchentum, auch dem renovierten evangeliſchen unbefriedigt, den Gemeinden perſönlich Erweckter, ſich zu chriſtlicher Lebensführung Verbindender, zu, während doch die Wanderprediger weder über äußere Mittel noch über die Preſſe oder große Verſammlungen verfügten und nur jede Seele für ſich zur Bekehrung und Taufe mahnen konnten. Und daß es die Herſtellung von Gemeinden galt, iſt aus der Eintragung in eine Liſte, wie wohl nicht allein Hans Hutt that, ſowie bei dem engen Zuſammenſchluß der Brüder und Schweſtern — die Frauen zählen immer mit — und aus der Unterſtützungskaſſe (in Straßburg, Niedner a. a. O., S. 28; in Augsburg, Roth^2, S. 229, 246) klar. Es finden ſich zudem Gemeinden, d. h. meiſt kleine Kreiſe, in der Schweiz, in St. Gallen, auch in Bern und Baſel: Egli, Züricher Wiedert., 1878, Die St. Galler Täufer, 1887; Müller, ſ. o.; Burckhardt, Die Basler Taufg., 1898; ſeit 1526 in Tirol und mit Hubmaiers Ankunft ſeit demſelben Jahre auch in Mähren, welches von da an auf lange Zeit ihr gelobtes Land wurde, Loſerth ſ. o.

Seit dem Frühjahre 1527 folgten überall, nur eben Mähren ausgenommen, der Verbreitung auf dem Fuße die Verfolgungen, welche erſtere ungeheuer beſchleunigten, die Häupter wie die ſchlichten Brüder herumjagten, und deren Akten wir unſere Kenntniſſe von ihrer Verbreitung meiſt verdanken. Über die Greulichkeit dieſer Verfolgungen iſt nur eine Stimme: die „ſchöne Jungfrau, deren Kopf vom Henker fünfmal in die Roßtränke unter Waſſer gehalten wurde, weil ſie noch immer nicht erſoffen war“, die aus ihrer angezündeten Wohnung flüchtenden, von den Häſchern aber in die Flammen zurückgejagten elf Unglücklichen, die „Griffe mit glühender Zange dem Mich. Sattler gegeben“, ſind ſolchen Akten (dem Briefe Joh. Ecks, Seidemann, Münzer, S. 150; Jahrbuch für die Geſch. des Prot. in Öſterreich, 1900, S. 150 entnommen). Im Jahre 1530 waren laut Bericht der Innsbrucker Regierung in Tirol 700 Männer und Weibsperſonen hingerichtet, teils des Landes verwieſen und noch mehr in das Elend flüchtig geworden u. ſ. w., Beck, S. 82; im vorderöſterreichiſchen Enſisheim vor 1535 600 hingerichtet, Franck, Chron. 193. Nur Straßburg, Nürnberg und Philipp von Heſſen, auch in Augsburg ſtarb keiner außer Hutt, hielten ſich von Blutvergießen frei. Letzteres ſtützte ſich auf kaiſerliches Recht, auf das Wormſer Edikt ſowie die Todesſtrafe, im Römiſchen Rechte über Wiederholung der Taufe verhängt; noch mehr aber auf die Pflicht der Obrigkeit, für das Seelenheil ihrer Unterthanen und die Wahrung der kirchlichen Ordnung und Einheit zu ſorgen. Auch die evangeliſchen Reichsſtände haben zu Speier 1529 der barbariſchen kaiſerlichen Propoſition zugeſtimmt (nur Augsburg fand dieſelbe „ſchwer genug“), „daß alle und jede Wiedergetauften zum Tode mit Feuer, Schwert oder dergleichen ohne vorhergehende Inquiſition der geiſtlichen Richter gerichtet und gebracht werden“. Und dies wohl nicht mit der Abſicht, bei der eigenen ſchwierigen Lage doch in dieſem Punkte ſich nicht in Widerſpruch mit des Kaiſers Willen zu zeigen; ſondern vielmehr aus der Befürchtung, es möchten jetzt, da ſo vieles Unantaſtbare zuſammengebrochen und alles bis dahin Feſte ſchwankend geworden war, mit der täuferiſchen Abſonderung von „der Kirche“ alle ſtaatlichen und ſittlichen Ordnungen zu Boden geworfen werden. Und ohne Frage bedeuteten die Ideale der Täufer das Gegenteil der beſtehenden Ordnung. Weil ſie dieſelben aber nur für ihren geſonderten Kreis geltend machten und nichts ihnen und allen ihren Führern, Manz, Denk, Hubmaier, Sattler, Hutt, ferner lag als Gewaltthätigkeit, haben ſie nur deshalb als Partei des Umſturzes gelten können, weil Gewiſſensfreiheit und Freikirche mit Umſturz identifiziert wurden. Der rechtlich zwingenden Kirche, dieſer allein, ſind die Märtyrer der Täufer als Opfer gefallen. Münzer hat zwar mit der Züricher Gemeinde Fühlung gehabt; der bekannte Brief, Cornelius II. 240, beweiſt aber, wie dieſe eben von ſeiner gewaltthätigen Art nichts wiſſen wollte. Die Unruhen auf dem Züricher Gebiet galten dem Zehnten, alſo eben der Abgabe, deren Recht dem Zwingli ſelbſt fraglich war und welche, zum Unterhalt der Geiſtlichen beſtimmt, den verweltlichten Charakter der Kirche darthat.

Ohne Frage konnte der Täufer Bethätigung des omnia communia unter den Gläubigen, welches auch Erasmus a. a. O. und Zwingli, Opp. III, 63, im Prinzip aufſtellten, zur Aufhebung des Privateigentums führen, wie ſolches in Mähren geſchehen und wenigſtens in einer Schrift Denks, Briegers ZKG XII, 474 ff., aber doch nur für die ſich dazu Verſtehenden, nicht für die Welt, nicht zwangsweiſe, gelehrt worden iſt. Thatſächlich aber bedeutete ſonſt überall ihr „der Gläubige hat Gewalt über der anderen Gut“ nur eine ſittliche, freiwillige Verpflichtung, den Notleidenden beizuſtehen. Wir beſitzen keinen einzigen Beweis für das Gegenteil. Ohne Frage wiederum haben ſie der Obrigkeit das Recht, die Gewiſſen zu zwingen und Religiöſes aufzuerlegen, abgeſprochen, auch die Gläubigen ihres Glaubens wegen ihrer Heimat zu berauben, denn „die Erde iſt des Herrn“. Auch gelte „in der Vollkommenheit Chriſti“ weder Obrigkeit noch Schwert; doch leiſteten ſie im Weltlichen der Obrigkeit Gehorſam. Es haben Hutt u. a. nicht nur (wie ja auch Luther that) den jüngſten Tag, ſondern auch das Gericht der Frommen über die Gottloſen bald erwartet; doch blieb dies paſſive Erwartung. Zwingli kann ſich nicht genug thun im Verſchreien der Täufer ihrer Unſittlichkeit wegen (Opp. II, 359, 361, 371), was zwar für die Bedeutung der Bewegung und für Zwinglis Angſt um ſeine Reformationsarbeit zeugt, dem aber bei ihm wie bei Baur, Theologie Zw.s II, 194—197, Thatſachen als Beweiſe gänzlich fehlen. Und wenn Luther lange zaudert die Todesſtrafe gegen ſie gutzuheißen, ſpäter aber doch dazu kommt, ſo beweiſt das nur, daß die Täufer dieſelben geblieben waren, dagegen Luther ſich geändert hatte, ſowie daß das Intereſſe an der Gewalt der Kirche ihm Grundſatz geworden war. Ob es Fälle von Vielweiberei gegeben hat, Franck, 199? Es fehlt der Beweis: iſt es doch ebenſo möglich, daß es hier „gläubige Ehen“ Getrennter gilt.

Mit dem allen iſt natürlich nicht geleugnet, daß, wenn ſich auch davon wenig genau und zweifellos feſtſtellen läßt, wie jeder ſo auch dieſer lebhaften Bewegung ſich unlautere Elemente beigemiſcht haben; daß beſonders durch die Verfolgungen Überſpanntes, vielleicht Exzeſſe vorgekommen ſind. Es mag dieſer oder jener (als Wiedergeborener) ſich ſeiner Unſündlichkeit gerühmt, ein anderer die Monogamie mit dem AT für abgethan gehalten haben. Der Brudermord des einfach Verrückten Schugger (Keßler, Sabbata I. 296) aber hat für die Gemeinden keine Bedeutung. Und nicht aus den Urteilen Zwinglis und anderer erbitterten Feinde oder ſogar einer (ſ. Burckhardt) Gaſtius, De Anab. Exordio etc. 1544, haben wir unſer Urteil zu bilden, ſo wenig wie nur aus Zeugniſſen der Brüder ſelber, ſondern aus dem, was wir den billiger denkenden Gegnern, den Straßburgern und Seb. Franck entnehmen können: ſ. über andere zuverläſſigere Urteile Cornelius II. 52, 53; Keller, Die Ref., 407 Fußnote (Briefe des Erasmus aus 1529); Gerber, S. 17, 18; Loſerth, Kommunismus, S. 88 ff. Ebenſo wenig giebt der Stand der meiſten Märtyrer, geben Männer wie der Ingenieur Pilgram Marbeck, die meiſt begüterten Mitglieder der Tiroler u. a. Gemeinden, die Schriften Denks, die Wormſer Prophetenüberſetzung, ihr Reichtum an Liedern (ſ. Wackernagel und Liliencron; Lieder von Hans Hutt ſind ſchon 1532 ins Zwickſche Geſangbuch aufgenommen) oder die Kenntniſſe der Täufer z. B. beim Marburger „Verhör“ von 1538 (ſie wußten ſehr wohl, inwiefern ſie ſich auf Luther und Melanchthon berufen konnten, Hochhuth in Niedners Ztſchr., 1858, S. 631) irgend welchen Grund zu meinen, die Taufgeſinnten gehörten gerade dem ungebildeten Volke an.

Der Tod hat ihnen bald ſämtliche Männer genommen, welche ihre Grundſätze hätten theologiſch formulieren können und imponierende Führer geworden wären. Daher ſchon iſt von Einhelligkeit in der Lehre unter ihnen nicht die Rede geweſen, um ſo weniger als ihnen in ihrem Intereſſe für die Praxis des Chriſtentums das an der Dogmatik völlig abging. Was wir von ihnen beſitzen, die Lieder, die Traktate Denks und Hubmaiers, Briefe Sattlers und andere Märtyrererzeugniſſe, geben alle dieſelben Geſinnungen kund: Liebe zu Jeſu und zur Schrift, das Kreuz als des Chriſten Wahrzeichen, das frohe Vorgefühl der Seligkeit, Dank für die Rettung aus dieſer argen Welt und Scheu vor ihr: zudem innigſte Liebe untereinander und — das lebhafteſte Gefühl des Rechts eines jeden auf eigenem Glauben und Gewiſſen zu ſtehen, völlige Gewiſſensfreiheit. Sonſt die größte Verſchiedenheit. Dem Denk, Kautz, Hetzer iſt Chriſtus Vorgänger und Exempel, nicht Genugthuer bei Gott; die Straßburger in der Getrewe Warnung „wiſſen nicht, warum Täuffer unſern Herrn Jeſus Chriſtus von Nazareth nennen, der doch vom Hymel iſt“ (B 6 r°); das Täufferlied: „Ich bin allein der einig Gott, . . . Ich bins allein, myner ſind nit drey.“ Hoffmann dagegen iſt ausgeſprochener Trinitarier. Das innere Wort macht bei Denk die Schrift verſtändlich, auf deren Buchſtaben andere, was Franck ſo ſehr auffiel, ſich verſteiften. Wieder andere legen auf Offenbarungen, Viſionen und Träume großen Wert: erſtere bedeuten oft wohl nur die eigene durch Gottes Wort gewirkte Einſicht. Dem pantheiſtiſchen Zuge Denks ſteht der tieffromme Moralismus Sattlers wie der Chiliasmus Hutts entgegen. Nicht allen gilt die Taufe als notwendig; und von der Fußwaſchung hören wir ſelten, in Zürich und am Harze (Ztſchr. des Harzvereins 1899, S. 448). Nur vom Abendmahl, dem Brotbrechen, denken alle zwinglianiſch: dasſelbe iſt ihnen Bezeugung der Einigkeit. Arianismus, Seelenſchlaf, endliche Beſeligung aller iſt unter ihnen gelehrt, jedoch unrichtig von Zwingli, der Auguſtana, ſpäter Calvin, welche nach eigenem Maßſtabe die Signatur der Täufer in dogmatiſchen Lehren anſtatt in einem praktiſchen Verhalten und Streben ſuchten, für unter ihnen allen geltendes Dogma genommen. Was ſie alle zuſammenhielt, war etwas ganz anderes: dieſes, daß ſie durch die Taufe der Buße und des eigenen Glaubens der echten, von der Welt und der weltlichen obrigkeitlichen Kirche abgeſonderten, vermittelſt des Bannes reingehaltenen Gemeinde Jeſu Chriſti angegliedert waren. Ein Bekenntnis freilich iſt auch unter ihnen ſelbſt Jahrzehnte lang von Bern bis Holland und Mähren ſehr verbreitet geweſen. Nicht die ſogenanten Nicolsburger Artikel, Cornelius II, 270 ff.; Roth, Augsburgs Ref. Geſch.^{2}, S. 214 ff. u. S. 265; Hegler, ſ. Bd VIII, S. 490,19; ſondern die „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes“, in der Verſammlung zu Schlatten am Randen aufgeſetzt. Dieſe haben überall Giltigkeit: in Zürich ſind ſie ſchon 1527 bekannt, Zwingli, Opp. III, 388; in Bern, ſ. Müller S. 38; Calvin bekämpft ſie 1541 in ſeiner Briève Instruction, CR VII, 140 b, in Mähren, Beck S. 41 ff.; gedruckt ſind ſie deutſch, Cornelius II, 41; holländiſch 1560. In dieſen Artikeln vereinbarten ſich einige ihrer Lehrer über ſieben Punkte: Taufe der Buße und Änderung des Lebens, Bann, Brotbrechen, Abſonderung, Hirtenamt, Schwert, Eidverbot. Wie man ſieht, alles Fragen, die das praktiſche Verhalten des Chriſten betreffen, nicht irgendwelche Lehre. Um erſtere allein hatte ſich auch die „Verwirrung der Gewiſſen“ gedreht“ und hatten die „falſchen Brüder“ (Vorwort zur Brüd. Verein.) geirrt. Die große, oben gezeichnete Verſchiedenheit in Dogmaticis hat dann auch, ſoviel wir wiſſen, gar keine Trennungen veranlaßt; wohl aber 1528 in Mähren die praktiſche Frage zwiſchen denen zu Nicolsburg und denen zu Auſterlitz, den Schwerdtlern und den Stäblern, d. h. den dem Chriſten Schwert und Entrichtung von Kriegsſteuer in allen denkbaren Fällen verbietenden ſowie das Privateigentum verwerfenden Gemeinſchaftlern; Loſerth, Kommunismus, S. 6 ff.

Ums Jahr 1530 treten Verbreitung und Verfolgungen der Gemeinden zwar nicht in ein ganz neues Stadium, aber das Dunkel, welches bis dahin oft über ihnen ſchwebt, lichtet ſich; auch ihr eigener Zuſtand klärt ſich; und im Jahre 1529 war in Straßburg der Mann eingetroffen und getauft, welcher der Gemeinde Gottes im Norden eine neue Heimat ſchaffen ſollte: Melchior Hoffmann.

Zugleich zeigten ſich ſchon die Anfänge der beiden Strömungen, welche bis auf heute in dem Mennonitismus nebeneinander hergehen. Von der den Glauben und die Seligkeit durch Lehre und Sakrament zwangsweiſe vermittelnden Obrigkeitskirche wenden beide ſich ab. Die eine aber (die ſchweizeriſche, mähriſche, Hoffmann) verpflichtet die perſönliche Frömmigkeit, eine auch äußerlich ſtreng abgeſperrte Gemeinde Chriſti zu bilden. Der anderen (Denk, Hubmaier) iſt das Chriſtentum eine Summe innerlicher Geſinnungen, eine geiſtige Strömung in der Welt, wobei freilich der Bann behalten bleiben ſoll: ihnen wie Franck, ſ. Bd VI, 142, giebt's auf Erden keine rechte Kirche mehr.

II. Die ſüddeutſch-ſchweizeriſchen M. oder Taufgeſinnten, 1530—1600. — Seit 1530 ändert ſich unter den allmählich in manchen Ländern veränderten kirchlichen Verhältniſſen auch ihr äußerer Zuſtand. Zwar bleiben ſie z. B. für Luther und Melanchthon, ſchon weil ſie Kirche und „das Ministerium verbi damnieren“, Aufrührer, mit dem Schwerte zu richten, wenn auch Luther das crudele aber unvermeidlich nennt: CR Opp. Mel. III, 224, VI, 737; Briefe von Januar, Februar, Dezember 1536, 1. September 1538. Es gelingt noch wohl wie bisher irgend einem energiſchen Bruder, hier oder dort in Ländern, in welchen von Duldung nicht die Rede iſt, ſo in Sachſen und Thüringen, eine, dann freilich auch iſolierte, heimliche und nur für kurze Zeit beſtehende Gemeinde zu bilden: ſo in oder bei Sangerhauſen, Jacobs in der Ztſchr. des Harzvereins 1899; in Halle und Jena, Schmidt, Juſtus Menius 1867; Lorſch in Chur-Mainz, Roth, Menn. Bll. 1893, Nr. 12. Sonſt aber giebt es jetzt Gebiete, in denen ſie zwar oft gedrückt, jedoch der Gefahr, ausgemordet zu werden, überhoben ſind und, abwechſelnd mit Gefängnis oder Austreibung bedroht, dann wieder ſich eines ziemlich ruhigen Daſeins erfreuen dürfen. Dort wachſen ſie dann auch an Zahl, wenn nicht eben dieſes beſſere Verhältnis von ſeiten der Landeskirche manche dieſer zuführt. So die Pfalz, Straßburg und das Elſaß, Heſſen, die öſtliche Gegend des Kantons Bern, das Bistum Baſel und beſonders Mähren. In anderen Gebieten dagegen trifft die ſcharfe Verfolgung ſie unabläſſig und geht jeder ihrer

Spuren nach. Es bleiben daſelbſt nur ſpärliche Reſte übrig, welche allmählich teils ausſterben, größtenteils aber aus ihrer Heimat nach Mähren entfliehen. So beſonders in Baiern und Tirol, auch in der öſtlichen Schweiz, wo ſie freilich immer wieder ſich hervorthun. Vor allem in Mähren iſt ihnen trotz mancher Wechſelfälle, ſogar Vertreibung im Jahre 1535, doch während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Ruhezeit verliehen und haben ſie ſich in Freiheit einzurichten und auszubilden eine lange Friſt gehabt. Dorthin entweichen die Brüder und Schweſtern aus Öſterreich, Kärnthen u. ſ. w.: Loſerth, ſ. o. Auch die aus Schleſien, wo ſie ſich 1527—1536 kräftig hervorthun, um 1587 aber in Schwenckfeldiſche Gemeinden übergehen, Korr. Blatt f. d. Geſch. d. Evang. Kirche Schleſ. III, 1887. Von Mähren aus haben ſich dann etliche in Polen, in der „Slowakei“, in Ungarn niedergelaſſen, auch in Siebenbürgen, jetzt aber nicht mehr als Prediger, welche Botſchaft an andere auszurichten haben, ſondern als Anſiedler. Am längſten beharrten ſie der furchtbaren Verfolgung gegenüber in ihrem paſſiven Widerſtand in Tirol, vereinzelt noch bis zum Schluß des Jahrhunderts.

Von Tirol aus gehen wohl die Fäden zu den Taufgeſinnten im Venetianiſchen hinüber um 1550 und nach 1561, Benrath, ThStK 1885; Beck, S. 239 und passim. Was von den Chriſten in Theſſalonich zu halten, welche nach mehr als einer zuverläſſigen Nachricht (Beck, S. 211 ff.; van Braght I, S. 401) 1560 und vielleicht ſchon 1534 durch Geſandte mit der Gemeinde in Mähren anknüpften, iſt mir nicht klar. Und die „Anabaptiſtes“ in Genf, 1537, ſind wohl, wie manche in Straßburg (die Verhandlung auf der Straßb. Synode mit Hoffmann wurde daſelbſt 1533 holländiſch herausgegeben), niederländiſche Flüchtlinge geweſen. Manche dieſer Gemeinden waren bedeutend genug. Die Lorſcher zählte 1537 etwa 240 Erwachſene; in Grünberg (Heſſen) fand man 1538 250 Perſonen zuſammen (Hochhuth, S. 602); bei dem Streite unter den rheiniſchen Taufgeſinnten um Worms im Jahre 1556 ſtanden 14 bis 1500 Brüder auf der einen Seite (Doopsgez. Bijdr. 1894, bl. 145). Im großen Straßburger Täuferkongreß von 1557 waren 50 Älteſte und Diener zuſammen aus Mähren, Schwaben, der Schweiz, Württemberg, dem Breisgau, dem Elſaß, welche laut ihres Abſchiedes etwa 50 Gemeinden repräſentierten „von der Eifel bis nach Mähren, und in etlichen werden 5 bis 600 Brüder und Schweſtern gezählt“, ten Cate, Geſch. Overyſſel I, 254 ff. 261; Doopsgez. Bijdr. 1894, S. 38, 46, 51 ff. Die Seelenzahl in Mähren betrug 1545 nach einer Berechnung, welche möglichſt niedrig gehalten iſt, 2000, „die Alten ohne die Kinder, welche in 21 Orten Wohnung haben“, Beck 172. Später muß dieſe Zahl noch beträchtlich zugenommen haben. Die 70000 bei Meshovius S. 106 ſind wohl willkürlich; Gindely, Dreißigj. Krieg IV, S. 565, giebt für 1622 20000 an.

Anderswo dauerten die Verfolgungen fort und ließ die Heftigkeit derſelben nicht nach. Im Geſch. Buch der Gemein iſt der Ton im Berichte über die Märtyrer, ſind auch deren eigne Worte meiſt voll Frohlockens über den ihnen vom Herrn verliehenen tapferen Glaubensmut, doch mit tiefem Erbarmen wegen ſo greulicher Qualen vermiſcht, und ſo wenig fanatiſch, daß der Errettung jemandes vom Tode nur Freude und Dank folgt. Was die Zahl der Gerichteten anbetrifft, ſo giebt eine Liſte von 1581 (Beck, S. 277) 2169 „Erwürgte“ aus Süddeutſchland und Öſterreich. Von dieſen ſind 72 in Linz, 71 in Rattenberg im Innthale, 23 in Wien, 21 in Stuttgart, 38 in Salzburg (die gleiche Ziffer im Jahrb. f. d. Geſch. d. Prot. Öſterr. XXI, 151; dagegen trifft die Zahl für A. nicht zu, Roth^{2} 251) hingerichtet. Unter dieſen ſind noch viele, z. B. die 600 in Enſisheim (ſ. o.) nicht mitgerechnet, ſo wenig wie die Züricher Hinrichtungen, 6 vor 1531, Egli, Zür. Wiedert. S. 91. Einige Märtyrer gab es dort ſpäter noch, die letzten freilich Hutteriſche Sendboten, Jakob Mandl und Heinrich Sumer in 1582, Beck S. 281, v. Braght II S. 749. Sodann die 3 Basler, die 40 Berniſchen, wenn, wie ſich neuerdings herauszuſtellen ſcheint, die Liſte aus dem Turmbuche, Müller, S. 78, doch richtig iſt. Der letzte war dort Hans Haslibacher, 1571.

Noch bleibt während des 16. Jahrhunderts ein enger Zuſammenhang, wie zwiſchen der Hutteriſchen Gemeinde und ihren Geſinnungsgenoſſen, ſo auch zwiſchen den anderen Gemeinden der verſchiedenſten Länder. Sie kennen ſich überall; ihre Lehrer reiſen von Oſten nach Weſten um ſich zu ſehen; fleißiger Austauſch von Briefen, und zwar ſolcher, von welchen die Mitglieder irgendwie Kenntnis erhalten, findet ſtatt. Dieſer rege Verkehr verringert ſich am Schluſſe des Jahrhunderts, je mehr in den Ländern der blutigen Verfolgungen die Täufer erlöſchen, in den anderen die Verhältniſſe geordnetere werden. Da hat das unaufhörliche Hin- und Herfliehen und Ziehen ein Ende. In einzelnen Gegenden haben ſie jetzt feſte Sitze und ein ruhiges Leben. Und ſchon früher war zugleich mit dieſer feſten Anſiedelung ein Prozeß innerer Umbildung angefangen, als deren Folge dann innere Verſchiedenheiten und — Trennungen auftauchten.

Die Hutteriſchen, kommuniſtiſch lebenden, hielten ſich immerfort von den übrigen Deutſchen, welche ſie „ſchweizeriſche Brüder“ nannten, getrennt. Es iſt eine unerquickliche Geſchichte, die der fortwährenden meiſt wohl mit Eiferſucht und perſönlichen Gegenſätzen verquickten Reibungen und Zerwürfniſſen in Mähren, Fortſetzungen der Kämpfe von 1527 und 1528. Deren Ende war, daß faſt alles dort hutteriſch wurde, nur ſchwache, ſchweizeriſche Gemeinden ſich noch bis zum 17. Jahrhundert behaupteten.

Doch iſt dieſe Geſchichte nur zu erklärlich in einer rein demokratiſchen Gemeinſchaft, welche jeder einheitlichen Führung entbehrte, und in welcher religiöſe und geiſtige Grundſätze zum erſtenmal nach feſter Ausbildung in Sitten und Ordnungen zu ringen hatten. Dem energiſchen Tiroler Jacob Huter (noch von Starck und Hochhuth nach Meshovius ein Schüler Storchs genannt: eine unmögliche Meinung, Loſerth, Anab. in Tirol I, S. 56) gelang es 1533, die übergroße Majorität der Mitglieder in ein vollſtändig kommuniſtiſches Gemeinweſen zuſammenzufaſſen und in demſelben eine ſtrenge Organiſation zu ſchaffen, welche länger als anderthalb Jahrhunderte unverrückt ſtandhielt. Nebſt ſeinem Geiſte vermachte er mit ſeinem Feuertode zu Innsbruck 1536 der Gemeinde auch ſeinen Namen. Sie wird weiterhin nie anders als nach ihm bezeichnet. Unter der Regierung der thatkräftigen und begabten ihm folgenden Biſchöfe oder Hirten (Älteſten), des Baiern Hans Amon, geſt. 1542, des Schleſiers (aus Hirſchberg) Peter Riedemann, 1532—1556, Beck, S. 40, des Tirolers Peter Walpot, 1565—1578, des Claus Braidl oder Schuſter, 1585—1611, wurde ſie durch Zuzüge aus anderen Ländern immer ſtärker. Durch dieſe Zuzüge meiſt nicht unbemittelter Gläubigen, nicht weniger aber durch Fleiß und Mäßigkeit nahm ihr Wohlſtand, Reichtum ſogar, ſehr zu, was wir nicht am wenigſten aus dem Neide ihrer katholiſchen Nachbarn und Gegner wiſſen: machten ſie doch durch ihre Überlegenheit jede wirtſchaftliche Konkurrenz unmöglich. S. Fiſcher, Von der Wiedertäufer verfluchtem Urſprung, 1603; Antwort, 1604; Taubenkobel, 1607. Nur aus dem Haſſe ſind auch wohl die Anſchuldigungen grober Unſittlichkeit, ſchlechter Behandlung der Geringeren bei üppigem Leben der Vorſteher (in der kommuniſtiſchen Gemeinſchaft!) herzuleiten, welche Erhard und Fiſcher, von Meshovius wiederholt, gegen ſie verbreitet haben. Die Klagen über die gemeinſame Kindererziehung dürften begründeter ſein. Es fehlt aber darüber jeder genauerer Nachweis. Abſonderung von ihrer Nachbarſchaft („der Welt“) iſt ihre Parole; von Askeſe aber verlautet nichts; nur, indem ſie ihr ganzes Intereſſe dem ſittlichen Leben, den Ordnungen der Gemeinſchaft und der wirtſchaftlichen und induſtriellen Entwickelung zuwenden, fehlt ihnen alle wiſſenſchaftliche, beſonders alle theologiſche Bildung. Dieſer gegenüber verhalten ſie ſich argwöhniſch. Der faſt vollſtändige Mangel an gedruckten Erzeugniſſen aus ihrem Kreiſe erklärt ſich aber auch aus ihrer aufkommenden Abneigung (ſie wurden nicht weniger zähe aber matter als bis dahin) zu polemiſieren und Proſelyten zu gewinnen. Nur Einzelnes, heutzutage faſt Verſchollenes iſt von ihnen herausgegeben: ſo 1565 die Rechenſchaft unſerer Religion, Lehre und Glaubens von Peter Riedemann. Noch giebt es in Manuſkript einige Traktate und eine Unmaſſe Lieder aus ihrem Kreiſe, ſ. die Beckſchen Sammlungen in den Arbeiten des Profeſſor Loſerth in Graz.

Von dieſen Hutteriſchen ausgeſendet ſind nun Sendboten (der Hans Raiffer oder Schmid iſt unter dieſen einer der bedeutendſten: er arbeitet 1555 in Heſſen, 1556 in der Pfalz und Straßburg und dringt bis nach Aachen vor, woſelbſt er 1558 verbrannt worden iſt, Beck, S. 232) unermüdlich thätig, Gläubige von anderswo zu bewegen, daß ſie nach Mähren zögen und ſamt ihren Beſitzungen ſich in „die“ Gemeinde aufnehmen ließen. So noch um 1580 einzelne aus Heſſen; allein im Jahre 1586 wanderten 600 Baiern dorthin aus, Riezler IV, S. 657; und in Bern und Zürich wird fortwährend über dieſe Emiſſäre geklagt. Schroff wurde von ihnen der Gegenſatz zu den übrigen T., „den ſchweizeriſchen“, feſtgehalten. Letztere galten den Hutteriſchen als „einen falſchen Schein des Gottesdienſtes“ habend, Beck, S. 226. Sonderlich in betreff der Erwählung und Sendung der Diener und ihrer Ämter, der Gemeinſchaft, Ordnung im Hauſe Gottes, Kinderzucht, Abſonderung von anderen Völkern (Gemeinden), „die ſich auch Brüder nennen laſſen“, gingen ſie verſchiedene Wege.

Aber auch unter den anderen, den Nicht-Hutteriſchen Brüdern, traten Verſchiedenheiten hervor, welche ſogar zu zeitlichen Trennungen führten, aber — Beweis ihres Zuſammenhaltens und einer, wenn auch nicht aktenmäßig formulierten, Organiſation — doch in dieſem Jahrhundert noch auf Kongreſſen beigelegt wurden. Wir kennen von dieſen nur die zu Straßburg abgehaltenen.

Es gehören die von dieſen Verſammlungen ausgegangenen Sendſchreiben mit zum Beſten, was die Nicht-Hutteriſchen T. des 16. Jahrhunderts hinterlaſſen haben. Die erſte wurde am 24. Auguſt 1555 abgehalten auf den Antrag niederländiſcher und Hoffmannſcher (wohl Straßburger) Brüder. Es wurde daſelbſt über Menſchwerdung und Dreieinigkeit verhandelt. Die Verſammelten verſtanden ſich zu der Erklärung, die Streitigkeiten ſeien vielleicht die Strafe für die Anmaßung, mehr wiſſen zu wollen, als was uns geoffenbart worden iſt: man ſolle weiterhin ſich damit begnügen, die Gebote Gottes im „abgeſtorbenen" Leben mit reinem und gelaſſenem Herzen zu befolgen. Auch wurde beſchloſſen, „das gottloſe Leben und allen böſen Schein mehr zu ſtrafen mit einer chriſtlichen und gottesfürchtigen Lebensführung als mit dem Munde". Nicht hier, wie Beck S. 226 meint, ſondern in einer anderen Verſammlung, 1557 wiederum in Straßburg abgehalten, waren auch Brüder aus Mähren, jedoch keine Hutteriſchen, anweſend. In dieſer (ſ. oben), in welcher auch der Streit zweier pfälziſcher Aelteſten, Theobald und Fahrwendel, über die Erbſünde, welcher uns ſonſt unbekannt iſt, abgethan wurde, gab ſich nur das ſehnlichſte Verlangen nach Frieden und Einigkeit im „Hauſe Gottes" kund. Es wurde auf die größte Mäßigung, namentlich in der Handhabung des Bannes, gedrungen und die Forderung der Ehemeidung (wenn einer der Ehegatten gebannt war) abgelehnt. Man widerſprach alſo aufs beſtimmteſte dem im entgegengeſetzten Sinne gehenden Wunſche Mennos und der meiſten Niederländer, ohne doch im Schreiben an dieſe von dem Tone des herzlichſten Ermahnens und des Entgegenkommens abzuweichen. Noch haben im Jahre 1568 und 1607 Älteſtenverſammlungen, deren handſchriftliche „Abreden" beſonders über Sittenordnungen handeln und noch heute bei Emmenthaler T. aufbewahrt werden, Müller S. 50 ff., in Straßburg ſtattgefunden, welches für die ſüddeutſchen-ſchweizeriſchen Gemeinden, auch für die Nicht-Hutteriſchen in Mähren, immer der Mittelpunkt war.

Ungemein weniger ſchroff als zwiſchen den Hutteriſchen und den umwohnenden Katholiken wurde allmählich der Gegenſatz zwiſchen den deutſchen T. und beſonders den Kirchen, welche dem reformierten Typus zuneigten. Konnten doch dieſe dem Drängen der T. auf Kirchenzucht (den Bann) ſowie ihrer Behauptung, daß weder Sakramente noch der Gehorſam gegen die Kirche, ſondern der innere, ſelbſterlebte Glaube den Chriſten mache, ihre Zuſtimmung nicht verweigern. Es wurde denn auch z. B. von dem reformierten Garnier dem heſſiſchen Landgrafen widerraten, mit Gewalt die Kinder der T. zur Taufe bringen zu laſſen, was die Lutheraner Flacius und Marbach als Gottes Forderung befürworteten, Niedners Ztſchr. 1859, S. 213 ff. So überhaupt die Heſſiſche, Pfälziſche, Straßburgiſche Kirche: in letzterer hat vielleicht die Synode von 1539 ausdrücklich den Zwang zur Kindertaufe verworfen, Rathgeber, Straßb. im 16. Jahrh., 1871, I S. 194 ff.; Röhrich, Ref. im Elſaß, II, 111 f. Nun hatten dieſe Evangeliſchen es wohl auch bisweilen mit den ſchroffen, „die Gemeinſchaft fordernden" Hutteriſchen, meiſt aber mit T. freierer Richtung zu thun. Ihnen galten letztere denn auch nicht mehr wie vor 1531 als Ketzer oder Feinde jeder göttlichen und weltlichen Ordnung, welche man mit Schwert und Feuer vernichten müſſe, vielmehr als Irrende, welche wo möglich mit friedlichen Mitteln zum Aufgeben ihrer Separation und für Vereinigung mit der Kirche zu gewinnen ſeien. Die Männer der Kirche treten jetzt mit den T. in religiöſe Verhandlungen und ſuchen ſich mit ihnen zu verſtändigen. So vor allem der diplomatiſche Bucer, deſſen in Marburg 1538 auf Veranlaſſung des Landgrafen vorgenommenes Verhör der heſſiſchen Brüder ſehr zuvorkommend gehalten iſt (Niedners Ztſchr. 1858, S. 626 ff.). Es handelt ſich hier um faſt dieſelben Streitpunkte, welche ſpäter zu Frankenthal und in den bedeutendſten polemiſchen Schriften, wie ſchon vorher in dem ebenſo ſcharfſinnigen wie ungerechten Werke Bullingers „Von dem unverſchämten Frävel der Wiedertäufer", 1531, in ausführlicher Geſtalt 1561 unter dem Titel: „Der Wiedertäuffern Urſprung u. ſ. w." erſchienen, erörtert wurden. Dieſelben betrafen die Gleichſtellung des A mit dem NT, welche die T. verwarfen, die Genugthuung Chriſti und ſeines Todes, Menſchwerdung, Notwendigkeit der Werke, chriſtliche Taufe, welche den T. als nicht identiſch mit Beſchneidung oder der Taufe Johannis galt, Eid und Obrigkeit, den Bann. Am klarſten ſprechen die T. ſich aus in ihrer „Verantwortung", welche, ſchriftlich weit verbreitet, von Bullinger ſeiner „Urſprung u. ſ. w." von 1561 angefügt wurde. Durch alle dieſe Verhandlungen ſpielten die beiden Fragen hindurch: wird uns das Verdienſt Chriſti äußerlich, juriſtiſch zugeſprochen, oder haben wir uns Chriſti Liebe und Wort innerlich anzueignen? ſodann: iſt die wahre Kirche die der Gott und Jeſu in Liebe verbundenen Herzen, der auch in Liebe untereinander und in Gerechtigkeit des Lebens wandelnden Frommen, die nach apoſtoliſcher Ordnung ſich einrichten? oder aber hat Gott die geſchichtlich beſtehende Kirche ein für allemal beauftragt, jeden in ſich aufzunehmen, ſogar mit Gewalt hineinzuzwingen? beauftragt, vermittelſt ihrer Sakramente und ihrer theologiſchen Geiſtlichen die Welt zur Seligkeit zu bringen?

Daß die T. ſich der göttlichen Gewalt der Kirche, d. h. immer der organiſierten Landeskirchen, nicht unterwerfen, das gilt immer als ihre Sünde, wozu dann erſt ihre Leugnung des Gotteswortes in betreff der Genugthuung und der Menſchwerdung und insbeſondere der immer von ihnen hervorgehobene freie Wille hinzukommen: ſo noch ſogar in Calvins Briefen vom 6. und 27. Februar 1540. Und dieſe Separation, die Unbotmäßigkeit der Kirche gegenüber, war es auch, welche von anderer Seite die Obrigkeit an ihnen rügte; nicht ihre religiöſe, geſchweige dogmatiſche Ketzerei. Noch weniger trieb ſie Haß gegen dieſe fleißigen, begüterten, ſtillen und im übrigen gehorſamen Unterthanen. Nur ihren Ungehorſam der Kirche gegenüber konnte die konfeſſionelle Staatsordnung nicht dulden. Doch war es noch viel mehr dem Intereſſe der Obrigkeit zuwider, dieſe Leute durch Härte aus dem Lande zu treiben. Nur in der Schweiz galten Verordnungen, freilich ſchlecht genug ausgeführte, nach welchen ſie das Gebiet räumen mußten, was zu thun ſie aus religiöſen Skrupeln ſich weigerten, und wobei man ſich zugleich beſtrebte, ihr Vermögen im Lande zu behalten; etwaiger Verkauf ihrer Güter wurde verhindert. Sonſt aber ſuchte man ſie mit allen Mitteln zu halten, auch wohl, wie Landgraf Wilhelm von Heſſen, aus Weitherzigkeitsrückſichten. Daher u. a. in Heſſen wie in Bern bei aller Strenge gegen die Hutteriſchen Sendboten, welche zur Auswanderung drängten, die Sorge um das Vermögen der Kinder der ausgewieſenen oder geſtraften T. Daher eben die von der Obrigkeit veranſtalteten Verſuche, in Religionsgeſprächen die T. zum Eintritt in die Kirche zu bewegen. So das genannte Verhör zu Marburg, das Geſpräch zu Pfeddersheim und beſonders das zu Frankenthal (ſ. Bd VI S. 166), deſſen Protokoll ſogleich deutſch und holländiſch gedruckt iſt. Sowohl in dieſen Geſprächen wie in Bullingers Mitteilungen über die Gründe der T. wird es klar, wie viele Mühe es den Theologen machte, ihren bibelkundigen, auch mit dem, was in Luthers und Melanchthons Schriften für ihre Anſichten ſprach, ſ. o., vertrauten, überhaupt nichts weniger als ungebildeten oder unwiſſenden (es kämen deren ſo viele auf die Frankfurter Meſſe, wird geklagt, Niedners Ztſchr., 1859 a. a. O.; Riezler S. 193) Gegnern gegenüber ihre Poſition zu behaupten. Auch gab der ſittliche Zuſtand der Kirche und Paſtoren den T. eingeſtandenermaßen nur allzuviel Anlaß, ſich von dieſen fern zu halten. So werden ſchon 1558 in Zürich und Bern Stimmen laut, welche für Gewiſſensfreiheit der T. plädieren, Ottius S. 179, u. passim, und geſtattet man ihnen dort Beſchwerden gegen die Mandate einzureichen.

Nicht weniger als das ſchonungsloſe Verfahren anderer Regierungen, hat dieſer mit Schonung, ſogar mit Anerkennung geübte, wenn auch immerhin ſtarke Druck der Obrigkeit viele allmählich in die Arme der Kirche getrieben. Um 1600 ſind die noch nach dem Marburger Verhör von 1538 blühenden heſſiſchen Gemeinden faſt verſchwunden, und überall, auch in der Schweiz, begegnen wir ſogar in dem Beamtenſtande und anderen angeſehenen Stellungen übergetretenen T. Auf die ſich abſchwächende Feindſchaft von ſeiten des Staates und deſſen Kirche antworteten viele — nur nicht die Hutteriſchen — auch ihrerſeits mit einer gar nicht mehr ſo ſchroffen Haltung wie ehedem. Nicht die obrigkeitliche Kirche an ſich iſt jetzt allen ein anti-chriſtliches Inſtitut; nur wegen ihres Mangels an ſittlichen Früchten verwerfen ſie dieſelbe. Sogar von der Kindertaufe geben ſie bisweilen zu, dieſe könne, wenn ſie auch nicht bibliſch ſei, doch nützlich ſein, wenn eine chriſtliche Erziehung ihr folge. „Auch bekennen wir, daß wir diejenigen, welche Kinder taufen oder taufen laſſen, nicht gedenken zu verdammen, ſonderlich die ſolches ſcheinen zu thun mit gutem Gewiſſen, dieweil ſie ſich auf die Beſchneidung gründen u. ſ. w.“ (Niedners Zeitſchr. 1858, S. 618). Es iſt unter ihnen wohl auch ſchon im 16. Jahrhundert ausgeſprochen: „es ſeye ſo mancherlei Glaub in der Welt; er glaube, daß unter allen Völkern wer recht thue und Gott vor Augen habe, ſelig werde“, Ottius, S. 217; und ihr ſchon genanntes Liederbuch „der Ausbundt“ von 1583 trägt auf dem Titel: „Allen und jeden Chriſten welcher Religion ſie ſeien unpartheyiſch vaſt nützlich“, womit das Vorwort übereinſtimmt. Auf dieſem Standpunkte, ſchon im Gegenſatz zu den erſten Zürichern und Hutt demjenigen Denks und Hubmaiers, nach welchen Gott nur auf perſönliche Frömmigkeit und Rechtſchaffenheit ſieht, kann zwar eine vermittelſt des Bannes abgeſchloſſene Kirche Frommer entſtehen, aber ebenſogut jene entgegengeſetzte Strömung, nach welcher ein jeder ſich jeder äußeren Kirche fügen kann. Es eignete überhaupt den Täufern ſo vieles, welches alles eher als Gemeinde-befeſtigend wirken mußte: der Mangel an formulierten theologiſchen Lehren, welche ihre Bekenner anderen gegenüber ſcharf abgrenzten; der offene Wahrheitsſinn, mit welchem u. a. zu Frankenthal der dogmatiſchen Entſchiedenheit des Dathenus gegenüber die T. von ſo vielen Lehrpunkten geſtanden: „das wiſſen wir nicht“; ihre Ausſchließung von den Univerſitäten wie überhaupt von jeder höheren geſellſchaftlichen Bildung; der Druck und die Hemmungen, denen ſie immerfort von ſeiten der Obrigkeit unterworfen waren. Ohne Theologen und Gelehrte, Staatsmänner und Künſtler, vermochten ihre beſchränkten Kreiſe ſich weder in freier Luft zu entwickeln, noch Einfluß nach außen auszuüben oder ſich auszubreiten. Die Gemeinden mußten wohl immer mehr zuſammenſchrumpfen. Dazu kam noch der Mangel an feſter Organiſation, auch bei allem brüderlichen Zuſammenhange. In der Zeit der erſten Begeiſterung verſchlug dies nichts; als aber dieſe wich, was vermochte da den Beſtand der Gemeinden zu erhalten? So lag nicht im Süden das Terrain, wo auf die Dauer ein blühendes Gemeinweſen ſich behaupten, ein reges Leben in ihm emporkommen konnte, ſondern anderswo, im Norden, in Holland. Mit den dortigen Brüdern ſtanden die Süddeutſchen zwar in Verbindung: doch kam es weder in Straßburg 1557 noch bei der Unterredung im Neckarthale 1575 zu bleibenden Verbande.

III. Anfänge der M. in den Niederlanden: bis 1536. S. de Hoop-Scheffer, Gesch. der Kerkherv. tot 1531, 1873; Reitsma, Gesch. der Herv. Kerk^{2}, 1899.

In den holländiſchen Provinzen waren evangeliſche Anſchauungen, beſonders ſakramentiſtiſche, d. h. die Leugnung des Sakraments, der Transſubſtantiation, ſtark verbreitet, ohne ſich jedoch, weil in des Kaiſers Erblanden, öffentlich geltend machen zu können, als um 1530 vom Niederrheine und von Oſtfriesland her die T. Einfluß gewannen. Ihre Spuren vor 1530 (Albert v. Münſter in Maaſtricht 1524 u. ſ. w.) ſind alle fraglich. Am Niederrheine war der anabaptiſtiſche Geiſt ſehr rege, ſ. Rembert, Wiedert. in Jülich. Die perſönliche Frömmigkeit trat der Kirche und ihren Sakramenten, teilweiſe auch der Kindertaufe entgegen; Konventikel von Brüdern kamen vor. Gerh. Weſterburg übte hier ſeinen Einfluß, ſowie 1528—1532 die Prediger im Amte Waſſenberg, u. a. Heinrich Roll, welche ſpäter alle nach Münſter gezogen ſind. Auch in Oſtfriesland war der Anabaptismus nichts weniger als unbekannt; dort wie weitaus im Norden: Gegner der Kindertaufe war ſeit 1524 Heinrich Never in Wismar, welcher auch die Fußwaſchung befürwortete, Crain, Ref. in W., S. 35 ff. Zu Emden arbeitete und taufte 1530 der beredte apokalyptiſche Melchior Hoffmann, ſ. die Arbeiten Leendertz' und Zurlindens, welcher der Kirche gegenüber die Schrift und den Bund (die Gemeinde) der Gläubigen vertrat, daneben Gehorſam gegen die Obrigkeit, Wehrloſigkeit und ſittliche Reinheit predigend. Nach Straßburg zurückgekehrt, ſetzte er Jan Volkerts Trijpmaker als Biſchof ein, welcher ſich aber bald nach Amſterdam (zurück-?)wandte, dort die erſte holländiſche Gemeinde gründete, aber ſchon am 5. Dezember 1531 mit neun anderen enthauptet wurde. Von ihm war in Emden am 10. Dezember 1530 Sicke Freerks Snyder getauft worden, der am 20. März 1531 in Leeuwaarden mit dem Schwerte enthauptet wurde. Überaus ſchnell finden ſich jetzt überall in Holland, Seeland, Friesland „Bundgenoſſen“, und zwar in großer Zahl: die Bekenntniſſe Gefangener reden z. B. von 3500 in Amſterdam, 400 in Kampen: Cornelius, Die niederl. Wiedert, S. 39. Sehr begreiflich: die evangeliſch-geſinnten Prediger hatten vor der blutigen Verfolgung das Land verlaſſen oder hielten ſich an die hier freilich nicht ſtrenge durchgeführten Ordnungen der Kirche. So fanden die heilsbedürftigen Herzen nur bei den neuen Gläubigen Befriedigung. Dieſe aber, ohne gebildete Führer dem eigenen Forſchen in der halbverſtandenen Bibel mit ihren mächtigen Worten und Bildern überlaſſen, von der tagtäglichen Todesgefahr ſowohl zur Zurückgezogenheit mit allen ihren geiſtigen Gefahren getrieben als auch oft überreizt, ſtanden jedem Appell an ihre Phantaſie offen. Sie ſind ſämtlich Hoffmannſchen Geiſtes: die Taufe iſt das Bundeszeichen, um beim Anbruche des nahenden Reiches Chriſti an dieſem teil zu haben. Doch zeigen ſich viele als ſtille, rechtſchaffene Fromme, auch nachdem im November 1533 Jan Matthyſen als Elia, der nächſte Vorläufer des Reiches, aufgetreten, und die zuwartende Haltung eine aktive, bald aggreſſive geworden war, auch als von einer Minorität Verſuche, ſich feſter Orte zu bemächtigen, von November 1533 bis Mai 1535 unternommen wurden. Dies geht hervor aus den uns bekannten Gerichtsſprüchen, dies auch, trotz Obbe Philips' Klage in ſeinem Bekenntniſſe (Widerruf) über die Verwirrung und den Fanatismus vieler, welchen er und ſein Bruder Dirk nicht zu ſteuern vermocht hatten, aus der Thatſache, daß am Handſtreich gegen Amſterdam am 11. Mai 1535 nur 40 bis 50 von den vielen Täufern ſich beteiligten, während ihr Biſchof Jakob van Campen jede Gewalt verurteilte, Hand. Mij Letterkunde, 1886, S. 60. Nach Münſter, der von Gott zum neuen Zion auserwählten Stadt, ſind 1534 beſonders aus Holland und Friesland, aber auch vom Rheine und aus Weſtfalen reine mit unreinen Elementen vermiſcht zuſammengeſtrömt; erſtere wurden dort von letzteren, beſonders von Johann von Leyden fortgeriſſen; ihre Ideale in den Schriften des tüchtigen Bernh. Rothmann, noch aus der belagerten Stadt verbreitet, uns aufbewahrt. Die vollſtändige Bibliographie über das Wiedert. Reich in M. von Bahlmann, Ztſchr. für vaterl. Geſch. Weſtfalens, 1893, S. 119 ff.; Cornelius; Keller; Kerſſenbrochs Wiedert. Geſch., herausgeg. von Detmer, 2 Bde, 1900. Waren nun auch dort die Zuſtände, von den Zeitgenoſſen in den ſchwärzeſten Farben gemalt, traurig genug, ſo hat doch etlichen ein ehrlicher, wenn auch fanatiſcher Glaube nicht gefehlt. Mit der Eroberung Münſters am 24. Juni 1535 folgte die Ernüchterung. Der Gedanke an die Gewinnung irdiſcher Herrſchaft, ſeit 1533 die Verirrung einer Fraktion, fällt dahin: erſt hie und da, beſonders in Weſtdeutſchland, noch ſchwach vertreten, wird ſie ſpäter nur noch ein paarmal wieder aufgegriffen von verbrecheriſchen Elementen, um bei ihren Greueln unter religiöſer Maske Anhänger zu gewinnen. Die Zuſammenkunft in einem Dorfe bei Bockholt (Weſtfalen) im Auguſt 1536 entſchied die Trennung, wenn auch ohne Feindſchaft, zwiſchen denen, welche die Hoffnung auf ein irdiſches jedoch nicht mit Gewalt herbeizuführendes Reich nicht aufgaben, und denen, welche das Reich in die Gemeinde ſittlich Wiedergeborener ſetzten, den Geſinnungsgenoſſen des Obbe und Dirk Philips, welche im Dezember 1536 ſich in Menno Simons (ſ. d. A.) einen Führer ſuchten. Den Gegnern aber bis in die Schweiz, Thüringen, Polen und nach Mähren hin bot Münſter auf Jahrzehnte den Beweis der Abſcheulichkeit und Gefährlichkeit der M. und die Rechtfertigung für die blutigen Verfolgungen, trotz ihrer Proteſte: verabſcheuten ſie doch ſelber ja Münſter und beeiferten ſie ſich jetzt erſt recht wehrlos zu ſein, allem ſtaatlichen Weſen fremd, das Kreuz, nicht irdiſcher Sieg ihr Streben. Die Verfolgungen haben dann ſie im Norden in die Ferne getrieben, nach Eiderſtadt und Mecklenburg, beſonders nach England (1535 ihr erſter Märtyrer in London) und Preußen, woſelbſt ihnen manche Sympathien u. a. der ihnen naheſtehenden Schwenckfeldiſch-Geſinnten entgegengebracht wurden, ſie unter dem holländiſchen Elemente vertreten waren, und, obwohl 1532 und 1536 offiziell vertrieben, ſich doch behauptet haben, ſ. Mannhardt, Die Wehrfreiheit, 1863, S. 68; Tſchackert, Urkundenbuch, 1890; Joachim, Politik der letzten Hochmeiſter, 1895. Auch franzöſiſch redende M. gab es ſchon um 1536, wohl im walloniſchen Belgien, Genf, Straßburg; ſogar in Schweden kommen ſie vor, Lundſtröm in Kyrklig Tidskrift 1896. In Bockholt waren Vertreter aus verſchiedenen Ländern anweſend oder erwartete man ſolche. Es bildeten ja noch alle die eine, freilich in ihren Ordnungen ſehr verwirrte „Gemeinde Chriſti“.

IV. Die M. im Norden, beſonders in Holland, 1536—1580 (1640). S. Hoekſtra, Beginselen der oude Doopsgez., 1863; auch den A. Menno.

Von 1536 an ſchaffen die Älteſten Menno, Dirk Philips, Adam Paſtor, Gillis von Aachen, Lenaert Bouwens u. a. in der Verwirrung Ordnung und führen ſie von allen anerkannte Regeln ein. Es kommt eine wenn auch ſchriftlich nicht fixierte Organiſation zu ſtande. In immer wachſender Zahl fielen der Gemeinde Seelen zu, welche in Schriftlektüre und populärer Predigt, in der ſchriftgemäßen Taufe, im nicht myſteriöſen Abendmahle, im Kreiſe der Gläubigen, welcher vermittelſt des Bannes ſittlich tüchtig erhalten wurde, die Sicherheit und Rettung fanden, welche die katholiſche Kirche, deren Prieſter und Sakramente als ſeelenbetrügeriſch galten, nicht boten, und deren ſie in den Niederlanden, welche einer evangeliſchen Kirche entbehrten, ſonſt nicht teilhaftig werden konnten. Von einer eigentlichen Bekehrungsarbeit an Katholiken ſpüren wir nichts. Dagegen galt es, die echte Gemeinde Chriſti zu feſtigen gegenüber den z. B. in Oſtfriesland und Preußen ohne Bann und mit obrigkeitlich ernannten und beſoldeten Theologen, alſo nicht von den Gläubigen allein konſtituierten Landeskirchen, ſowie gegenüber dem Davidjorismus, welcher nicht gewillt war eine offen auftretende Gemeinde zu bilden und, eine im Dunkeln ſich weit verbreitende Richtung, die Seinigen nur allzu vielen ſittlichen Gefahren ausſetzte. Immer haben Menno und die Seinen ſich aufs eifrigſte dagegen verwahrt, eine „Sekte“ zu ſein, nur Konventikel zu bilden. Vielmehr ſeien ſie die Kirche, die Gemeinde Chriſti. Das iſt ja mit ihre Bedeutung, daß ſie und nur ſie im 16. Jahrhundert nicht in der weltlich bleibenden Kirche zu verbeſſern ſuchten, ſondern an ihrer Stelle die alte, apoſtoliſche wieder aufzurichten ſich für berechtigt gehalten haben. Nicht ſo, wie ihnen oft vorgeworfen iſt, daß ſie mit der Geſchichte brachen: haben ſie ſich doch vielmehr fleißig auf die Kirchenväter berufen. Deren wie der Apoſtel zeitweilig verdunkelte Kirche wollten ſie wieder aufrichten, freilich nicht eine Fortſetzung der mittelalterlichen, weltlichen Kirche ſein.

Die unermüdliche Arbeit der Älteſten, von welchen Lenaert Bouwens laut ſeiner noch vorhandenen Taufliſte über 10251 Täuflinge hatte, wohl mehr noch (denn hervorragende Männer waren dieſe meiſt nicht) die Anziehungskraft der volkstümlichen Frömmigkeit der

Brüder haben dieſen Zweck vollſtändig erreicht. Auch haben weder die grauſamen Verfolgungen der katholiſchen noch der Druck und die damit verbundenen Verſuche ſie mit der Kirche zu vereinigen der evangeliſchen Kirche und Obrigkeiten bis etwa 1570 der Gemeinde Einhalt gethan. In dieſen Verfolgungen ſind in den Niederlanden von 1530 an 2000 Perſonen kraft Gerichtsſpruches hingerichtet worden, von dieſen 1500 M.; die letzten im Norden Reitſe Ayſeß, 1574 zu Leeuwarden verbrannt, im Süden Anneken Uuttenhove, 1597 bei Brüſſel lebendig begraben. S. Bibliographie des Martyrologes, Gent 1890; v. Braght, Martelaersspiegel, 1660 und 1685, auch deutſch und engliſch; über v. Braghts mit Unrecht angefochtene Glaubwürdigkeit Cramer in Doopsgez. Bijdr. 1899. Die ſehr vereinzelten Fälle eines ſich zum Tode vordrängenden Fanatismus ſowie des Glaubens an Wunder und göttliche Strafen thun der erſchütternden Geſchichte dieſer Blutzeugen, einfacher Bürger und Frauen, keinen Abbruch. Doch bleibt bei der Allgemeingiltigkeit der Blutplakate rätſelhaft, wie deren Zahl nicht viel größer geweſen iſt: z. B. in Friesland findet ſich zwiſchen 1559 und 1571 nur eine Hinrichtung, während doch 1567 die Gemeinde in Harlingen 1700, die in Franeker 1300 Seelen zählte: Brandt, Hist. der Ref. I, 410. Vorhin, ſeit 1540, ſind die T. am zahlreichſten in Flandern und Brabant.

Die Verfolgungen haben immerfort, beſonders ſeit 1550, Hunderte aus den ſüdlichen Niederlanden in die nördlichen, dann wieder aus beiden in andere Länder getrieben, wo ſie ſchon ſowohl durch vorherige Einwanderung, als auch durch ſelbſtſtändige Regungen des Anabaptismus feſte Sitze hatten. Nirgends war ihnen ein ſo ſicherer Aufenthaltsort beſchieden und hat ſich ein ſo bedeutender Teil ihrer inneren Geſchichte abgeſpielt wie in Oſtfriesland. Von Emden gingen ihre Bieſtkens-Bibeln aus, nach ihrem Drucker genannt, aus Luthers Überſetzung ins Holländiſche übertragen und noch im 19. Jahrhundert hier und da benutzt; dort iſt von Todesurteilen nie die Rede geweſen und traf ſie der Brüſſeler Regierung zum Trotze keine Austreibung (ſ. beſ. ten Cate; Müller, Die M. in Oſtfriesl. 1882 u. 87). In Weſtfalen (Geſpräch zu Lemgo: Keller in Weſtd. Ztſchr. 1882; Schauenburg, Die T. in Oldenburg, 1888), in Kleve, Jülich, Berg, in und um Köln, Aachen, Odenkirchen gab es, und zwar ſeit etwa 1550, geordnete und mit den holländiſchen in regem geiſtigen Verkehr ſtehende Gemeinden, ſ. Rembert u. d. Inv. d. Amst. Archivs, worin auch dann und wann eine Hinrichtung ſtattfand. So des Thomas von Imbroick 1550 in Köln, deſſen Briefe und Märtyrergeſchichte öfters herausgegeben und überall, bis in die Schweiz hinein, verbreitet wurden, und im ſelben Jahre des Hans Raiffer ſamt anderen in Aachen (ſ. o.). Ferner entſtanden neue Kreiſe oder Gemeinden in Holſtein, ſ. ten Cate und Hanſen in Schriften d. Vereins f. Schleswig-Holſt. Kirchengeſch., 1900 und 1901; in Wismar und Roſtock, Hofmeiſter, Zur Geſch. u. ſ. w., Schwerin 1885; auf den Beſitzungen der Äbtiſſin von Ribnitz, Schröder, Evang. Mecklenburgs, 2, 137; beſonders aber war nebſt Emden die Vorſtadt Danzigs, Schottland, ihr Hauptſitz. Dort wohnte Dirk Philips, während in Elbing und in Montau bei Graudenz ſchon 1552 ſich Gemeinden finden, ſogar in Wisby auf Gothland, Twisck, Chronyck II, 1146. Es hängt dieſe ihre Verbreitung enge zuſammen mit der holländiſchen Schiffahrt und dem Heranziehen holländiſcher Landwirte und Waſſerbaukundiger, beſonders um Länder trocken zu legen. So noch tief ins 17. Jahrhundert. S. Hanſen; Müller, Die M. in Oſtfr. II; Mannhardt. Für alle dieſe M., welche von denſelben Älteſten regiert wurden, war denn auch das Holländiſche nicht allein die gottesdienſtliche Sprache; auch Schriftſtücke und Briefe ſind holländiſch abgefaßt, wie ſolches bis ins 18. Jahrhundert der Fall geblieben iſt.

War oder wurde in faſt allen genannten Ländern der reformierte Typus der vorherrſchende, ſo hatten ſelbſtverſtändlich ſich die M. hier dieſem gegenüber am meiſten zu wehren, gleichwie umgekehrt die Reformierten ſich überall von den M. bedroht fühlten. Dies um ſo mehr, als in einzelnen Hinſichten die Verſchiedenheit nur eine graduelle war, die Ref. z. B. die Kirchenzucht, alſo die Idee einer reinen Gemeinde, im Prinzip nie gänzlich fallen ließen, und auch bei ihnen das Laienelement ſowie die Selbſtſtändigkeit der Gläubigen doch irgendwie ſich geltend machten. Dagegen waren immer wieder die Anſprüche der Kirche, ihrer Prediger, ihrer Taufe, auf alleinige Macht über und Giltigkeit für die ſämtliche Bevölkerung ſowie die Verſtaatlichung von Religion und Kirche Gegenſtände der Bekämpfung von ſeiten der M.; wie von ſeiten der Reformierten die Anſichten der M. über Staat, Krieg, Eid u. ſ. w. und beſonders ihre Lehre über die Menſchwerdung Chriſti. Letztere blieb die Hoffmannſche (ſ. den A. Menno): Gottes Sohn iſt Menſch und zwar nur Menſch geworden, Evang. Jo 1, 14^{a}, in einen Menſchen verwandelt.

Jeſus hat bei der Empfängnis von der Maria nichts entnommen; von einer Einheit zweier Naturen iſt nicht die Rede. Nicht mit Unrecht witterten die Reformierten dahinter eine unitariſche Neigung. Über dieſe Punkte haben die erſten reformierten Prediger in Belgien, ſo de Bray, Verfaſſer des Racine etc. des Anabaptistes, 1565 und noch achtmal herausgegeben, auch holländiſch, ſich viel mit den M. zu ſchaffen gemacht; über dieſelben handelten die Geſpräche des Menno mit a Lasco 1544, mit Mikron 1553, ſowie noch ſpäter das große Emdener Geſpräch von 1578. — Als in Holland nach der Erhebung von 1572 die Obrigkeit und ihre Kirche reformiert wurden (es haben auch Waterlanders ſ. u., Wilhelm von Oranien bei ſeinem Befreiungswerke finanziell unterſtützt), da hat ſchon die erſte holländiſche ref. Synode 1574 die Obrigkeit gebeten, keinen M. zu dulden, er leiſte denn den Bürgereid, und die ſeßhaften M. zu drängen, ihre Kinder taufen zu laſſen und zur Kirche zu kommen. Der Oranier aber hat ſie 1577 nicht nur in ihrer bürgerlichen, ſondern auch in ihrer Bekenntnisfreiheit geſchützt, welche, obwohl ſie oft von der ref. Staatskirche und ihren Predigern angefeindet wurde, und wenn ſie auch nicht auf einen Rechtsgrund, ſondern auf die thatſächlichen Verhältniſſe und auf die verbriefte Gunſt der Obrigkeit ſich ſtützte, doch ihnen immer gewahrt geblieben iſt. Damit war der feſte Beſtand ihrer Gemeinden und Grundſätze in Holland geſichert. Hier galt ſeit der Utrechter Union 1579 Gewiſſensfreiheit. In England, wo ihrer nicht weniger waren, ſ. Newmann, Hist. of antipaedobaptism, Philad. 1897, p. 343—390, und wo wie in Holland manche zwiſchen M. und Reformierten ſchwankten (ſ. die Klagen in der Fremdlingsgemeinde zu London über anabaptiſtiſche Elemente, Bonet-Maury, Des origines du Christ. unit., 1881), ſind kurz nach 1580 erſtere mit Independenten (Puritanern) verwachſen. Sie blieben mit den M. in Amſterdam in Verbindung; aus ihnen ging 1614 Leonh. Buſhers namhaftes Religious Peace or a plea for liberty of conscience hervor, öfters und noch 1846 herausgegeben; aus ihnen 1641 die (General-) Baptiſts mit völlig mennonit. Gemeinde-Einrichtung; um 1640 leben ſie, als Anabaptiſts verſchrien, wieder auf, werden aber bald zu Independenten oder Quäkern.

Wie ſie von 1530 bis 1580 durch ſchwere Kämpfe die Idee der Freikirche gerettet haben, ſo haben ſie faſt ein Jahrhundert lang die ſchwierigſten inneren Streitigkeiten durchmachen müſſen, bevor ihr Grundſatz der „einen reinen“ Gemeinde ſowie der der Gemeinderegierung, welche von der Frömmigkeit der nur an Gottes Wort ſich orientierenden Gläubigen beſtimmt wurde, in eine unter den obwaltenden Verhältniſſen mögliche Form gebracht war, und ihr Demokratismus ſich zum Independentismus ausgebildet hatte. In Streitigkeiten über den Bann Unwürdiger und die Meidung, nicht der Welt, ſondern der abgefallenen Gläubigen, ſowie alles deſſen, was mit weltlicher Kirche und Religion verbunden war, haben dieſe Fragen ihren Ausdruck gefunden. Was ſie ſonſt kennzeichnet, iſt Leugnung der Erbſünde und das Betonen des freien Willens, die konſequente Anwendung des ſittlichen Maßſtabes auf alles: Wiedergeburt z. B. iſt Beſſerung des Lebens, das „platte Gebot“ und Beiſpiel Chriſti, welche Gehorſam fordern, iſt das Chriſtentum; ſowie Gleichgiltigkeit gegen alle ſcholaſtiſchen Dogmen. Es war wohl aus Scheu, einigen Bibelſtellen nach traditioneller Auffaſſung untreu und damit vom damals allgemein giltigen Chriſtentum ausgeſchloſſen zu werden, wenn Menno den Adam Paſtor bekämpfte, Dirk Philips ihn ſogar bannte, weil derſelbe die Trinität ausdrücklich verworfen: Chriſtus ſei den Werken und der Geſinnung, nicht aber dem Weſen nach mit dem Vater eins; denn er hätte, wäre er Gott geweſen, nicht in Gethſemane Gott bitten können, ſ. d. A. Menno. Ferner waren für die M. weder Taufe noch Abendmahl, welch letzteres ſie nach Zwingliſchem Ritus durch Herumreichung (die Herrnhuter haben dieſe ſpäter von ihnen entlehnt) feierten, eigentlich Sakramente, und wurde in ihren Verſammlungen lautlos gebetet; nur die deutſchen beteten laut, was ſeit dem 17. Jahrh. langſam auch in Holland durchdrang. Um Gemeinde, Bann, Meidung drehte ſich ihr Entwickelungsgang. Die Älteſten regierten kraft der Vorſchriften der Paſtoralbriefe gemeinſchaftlich, ſo durch ihre Wismarer Beſchlüſſe von 1553, die ganze Gemeinde, wenn auch in entlegenen Ländern, in England und Flandern, jede lokale Gemeinde wohl mehr für ſich beſtand. Ihnen lag es ob, zu taufen und das Abendmahl zu reichen. Sie wurden nicht, wie erſt um 1560 aufkam, von der Gemeinde gewählt — dieſes anzunehmen verbietet ſchon Adam Paſtors „Underſcheit“, 1553 —, ſondern durch Kooption und durch Händeauflegung, alſo kraft apoſtoliſcher Succeſſion, eingeſetzt. — Aus dieſer Gemeinſchaft ſchieden ſich 1555 die „Waterlanders“, welche den Bann ohne vorhergehende Warnung ſowie die Meidung in anderen als religiöſen Verhältniſſen, beſonders in der Ehe verwarfen, überhaupt Duldſamkeit und Nachgiebigkeit den ſtrengen Ordnungen der Älteſten entgegenſetzten: eine vollſtändig von der bisherigen geſonderte Gemeinſchaft. Sodann wurden 1559 dieſer ſelbigen milderen Anſichten wegen die Hochdeutſchen, auch die in Holland anſäſſigen, gebannt. In den Jahren 1566 und 1567 ſpaltete ſich die Gemeinde ſelber in die Frieſen und die Flämiſchen. Letztere erlaubten ſich größeren Luxus in der Kleidung, drängten auf ſchrofferes Verhalten der „Welt" gegenüber und beanſtandeten einige organiſierende und zentraliſierende Anordnungen der Älteſten: Streitpunkte, welche, als die Parteien ſich gegenſeitig gebannt hatten, am Ende in die eine Frage ausliefen, welche von beiden ſich dabei am genaueſten durch Gottes Wort hätte leiten laſſen und alſo, — und zwar ausſchließlich ſie, — beanſpruchen könnte, die eine echte Gemeinde Gottes zu ſein. Jetzt fing jede an, den, welcher, in der anderen Partei ſchon getauft, bei ihr Aufnahme ſuchte, wiederum zu taufen. Es knüpften ſich von 1589 an, als der milde geſinnte Lubbert Gerrits von den Frieſen gebannt wurde, manche Meinungsverſchiedenheiten an die genannte Frage. Iſt dieſe Wiedertaufe, ſind Bann wie Ehemeidung bei Miſchehen mit M. einer anderen Partei gottgefällig? oder (ſo ſpäter) lautes anſtatt ſchweigenden Betens im Gottesdienſt? oder neue Lieder? oder geſchulte Prediger? Darf man dieſe oder jene bis dahin getrennte Gemeinde ohne geleiſtete Buße in die eigene, d. h. ja in „Gottes Gemeinde" aufnehmen? Es führte dies zu endloſen Zerſplitterungen in neue Gemeinden oder Kirchen, welche dann Gemeinden in vielen Städten und Dörfern umfaßten: Huiskoopers, Alte Frieſen, Lukas Philips' Volk, u. ſ. w. Wie ſtellen wir dem Herrn ſeine eine, ungeteilte Gemeinde dar? wie bewahren wir dieſelbe rein, d. h. nicht ſündlos, ſondern unbeſcholten und vor allem rein von jeder Abweichung von des Herren Ordnungen der Schrift? Um dieſe Fragen drehte ſich das Lebensintereſſe dieſer treuen Herzen. Mit der inbrünſtigſten Liebe haben ſie dieſe Gemeinde geliebt und ihre eigene Verantwortlichkeit für dieſelbe ſchwer empfunden. Doch als ſie ſich immer wieder in den zeitweilig erreichten Idealen getäuſcht ſahen und die Zerſplitterung kein Ende nahm, da näherten viele ſeit 1600 ſich doch immer mehr dem Standpunkte der Waterlanders. Dieſen galt die Gemeinde als nicht nach göttlichen, ſondern nach menſchlichen Ordnungen beſtehend. Sie erkannten denn auch jeder lokalen Gemeinde einiges Selbſtbeſtimmungsrecht zu, indem dann mehrere ſich in Verſammlungen, zuerſt im Jahre 1568, über gemeinſame Regeln einigten. Die Streitigkeiten nötigten aber oft auch die anderen dazu, die Entſcheidung in die Hände der Mitglieder jeder Gemeinde zu legen. Doch wurde daneben das Älteſtenregiment aufrecht erhalten: bei den am treueſten die Tradition fortſetzenden „Alten Frieſen" und „Alten Flämiſchen" in den Niederlanden bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, in Preußen, wo (ebenſo wie in Oſtfriesland und Holſtein) die Gemeinden im 16. und 17. Jahrhundert dieſelbe Geſchichte durchgemacht haben, und in Rußland bis heute. Nur einige dieſer alten Frieſen und Flämiſchen hielten dabei den Anſpruch feſt, für ſich „die Gemeinde Gottes" zu bilden, wenn auch nie in exkluſiverem Sinne als manche pietiſtiſche Partei derartiges von ſich ausgeſagt hat; ſodann Wiedertaufe und Fußwaſchung, was alles um 1780 in Holland ein Ende genommen hat.

Für alle die anderen M. aber, eben die letztgenannten ausgenommen, alſo für die übergroße Majorität, fängt um 1590 der Prozeß an, welcher durch alle Streitigkeiten und Trennungen hindurch und mitveranlaßt durch die innere Abneigung gegen ſolche Spaltungen, zum friedlichen Zuſammenleben der einander gegenüber gänzlich autonomen Gemeinden führte; in jeder wählen die Mitglieder ihre Prediger und regieren ſelber. Die M. ſind Independenten geworden.

V. Die M. in den Niederlanden und in Norddeutſchland, 1580 (1640) bis 1700. S. ten Cate; van Douwen, Socinianen en Doopsgezinden, 1898.

Nachdem ſchon von 1577 an die Waterlanders und ihr tüchtiges Haupt Hans de Ries (1553—1638) daran gearbeitet hatten, ihre eigenen und wo möglich auch andere Gemeinden zu einem geordneten Bunde ohne ſchroffe Anwendung des Bannes zu vereinigen, ſchloſſen auch die milder Geſinnten unter den anderen immer mehr Frieden oder vereinigten ſich. Zuerſt Frieſen und Hochdeutſche beim Konzept von Köln, am 1. Mai 1591, welchem viele Waterlanders beitraten. Von da an bis 1640 fanden fortwährend dann und wann derartige Vereinigungen ſtatt, entweder zwiſchen den Gemeinden verſchiedener Parteien am ſelben Orte oder zwiſchen viele Gemeinden umfaſſenden Gruppen. Es lag mit an anderen lokalen Differenzen, wenn noch lange an manchen Orten deren mehrere nebeneinander beſtehen blieben: in Amſterdam z. B. im Jahre 1700 noch ſieben, in Haarlem vier, in manchem größeren Dorfe drei. Dieſe Vereinigungen haben zuerſt bei den M. Bekenntnisſchriften veranlaßt: außer dem genannten Konzept von Köln das Bekenntnis des Hans de Ries und Lubbert Gerrits, bei der Vereinigung (1615) zwiſchen Waterlanders und einer Gemeinde von engliſchen Browniſten oder Independenten, welche, in der Heimat unter mennonitiſchem Einfluſſe entſtanden, ſpäter nach Amſterdam übergeſiedelt war, aufgeſetzt; das Bekenntnis vom Oelzweig (het Olijftaxken) 1627, das des Jan Cents 1630, das Dordrechter des Adriaan Cornelisz 1632. Alle dieſe Bekenntniſſe, ein Novum unter den M., beabſichtigten indeſſen nicht, wie anderswo die ſymboliſchen Bücher, irgend einer Lehre eine juriſtiſch zu Recht beſtehende Giltigkeit zu verleihen, ſondern nur die gegenſeitige Verſtändigung zu erleichtern. Eben mit dieſer Verſtändigung gab man nun den Anſpruch, allein die echte Gemeinde Chriſti zu ſein, auf; wie denn die Illuſion, dieſe vermittelſt apoſtoliſchen Älteſtenregiments und ſchroffer Meidung herzuſtellen, ſchon ſeit 1600 immer mehreren abhanden kam. Alle Bekenntniſſe gingen denn auch von der fortſchrittlichen Richtung aus, während die an Gemeinde Gottes und Bann hangenden Parteien, die Alten Frieſen und Flämiſchen, all ſolches Menſchenwerk und „Lehren“ aufs ſchärfſte verurteilten. Gottes Wort, welches die Gemüter zum bußfertigen, frommen und rechtſchaffenen Leben wiedergebiert, das allein genüge. Ohne Frage jedoch bedeutete die Abfaſſung genannter Schriften auch eine wachſende Neigung zu einem theologiſch ausgebildeten (wenn auch freiſinnigen), lehrhaften Chriſtentum.

In vielen der genannten Streitigkeiten über die Gemeinde war nämlich ein ganz anderer Streit, der über eine „Lehre“, bisweilen bedeutend mit zu Worte gekommen. Seit etwa 1580 erhielt der von jeher unitariſche Zug unter den M. neues Leben durch die Sozinianer, welche beſonders durch Vermittelung der Danziger Gemeinde Verbindungen mit ihnen ſuchten. Und wenn auch der einflußreiche Hans de Ries die Sozinianer hart bekämpfte und 1626 das antiſozinianiſche Bekenntnis von zwölf angeſehenen Waterländiſchen Predigern zuwege brachte; wenn auch der nicht weniger tüchtige flämiſche Älteſte Jaques Outerman, mit Recht von den reformierten Predigern des ſogar in Holland verpönten Sozinianismus angeklagt (lehrte er doch wie Paſtor, der Sohn ſei nicht dem Weſen, ſondern dem Willen und den Werken nach mit dem Vater eins; Gott ſei zwar ſeiner Kraft, nicht aber ſeinem Weſen nach allgegenwärtig; auch ſeine Allwiſſenheit ſei beſchränkt; der Sohn, deſſen Präexiſtenz er freilich beibehielt, ſei nackter („purer“) Menſch „geworden“; der Glaube an den auferweckten Menſchen Jeſus verbürge ſeinen Mitmenſchen ihre Auferſtehung), bei den Staaten ſich i. J. 1626 durch ein freilich ſehr verklauſuliertes Bekenntnis reinigen mußte: im Jahre 1658 konnte Hoornbeek (Summa, p. 371) ſchreiben: Anabaptista indoctus Socinianus; Socinianus autem doctus Anabaptista. Auch in dieſer Hinſicht waren wiederum die, welche in Beziehung auf Gemeinde und Lebensführung am ſtrengſten waren (die Alten Flämiſchen) die dogmatiſch freiſinnigſten. Nicht weniger als mit den Sozinianern ſtanden viele M. mit den Remonſtranten in Verbindung. An deren Seminar, unter Curcelläus, a Limborch, Clericus, Wettſtein ſuchte mancher M. ſeine theologiſche Ausbildung. In Rotterdam ſtrebte man ſogar die Vereinigung beider Gemeinden an. Galt doch unter den Remonſtranten die Spättaufe ſo gut wie die Kindertaufe, und war ihre antidogmatiſche Geiſtesrichtung der der M. verwandt. Aus beiden, beſonders aber der letzteren, rekrutierten ſich die Kollegianten oder Rijnsbürger mit ihrem ſich über alle kirchlichen Verſchiedenheiten hinwegſetzenden, eigentlich antikirchlichen Chriſtentum und ihrer 1622 den Sozinianern entnommenen, nicht kirchlichen, ſondern privaten Untertauchungstaufe. Erſteres, die Anſicht nämlich, jede ſich für die chriſtliche ausgebende Kirche ſei vom Übel und das Chriſtentum eine Lebensrichtung, welche nur freie Vereine erlaube (ſ. oben Denk, Hubmaier), verſtummte unter den M. nie gänzlich. Doch blieben auch die Kollegiantiſchgeſinnten ihren Gemeinden als Vereinen angehörig.

Dieſe ganze ſozinianiſche und antikirchliche, freiſinnige Bewegung war aber mit pietiſtiſchen u. a., mit den Quäkern, den Fox und Penn, perſönlich befreundeten Elementen ſtark durchſetzt. Ältere Schriften Denks und Endtfelders wurden wieder gedruckt und geleſen; auch in frommer Liederdichtung vieles geleiſtet. S. Hylkema, Reformateurs, 2 Bde, 1900—2. Sie fand indeſſen auch lebhafte Oppoſition, welche 1664 in Amſterdam zu der Trennung einer freiſinnigen und einer konſervativen Gemeinde führte: man nannte ſie wohl „Lamiſten“ und „Zoniſten“ nach den Giebelzeichen ihrer Kirchengebäude. Die Gemeinden in Holland und ſonſtwo ergriffen faſt alle für die einen oder die anderen Partei. Die Lamiſten hatten einen ebenſo beredten als angeſehenen Führer in Galenus Abrahamsz de Haan, Prediger und Arzt in Amſterdam 1622—1706. Die Sonniſten (van Braght, Schijn), in ihrer Sorge, die, wenn auch nicht allzu ſtrenge geforderte ewige Gottheit des Sohnes und ſeinen genugthuenden Tod ſowie den bleibenden Charakter des kirchlichen Inſtituts und der „Sakramente“ zu retten, griffen im „Verbondt van Eenigheid“ 1664 zum bedenklichen Mittel der Autorität der älteren „Bekenntniſſe“. Dieſe ſollte „das Band des Glaubens und der Liebe aufrechterhalten und der weiteren Zerrüttung der Gemeinden vorbeugen“. In dieſem Streit ſind die alten Parteinamen, Flämiſchen u. ſ. w., untergegangen. Es war aber von einander bannen, bald ſogar von einer feindlichen Haltung nicht mehr die Rede, wenn auch die adminiſtrative Trennung in Amſterdam bis 1801 gedauert hat. Schon 1672 bei der Unterſtützung der ſchweizeriſchen Glaubensgenoſſen und ſeitdem fortwährend bei manchem Anlaſſe wirkten beide Parteien brüderlich zuſammen. Noch geriet man um 1700 anderswo in Spannung über open oder close Kommunion, Zulaſſung oder Abweiſung Nicht-Spätgetaufter und Nicht-Wehrloſer beim Abendmahl. Von den deutſchen Gemeinden wurden nur Hamburg und die Holſteiniſchen in den Streit gezogen. Dort hatten ſich 1648 die Dompelaars (Untertaucher) von den Gemeinden getrennt und bildeten dieſe bis um 1730 eine eigene. Auch gab es 1668 bis 1722 ſchwere Zerwürfniſſe zwiſchen liberalen-pietiſtiſchen Elementen und der Majorität, welche ſich zu den Sonniſten hielt.

Das ganze 17. Jahrhundert hindurch wurden die M. noch als Verächter der Kirche und Leugner chriſtlicher Lehren, der Erbſünde, Prädeſtination, Gottheit Chriſti u. ſ. w. von den reformierten Predigern in Streitſchriften und ſonſtwie angefeindet. Bis um 1650 machten dieſe oft die Macht der herrſchenden Kirche aufs nachdrücklichſte gegen ſie geltend, traten z. B. in den Gottesdienſten der M. auf, dieſe zu bekämpfen; bisweilen, z. B. 1651, wußten ſie die Obrigkeiten zu bewegen den M. die Gründung neuer Gemeinden wenigſtens offiziell zu verbieten. Doch bedeutete ſolches wenig bei der ununterbrochenen Religionsfreiheit und Fürſorge, deren ſie ſich von ſeiten der Regierung, der Staaten erfreuten. Ihre Wehrloſigkeit und Eidesverweigerung ſind immer reſpektiert worden; auch wurden ſie meiſt auf dem Rathauſe (in Holland galt Civilehe) getraut. Nur war ihnen, wie allen Nicht-Reformierten, ſeit 1618 der Zutritt zu obrigkeitlichen Ämtern meiſt verwehrt: die Waterlanders hatten vorher die Annahme ſtädtiſcher Regierungspoſten nicht verweigert. Doch ließen es ſchon ihre Zahl und ihr bei Gediegenheit und ſtillen Sitten wachſender Reichtum ihnen nicht an Einfluß fehlen. Von 1580 bis 1660 betrug die Zahl in den Niederlanden vermutlich reichlich 200000, mehr als ein Zehntel der Bevölkerung; darunter ſo wenig Adlige wie Leute aus den niedrigſten Ständen. An der oſtindiſchen Kompagnie beteiligten ſich auch M., bis dieſe zu Eroberungs- und Gewaltmaßregeln ſchritt. Da ſie wiederholt, 1666 und 1672, dem Staate große Summen zur Landesverteidigung boten, auch wohl zu bieten gezwungen wurden, hatten ſie Macht genug, um dann und wann ihre Regierung, auch die von Amſterdam, die Staaten und Wilhelm III. zu bewegen, offiziell bei den ſchweizeriſchen Kantonen und bei dem pfälziſchen Kurfürſten zu Gunſten der dort unterdrückten M. einzuſchreiten. Rieſige Summen haben ſie an letztere geſpendet. Nicht wenige von ihnen finden ſich unter den großen Malern, Dichtern, Ingenieuren aus Hollands Blütezeit. Wie der (freilich ſtille und häusliche) Luxus machte ſich bei ihnen wiſſenſchaftliches Streben geltend. Waren ihnen die reformierten theologiſchen Fakultäten verſchloſſen, ſo legten ſie ſich auf das Studium der Medizin und der Naturphiloſophie. Von etwa 1620 an finden wir unter den Predigern in größeren Städten neben gebildeten Kaufleuten Männer mit Univerſitätsbildung, meiſt Ärzte: Roscius, Ant. van Dale, Gal. Abrahamsz, Toger, G. de Wind, Schijn. Sonſt beſorgten die tüchtigſten, oft in populärer Theologie, beſonders, wie von jeher, in bibliſchen Studien gar nicht unbewanderten Bürger und Landleute den Predigtdienſt. Auch machte ſich das alte Mißtrauen gegen Theologen, die Furcht vor Paſtorenherrſchaft und Scholaſtik noch oft geltend. Erſt das 18. Jahrhundert brachte ihnen Prediger, welche in ihrem Amte eine beſoldete, nicht mit anderen Geſchäften verbundene ſoziale Stellung fanden. Nicht anders ging es in Hamburg und Danzig, Oſtfriesland und Preußen; den letztgenannten Schritt machten auch dort allein die größeren Städte mit.

VI. Die M. in Holland, 1700—1900 Litteratur: Rues, Nachrichten von den M., Jena 1743; viel beſſer die holl. Ueberſetzung 1745.

Als mit dem 18. Jahrh. die naturrechtlichen und philoſophiſchen Aufklärungsideen ſich in der niederländiſchen Bürgerſchaft Bahn brachen, waren die M. nebſt den Remonſtranten unter den eifrigſten Anhängern und Förderern derſelben. Es verlieh dieſes, ſowie ihr großer Wohlſtand zwar ihrer Richtung Einfluß im Volksleben, auch bei der Regierung, ſo daß ſie fortfahren konnten durch Geldſpenden (des Fonds voor buitenlandsche nooden 1710—1766), ſowie durch kräftige Bemühungen der Diplomatie der Staaten ihren gedrückten Glaubensgenoſſen in der Schweiz, der Pfalz, Jülich, Polen und Litthauen behilflich zu ſein, kam aber ihren Gemeinden nicht zu gute. Je länger je mehr galt bei ihnen jede kirchliche Verſchiedenheit als ein veralteter Standpunkt. Allmählich geſchah daſſelbe auch bei vielen in der Landeskirche. Nur in Friesland wurden die ehemaligen Plakate gegen die Diſſenter noch einmal in Anwendung gebracht, und wurde 1740 der hochangeſehene Stinſtra ſeines Sozinianismus wegen ſuſpendiert. Auflöſend wirkte es auch, daß bei den Pietiſten unter ihnen, u. a. bei Jeane Deknatel, Prediger zu Amſterdam, die Herrnhuter lebhafte Sympathie fanden, noch mehr aber die noch immer geltende Forderung des reformierten Bekenntniſſes für Stellungen in der Regierung, ſowie beſonders auf dem Lande der oft vollſtändige Mangel an Predigern. Die aus den Brüdern gewählten Laienprediger entſprachen den Anforderungen der Gemeinden nicht mehr. So wurden immer mehr Familien von der Landeskirche aufgeſogen. Weder das 1735 von der Gemeinde in Amſterdam errichtete theologiſche Seminar, noch die vom 17. Jahrhundert ererbten „Societäten“, d. i. Vereinigungen von Gemeinden zur gegenſeitigen finanziellen und geiſtigen Aufrechterhaltung, vermochten den Niedergang aufzuhalten, und die polniſchen und ſchweizeriſchen in Holland angeſiedelten Glaubensgenoſſen brachten kein neues Leben. Die ererbte Frömmigkeit ging mancherorts nicht unter; um höhere Bildung und das geiſtige Volkswohl machten manche ſich ſehr verdient; Teylers Stiftung, 1778, die Geſellſchaft tot Nut van't Algemeen, 1784, ſind beide von M. gegründet: doch gab es im Jahre 1808 nur noch 28000 ihren Gemeinden angehörige Seelen. Die Revolution von 1795 mit ihren den altmennonitiſchen ähnlichen Idealen fand bei ihnen frohe Zuſtimmung und oft opferfreudige Unterſtützung, denen noch ſchwerere von Napoleon im Jahre 1811 auferlegte Opfer folgten. Die Befreiung vom Eide blieb ihnen gewährleiſtet; die vom Militärdienſte aber (es ſei denn durch Stellung eines Stellvertreters, die bis zum Jahre 1895 in Holland jedem freiſtand) haben ſie für immer verloren, ſeitdem 1795 der Rechtsſtaat dem bisherigen Beſtande vieler Korporationen mit Ausnahmegeſetzen im Staate ein Ende machte. Da haben ſie ſich, die große Majorität aber widerwillig, in das Unvermeidliche gefügt.

Dieſem Dahinſiechen machte die Algemeene Doopsgezinde Sociëteit, die 1811 zu Amſterdam von einigen begüterten Gemeinden gegründet wurde, ein Ende. Ihr haben ſich allmählich alle angeſchloſſen. Sie übernahm die Sorge für das theologiſche Seminar und die Unterſtützung aller hilfsbedürftigen Gemeinden und brachte unter der Führung des kraftvollen, ebenſo freiſinnigen als frommen Samuel Müller (geb. 1785 in Krefeld, Prediger und 1827—1857 Prof. der Theologie in Amſterdam) zu ſtande, daß endlich ſämtliche Gemeinden nur akademiſch ausgebildete Prediger beſäßen. Heutzutage zählt die Brüderſchaft 130 Gemeinden mit 122 Predigern und reichlich 60 000 Seelen (in Amſterdam beinahe 10 000). Seitdem iſt von geiſtiger Abſonderung von den anderen Evangeliſchen nicht mehr die Rede. In der Theologie (Hoekſtra, de Hoop Scheffer, Sepp, ſ. die Artt.), ſowie in allen Vereinsarbeiten des holländiſchen Proteſtantismus ſind die M. eifrige Mitarbeiter. Oft fungieren ihre Prediger für die der anderen Konfeſſionen und umgekehrt. Die Profeſſoren ihres theolog. Seminars nehmen zugleich mit dieſer Stellung die von Profeſſoren der Theologie an der Univerſität von Amſterdam ein. Daß unter ihnen (den klerikalen unter den Reformierten ſtehen alle M. fremd gegenüber) neben der herrſchenden freiſinnigen Richtung eine bibliſche Orthodoxie von einer Minorität vertreten wird, ſtört die innere Einheit nicht. Mit den nicht-holländiſchen M. verbindet ſie beſonders die Geſellſchaft für äußere Miſſion, welche auf Java (mit Ackerbaukolonie) und Sumatra arbeitet, und deren Miſſionare und Einkünfte vorwiegend von erſteren ſtammen. Das ſpröde Verhältnis zum Staate iſt gänzlich fortgefallen. Mehrere Gemeinden erhalten vom Staate Zuſchüſſe zum Predigergehalte, und zu Staatsminiſtern, Mitgliedern der Volksvertretung, Bürgermeiſtern u. ſ. w. ſtellen ſie ſeit Jahren eine verhältnismäßig bedeutende Anzahl. Was ſie unterſcheidet, iſt neben der Enthaltung vom Eidſchwur, daß erſt im etwa achtzehnjährigem, vielfach weit höherem Alter die Taufe erteilt wird, daß dabei keine Lehre, ſondern ſittlicher Ernſt und eigene Frömmigkeit als die Vorausſetzung gelten: ſchon ſeit hundert Jahren iſt von formulierten Bekenntniſſen in keiner einzigen Gemeinde mehr die Rede; ſodann die völlige Autonomie jeder Gemeinde, welcher die von den Brüdern und Schweſtern gewählten Diakonen (ſelten auch weibliche) und der Prediger (ohne jegliche amtliche Qualifikation oder Autorität) vorſtehen. Auch die Societäten haben keine Macht über die Gemeinden, ſind vielmehr freiwillig zuſammengetretene Vereine. Endlich kennzeichnet ſie, wie vielfache perſönliche und verwandtſchaftliche Beziehungen untereinander, ſo auch die zäheſte Anhänglichkeit an die Brüderſchaft.

VII. Die M. am Niederrhein und in Norddeutſchland (nebſt Rußland), 1700—1900. S. beſ. Wedel. — Von den am Anfange des 17. Jahrhunderts in Jülich, Berg, Kleve u. ſ. w. noch ziemlich zahlreichen Mennoniten und Mennonitengemeinden ſind unter den bis 1720 dauernden Erpreſſungen, u. a. der pfälziſchen Regierung, die meiſten nach Holland ausgewandert, haben auch viele ſich in dem ſeit 1609 den Oraniern unterſtellten Krefeld niedergelaſſen, dort Großes zur Hebung der Induſtrie geleiſtet, ſind dort in vielfache Verbindung mit den Pietiſten, Hochmann, Terſteegen u. ſ. w. getreten, Göbel, Geſch. d. chr. Lebens. Neben dieſer ſchon 1670 und heute noch zahlreichen Gemeinde haben ſich einige andere, in Aachen, Kleve u. ſ. w. bis ins 18. oder 19. Jahrhundert kümmerlich behauptet: ten Cate; Rembert, S. 570 ff.; Hanſen, Die Wiedert. in Aachen, 1885. Zudem gab und giebt es noch Gemeinden in Oſtfriesland, ſ. ten Cate; eine anſehnliche in Hamburg-Altona, Rooſen, Geſch. der M. zu H.-A., 1886, 87; in Friedrichſtadt: die in Glückſtadt und bei Lübeck ſind um 1700 eingegangen. Ferner die in Deutſchland weitaus zahlreichſte Gruppe ſeit lange in Weſtpreußen, ſeit 1700 in Königsberg, ſeit 1710 in Litauen: 11000 von den insgeſamt 18000 Seelen. Alle dieſe Gemeinden ſind, bis zwiſchen 1780 und 1880 in denſelben die holländiſche Kirchenſprache der deutſchen wich, dem Entwickelungsgange der holländiſchen gefolgt, mit denen ſie bis dahin in vielfachem, nach 1780 um vieles verringertem Verkehr ſtanden, ſ. Naamlijst von 1731 bis 1829. Die ſtädtiſchen erhielten ſpäter akademiſch gebildete Prediger, die Landgemeinden blieben dem Älteſtenregimente und der Laienpredigt der Alten Flämiſchen treu.

In den Werdern und an der Weichſel waren ſie als ausgezeichnete Landwirte, als betriebſame und ſparſame Unterthanen ſehr geſchätzt, hatten aber auch, wohl beſonders in den Städten, der unliebſamen Konkurrenz wegen Mißhelligkeiten zu beſtehen: ſo in Danzig im Jahre 1750 (Goldmann, Danziger Verfaſſungskämpfe, 1901), währenddeſſen ſie, wie die am Rheine, immer von Holland aus unterſtützt wurden. Hier wurde die Wehrfreiheit, in welcher ſie von den polniſchen ſowie von den preußiſchen Königen immer, freilich gegen Leiſtungen in Geld und mit Beſchränkung auf die Beſitzer ihrer ererbten Höfe, beſchützt wurden, ihr Palladium. Als dieſe ihnen 1868 genommen wurde, mit ſtiller Zuſtimmung mancher M. ſelber und mit der Vergünſtigung, im Train u. ſ. w., alſo ohne Waffengebrauch dienen zu dürfen, iſt eine Anzahl ausgewandert, während die meiſten Landgemeinden ihr Prinzip erſt noch eine Zeit lang ſo feſthielten, daß ſie bei der Taufe das Gelübde, nicht mit den Waffen zu dienen, forderten, jetzt aber die, welche letzteres thun (wie die, welche eine im Prinzip unerlaubte Miſchehe eingehen), nicht mehr aus der Gemeinde ausſchließen.

Während nach 1850 der Eiſenbahnverkehr und überall erwachter nationaler Sinn die von einander entlegenen Gruppen der deutſchen M. einander immer näher führten, zugleich ſich die Verbindung mit Holland löſte, machten die politiſche Gleichſtellung wie die um ſich greifende allgemeine Bildung ihrer Abſonderung von ihren Mitbürgern ein Ende. Auch ſie nahmen an dieſer Bildung Anteil: der Reichsfinanzminiſter v. Beckerath, der Miniſter Finger in Heſſen, der Germaniſt Mannhardt waren M. Dazu brachten die Freizügigkeit und Miſchehen vielen, von ihren Gemeinden entfernt, die Gefahr des Hineinwachſens in größere Kirchen. Der Einſicht in dieſe Gefahr, das durch die Schriften von Frau A. Brons und Dr. Keller wiederbelebte Gefühl von ihrer Bedeutung, der Trieb zur Selbſterhaltung, haben 1884 zur Gründung der „Vereinigung der Mennonitengemeinden im deutſchen Reiche“ geführt, welche in Hamburg ihren Sitz hat und neues Leben und den geiſtigen Bedürfniſſen der Neuzeit entſprechende Einrichtungen zu ſchaffen ſich beſtrebt; bei der Aufrechterhaltung mancher Gemeinden, bei Paſtorenbeſoldung Hilfe leiſtet; u. ſ. w. Das bedeutendſte Organ aller deutſchredenden M. ſind ſeit 1854 die „Mennonitiſchen Blätter“, redigiert von Paſtor H. van der Smiſſen in Hamburg. S. Crichton, Zur Geſchichte der M., 1786; Dr. W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit der altpreußiſchen M., 1863; H. G. Mannhardt, Jahrbuch der altevang. Taufgeſinnten-Gemeinden, 1888.

Die Zuſicherung großer Länderſtrecken und des ungehemmten Rechtes, nach eigenen Sitten und eigener Religion zu leben, ſeitens der ruſſiſchen Regierung bewog 1788 ein paar Tauſend preußiſche M. zur Auswanderung nach Südrußland, denen bis zum Jahre 1824 noch viele folgten. Anfänglich litten ſie, auch durch innere Streitigkeiten, große Not. Zudem beſchwerte ſie der Mangel an einem Aelteſten, welcher die Händeauflegung erhalten hatte: wiederum wohl der Glaube an apoſtoliſche Succeſſion. Jetzt ſind dieſelben mit den aus Ungarn geflüchteten Huteriſchen (ſ. u.) zu 70000 Seelen angewachſen. Ihre Gemeinden befinden ſich in den Gouvernements Jekaterinoslaw und Taurien: Chortitza und Halbſtadt bei Berdiansk ſind deren Vororte; weiter im Gouv. Warſchau, der Krim, Saratow, Sſamara, Kaukaſus und Chiwa. (Staatsrat A. Klaus, Unſere Kolonien, aus dem Ruſſiſchen, Odeſſa 1887; Mannhardt, Jahrbuch; van der Smiſſen in Petermanns Geographiſchen Mitteilungen, 1898, S. 169 ff.). Ihre Kolonien bilden ſozial und ökonomiſch enggeſchloſſene Komplexe; Kirchen- und beſonders eigenes Schulweſen ſind vortrefflich geordnet, erſteres wie in den preußiſchen Landgemeinden mit ſtraffem Älteſtenregimente und

Predigern, aus den Brüdern gewählt, welche ihr Amt neben ihrem bürgerlichen Berufe verſehen. Sie treiben großartige Induſtrie, beſonders aber muſterhaften Ackerbau, ſo daß der Staat innerhalb jeder ſeiner Staats-Juden-Anſiedelungen eine mennonitiſche Muſterwirtſchaft etabliert hat. Als 1874 die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde, wanderten Tauſende nach Amerika aus: da ſchloß General Todtleben 1877 mit den Zurückbleibenden auf 25 Jahre das Abkommen, nach welchem die M. in eigenen Staatsforſteien ihrer Militärpflicht genügen. Noch haben eingewanderte Preußen in Ruſſiſch-Polen, Pfälzer, von Joſeph II. 1784 angeſiedelt, in Galizien Gemeinden gegründet.

In den meiſten dieſer deutſchen (und ruſſiſchen) Gemeinden hat das Vorbild der ſie umgebenden Kirchen ſchon ſeit langer Zeit dazu geführt, die Taufe etwa bis zum Konfirmationsalter zu verfrühen und einem der alten holländiſchen Bekenntniſſe als Glaubensregel Giltigkeit zu verleihen. Neben dem ſtarren Feſthalten an den althergebrachten Ordnungen regt ſich aber auch ein freierer Sinn, macht ſich auch die eifrige Propaganda methodiſtiſcher und baptiſtiſcher Miſſionare geltend, und ſind noch die alten Züge, Nüchternheit, Selbſtſtändigkeitsgefühl und das Streben, Religion ſamt Gemeinde von Staatseinmiſchung freizuhalten, vielfach zu verſpüren.

VIII. Die ſüddeutſch-ſchweizeriſchen M., 1600—1900. In der Schweiz hatten die M. während des 17. Jahrh. immerwährende Bedrückungen von ſeiten des Staates zu beſtehen (Ottius; Müller; vor allen Blöſch, Geſch. der reform. Kirche der Schweiz; von Hoiningen-Huene, Die Beziehungen zwiſchen Zürich und Holland, 1899), weil ſie, wenn auch dem Zwange, die Kinder taufen zu laſſen, als einer nichtsſagenden Form ſich meiſt fügend und gerne Steuern zahlend, doch auf ihrer Sonderkirche ſowie der Verweigerung des Milizdienſtes beharrten und die meiſten ſich ebenſowenig bewegen ließen, die Heimat zu verlaſſen. Gefängnisſtrafen und Deportation auf die italieniſchen Galeeren haben um 1700 ihrem Beſtande in Zürich ein Ende gemacht. In Bern dagegen haben Täuferkammer und Täuferjäger bis um 1730, ſogar die mit holländiſcher Hilfe vollbrachte Einſchiffung aller M., welcher die Regierung hatte habhaft werden können, auf dem Rheine, um dieſelben nach Amerika zu befördern, nicht hindern können, daß doch im Emmenthal, auch dem Eindringen pietiſtiſcher Sekten gegenüber, gleichwie im Bistum Baſel und in Neuenburg bis jetzt Gemeinden ſich erhalten haben. Ihr Organ iſt „Der Zionspilger“, Langnau.

Nach 1600 wurden viele M. von Adeligen im Elſaß auf ihren Gütern angeſiedelt, woſelbſt ſie, aus dem alten „Ausbundt“ ſingend und das Neue Teſtament in der Froſchauerſchen Ausgabe (ohne Versabteilung) benutzend, mit den älteren Gemeinden verſchmolzen, noch immer fortbeſtehen; dort wie die heutzutage franzöſiſch redenden im öſtlichen Frankreich (Michiels, Les Anab. des Vosges, Paris 1860). S. beſ. Fröhlich, Sektentum im Elſaß, 1899, S. 14 ff. Das Comité du salut public ſchützte ſie 1793 noch bei ihrer Wehrloſigkeit. Im 19. Jahrhundert ſind ſie auch durch Wegzug nach Amerika immer mehr zuſammengeſchrumpft. Die Gemeinde in Straßburg, ihr alter Vorort, verſchwand um 1875. Schweizer brachten in das Elſaß wie in die Pfalz, wohin viele von 1671 an auswanderten, und nach Amerika, welches von 1688 an immerfort ſüddeutſche, den pfälziſchen Erpreſſungen entfliehende M. aufnahm, auch den Rigorismus des Jakob Amman, welcher um 1690 bei vielen im Berniſchen Oberlande die Meidung beim Banne, die Fußwaſchung und Verurteilung jeden Luxus, z. B. der Knöpfe am Rocke, durchgeſetzt hatte: Die „Amiſchen“ oder Oberen M.: ſ. Müller, S. 314 ff.; Stucky, Eine Begebenheit von 1693—1700; Elkhart, Ind. 1883.

Im 17. und 18. Jahrh. knüpften ſich, wie in Holland und am Niederrheine, ſo auch im Süden viele Verbindungen an zwiſchen M. und den Pietiſten in Frankfurt, den Quäkern in Kriegsheim bei Worms und anderen ſich außerhalb der „weltlichen“ Kirche in fromme Kreiſe flüchtenden. In Büdingen und Baſel wurden Schriften des Menno u. A. gedruckt. Im 19. Jahrh. haben aber manche pfälziſchen Gemeinden ein freieres Weſen, einige auch akademiſch gebildete Prediger angenommen, und eine höhere Lehranſtalt für alle Konfeſſionen mit ſtaatlicher Berechtigung bei Marnheim gegründet. Dieſe ſchloſſen ſich der „Vereinigung der Mennonitengemeinden“ an. Dagegen folgen die in Baden, Württemberg, Franken und Baiern dem alten Stil. Wie die Pfälzer haben auch ſie ihre Konferenzen. Noch ſind kleine Gemeinden geblieben in Neuwied, in der Eifel, in Naſſau u. ſ. w.; letztere wohl mit von den in Mannheim 1655 angeſiedelten mähriſchen M. ſtammend, ſ. H. G. Mannhardt, Jahrbuch; mehr als eine verdienſtvoll in wirtſchaftlicher Beziehung.

Am ergreifendſten war das Schickſal der Huteriſchen Gemeinde. Im J. 1622 aus Mähren vertrieben, lebte ſie fortan in Ungarn (Groß-Schützen, Sobotiſch) und in Siebenbürgen. Nach wie vor durch ihre Hausinduſtrie berühmt, aber auch wegen ihres Wohlſtandes in allen Kriegen hart mitgenommen, gab ſie 1685 den Kommunismus auf, und büßte wohl auch, vor jedem friſchen Luftzuge verſchloſſen, das geiſtige Leben und die Energie ein. Den entſetzlichen Jeſuitenmaßregeln von etwa 1680 an war ſie nicht gewachſen. Seit 1733 ließ man notgedrungen die Kinder taufen; ſeit 1762 traten immer mehr Mitglieder zur katholiſchen Kirche über. Die Einſperrung der Älteſten und Prediger in Jeſuitenklöſter, die Beſchlagnahme ihrer Bibeln und Bücher, das immer ſchärfere Vorgehen gegen die Renitenten und noch mehr gegen die Rückfälligen hatten dies erreicht. Auch Joſeph II. hat denen, die ihrem Glauben treu blieben, Duldung verſagt: ſie ſollten als katholiſch gelten, Emigration wurde ſtrenge verhindert. Doch hat mancher Leben und Glauben nach Rußland, Huterthal am Aſowſchen Meere, hinüber gerettet. S. Beck. Noch kennt man in Sobotiſch die Nachkommen der „Habaner", ſo genannt nach den „Haushaben"; die Nazarener aber, die treueſte Kopie der alten M., ſtehen geſchichtlich mit dieſen nicht im Zuſammenhang.

IX. Die M. in den Vereinigten Staaten und Kanada, 1683—1900. S.: Carl H. A. van der Smiſſen; H. G. Mannhardt ſ. o.; Pennypacker, Historical Sketches, Philad 1883; Caſſel, Hist. of the M., Philad. 1878; Among the Dunkers (amiſchen) in Scribner Magaz. XXX, Nov. 1901; Krehbiel, Hist. of the Menn. General Conference, 1898.

Nachdem ſchon um 1650 holländiſche und holſteiniſche M. ſich in „Nieuw Nederland", jetzt New-York, angeſiedelt hatten, und am 6. Oktober 1683 die dreizehn Krefelder mennonitiſchen Familien in ihrem von Penn angekauften Lande an dem Delaware gelandet waren, woſelbſt ſie Germantown, jetzt ein Teil von Philadelphia, gründeten, fing 1688 mit einer Anzahl Pfälzer nnd Krefelder die Einwanderung an, welche das ganze 18. Jahrh. hindurch anhielt und im 19. ſich noch ſteigerte. Seit 1820 kamen Schweizer hinüber, ſeit 1836 wieder viele Süddeutſche; nach 1870 zogen ganze Gemeinden aus Rußland, eine aus Galizien und eine aus Weſtpreußen dorthin. Die Einwanderer ſtanden vielfach mit den Quäkern, den Schwenckfeldern, von alters her ihre Verwandten, und anderen Sekten in enger Verbindung. Von den Hochmanſchen, Mack c. s., in Ephrata, Penn., wurde 1748 v. Braghts Märtyrerſpiegel ins Deutſche überſetzt und gedruckt. Doch behaupteten die M. ihre Selbſtſtändigkeit, die ſpäter Eingewanderten, welche auch oft ſich zuſammen anſiedelten, ſogar meiſt die ſtrenge Abſonderung von allen anderen. Was viele zur Auswanderung veranlaßte, war zwar der Wunſch nach einer beſſeren Lage, nicht weniger aber der, in der Befolgung ihrer Sitten und Einrichtungen nicht wie in Europa gehemmt zu werden, bisweilen wohl auch der Wunſch, in der neuen Welt Gottes eigene Ordnungen, Sein Reich, zur reinen Darſtellung bringen zu können. Nicht nur galten und gelten bei vielen noch Fußwaſchung, ſowie bei Miſchehen Ausſchluß aus der Gemeinde, ſondern erſt nach längerer Überlegung wagte man einem Älteſten, welcher nicht in Europa die Handauflegung, ſ. o., erhalten hatte, die Verwaltung von Taufe und Abendmahl anzuvertrauen; und die ſtrengſten, die Alt-Amiſchen, erlauben noch immer ihren Mitgliedern nicht einmal, eine „Kirche" zu betreten. Die meiſten halten ihre Vergangenheit hoch: ihrer Väter Proteſt gegen die Sklaverei (1688; damals etwas neues) ſo gut wie die angliſierte pfälziſche Mundart, das Pennsylvania dutch, die nach 200 Jahren ſich noch immer unter ihnen erhalten hat, Krehbiel 490 ff. Im Unabhängigkeits- wie im Sezeſſionskriege wurde ihre wie der Quäker Wehrloſigkeit reſpektiert: doch wanderten 1786 viele, die Auflehnung wider die (engliſche) Obrigkeit mißbilligend, nach Kanada aus, wohin ſpäter ſtarke Zuzüge, ſo von ruſſiſchen M. (1874) nach Manitoba, gefolgt ſind.

Die M. in Amerika ſcheiden ſich in: 1. „Alt-Mennoniten", die überwiegende Mehrheit, welche ſich ſtrenge an die preußiſch-ruſſiſchen Einrichtungen halten, mehrere Älteſten-Konferenzen zählen, in der „Mennonit. Rundſchau" und Herald of truth (die deutſche Nebenausgabe, „Herold der Wahrheit", iſt 1901 eingegangen, ein Symptom des Rückgangs dieſer Sprache) Organe, die in J. F. Funk und G. Wiens zu Elkhart, Ind., ſehr rührige Verleger beſitzen; 2. die dieſen von jeher, teils mehr, teils weniger ſchroff gegenüber ſtehenden „Amiſchen"; und 3. die „Allgemeine Konferenz". Letztere bildet die fortſchrittliche Partei. Ihre Anfänge datieren von 1847/48, als in Oſtpennſylvanien und Kanada die New School Mennonites, von dem geiſtloſen Beharren beim Hergebrachten nicht länger befriedigt, ein lebendigeres und thätigeres Chriſtentum forderten, auf Religionsunterricht (Sonntagsſchulen), innere und äußere Miſſion, bald auch auf wiſſenſchaftlich gebildete Prediger drangen und von 1860 an eine Organiſation aller amerikaniſchen M. anſtrebten; jede Gemeinde ſollte dabei ihre Autonomie und Beſonderheiten beibehalten. Ihrer alle drei Jahre abzuhaltenden Generalkonferenz haben ſich immer mehr Gemeinden angeſchloſſen. Dieſe Richtung beſitzt eine höhere Bildungsanſtalt auch für Prediger, Bethel-College, in Newton, Kanſ.; ihr Organ iſt der zu Berne, Ind., erſcheinende „Bundesbote".

In der Kirchenſprache fängt das Engliſche an durchzudringen. Mitglieder of secret societies und Logen ſchließen ſie aus. Sowohl infolge ihrer Strenge, z. B. Ausſchließung bei Miſchehen, als des Propagandaeifers der Methodiſten und Baptiſten verlieren manche der 1. und 2. genannten Gemeinden Mitglieder, doch kommen bei denen der Konferenz auch Zutritte vor. Während man bei den M. in aller Welt ſonſt denſelben, faſt nur entweder ſchweizeriſchen oder verdeutſchten holländiſchen Familiennamen begegnet, finden ſich in Amerika unter ihnen auch neue engliſche Namen.

X. Schluß. Es giebt jetzt etwa 250 000 M.: 60 000 in Holland, 18 000 in Deutſchland, 1500 in der Schweiz, 800 in Frankreich, 800 in Polen und Galizien, 70 000 in Rußland, über 80 000 in den Vereinigten Staaten, 20 000 in Kanada. In Deutſchland ſind ſie durch die ſtarke Auswanderung, auch wohl indem viele keine Gemeinde in ihrer Nähe finden, welcher ſie ſich anſchließen können, zurückgegangen. In Holland bleiben ſie relativ auf gleicher Höhe. In Rußland und Amerika nehmen ſie zu. Ein dogmatiſcher Satz von der Art, daß er alle vereinigt und ſie den anderen Evangeliſchen gegenüber abſchließt, fehlt ihnen völlig. Neben dem freiſinnigſten Unitarismus geht die bibliſche Orthodoxie her, neben der Abſperrung innerhalb feſter kirchlicher Ordnungen als Gottes Gebote das keine kirchlichen Scheidewände achtende Chriſtentum ſittlicher Geſinnungen, neben der methodiſtiſchen Forderung einer nachweisbaren Wiedergeburt die nüchterne Forderung einer unbeſcholtenen Lebensführung allein. Alle zuſammen aber vertreten ſie jeder Volks- oder Landeskirche und deren rechtlichem Zwange gegenüber irgendwie die Verantwortlichkeit jedes einzelnen für ſein Chriſtentum, Gemeindeautonomie, individuelle Gewiſſensfreiheit, das voluntary principle, Trennung von Kirche und Staat, auch allem Dogmatismus gegenüber eine nicht in Lehrſätzen, ſondern in häuslichen und ökonomiſchen Tugenden ſich bewährende Frömmigkeit. Daraus entnehmen ihre äußeren Kennzeichen, Erwachſenentaufe ſowie Eidesverweigerung, bei etlichen Fußwaſchung (Bezeugung der Gleichheit aller in dienender Liebe) und Wehrloſigkeit ihre Bedeutung. Sie bilden noch immer — wenn auch nicht mehr ſie ausſchließlich — Freikirchen; auch beim Beſitze ſtudierter Prediger Laienkirchen; ſodann reine, d. h. anſtatt einen kirchlichen „Glauben“ allein chriſtlich-ernſtes Leben berückſichtigende Kirchen; endlich zugleich Freiwilligkeits- und Familienkirchen. Letzteres erklärt, mehr noch als die jahrhundertelange Hintanſetzung und die durch dieſe geweckte Zurückhaltung, ihre vielfache Scheu, andere unter ſich aufzunehmen. Und dieſes ſowie daß ihnen jeder Propagandaeifer ſeit lange völlig fremd geworden iſt und ſie zwar ſich zu vertheidigen wußten, aber nie andere angriffen, hindert nebſt der bei ihnen nicht ſeltenen Selbſtgerechtigkeit und Kleinlichkeit von jeher ihre Ausbreitung. Prof. D. S. **Cramer.**

Menologion ſ. d. A. Acta mart. Bd I S. 146, 3.

Menſch (Anthropologie). A. Der Menſch nach ſeiner **Naturſeite** betrachtet. Henr. Steffens, Anthropologie, 2 Bde, Leipzig 1822. K. F. Burdach, Der Menſch nach den verſchiedenen Seiten ſeiner Natur, Stuttgart 1836. Ernſt Burdach (Sohn des Vorigen), Anthropologie für das gebildete Publikum, Stuttgart 1847. James C. Prichard, Researches into the physical hist. of mankind, 3. ed., London 1838—47 (deutſch unter dem Titel: „Naturgeſchichte des Menſchengeſchlechts“, von Wagner und Will, 4 Bde, Leipzig 1840 bis 48). Derſ., Natural history of man (Auszug aus d. vor. Werk), London 1843; 4. ed. with annotations by Norris 1865). Herm. Lotze, Mikrokosmos, oder Ideen zur Naturgeſchichte und Geſchichte der Menſchheit, 2 Bde, Leipzig 1856—58. Adf. Baſtian, Der Menſch in der Geſchichte, 3 Bde, Leipzig 1860. Max Perty, Die Anthropologie als die Wiſſenſchaft vom körperlichen und geiſtigen Weſen des Menſchen, 2 Tle., Lpz. 1874. Armand de Quatrefages, L'espèce humaine, Paris 1877 u. ö. (deutſch: „Das Menſchengeſchlecht“, Bd 31 und 32 der „Internationalen wiſſenſchaftlichen Bibliothek“, Leipzig 1878). Topinard, Éléments d'Anthropologie générale, 4. éd., Paris 1884. E. B. Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie. Aus d. Engl. 1880. Derſ., Art. „Anthropology“ in d. Encycl. Britannica, II, 107—123. Joh. Ranke, Der Menſch, 2 Bde (I: Entwickelung, Bau und Leben des menſchlichen Körpers; II: Die heutigen und die vorgeſchichtlichen Menſchenraſſen), Leipzig 1887; 2. A. 1894 (beſte Darſtellung, beſonders was Objektivität der Auffaſſung und ſorgfältige Wahrnehmung der Grenzen zwiſchen exakt ermittelten Thatſachen und naturphiloſophiſcher Spekulation betrifft). M. Hoernes, Urgeſchichte des Menſchen nach dem heutigen Stande der Wiſſenſchaft, Wien 1892 (darwiniſtiſch — vgl. die unten im Text namhaft zu machenden Werke derſelben Richtung). — O. Ziemſſen, Makrokosmos; Grundideen zur Schöpfungsgeſchichte und zu einer harmoniſchen Weltanſchauung, Gotha 1893. J. Brinton, Anthropology as a branch of science and of University Education, Philadel. 1892. A. H. Keane, Ethnology, Cambridge 1896 (vgl. u. im Text).

O. Zöckler, Die Anthropologie (nebſt Pſychologie) ſeit etwa 1860 (in der Sammelſchrift von L. Weber, Die Wiſſenſchaften und Künſte der Gegenwart, Gütersloh 1898, S. 36—60). Derſ., Die Lehre vom Urſtande des Menſchen, Gütersloh 1879 (vgl. unten, B). Bonifazius

Platz O. Cist., Der Menſch, ſein Urſprung, ſeine Raſſen und ſein Alter, 3. Aufl., Würzburg und Leipzig 1898 (katholiſch, aber im weſentlichen wiſſenſchaftlich gehalten).

(Vgl. die unten folgenden Hinweiſe auf die beſondere Litteratur betreffend Urſprung, Einheit, Alter des Menſchengeſchlechts ꝛc.).

Der Menſch iſt einerſeits Naturweſen, andererſeits Geiſtweſen; in ihm gelangt das Naturreich zum Abſchluſſe ſeiner Entwickelung, in ihm entfaltet ſich aber gleichzeitig ein ganz neues Bereich der Geſamtwirklichkeit: das Reich der Humanität, des Menſchentums. Beide, die bibliſche Betrachtungsweiſe des ſchlichten Laien und die philoſophiſch durchgebildete des Theologen, ſowie des Vertreters jeder ſonſtigen Wiſſenſchaft, die dieſes Namens wert iſt, kommen darin überein, im Menſchen zwei Weſensſeiten zu unterſcheiden, eine ſinnliche (phyſiſche) und eine geiſtige (ethiſche, rationale). Er iſt alſo als ſinnlich-vernünftiges, als geiſtleibliches Weſen zu denken, unter Zurückweiſung beider Betrachtungsweiſen als einſeitig, der materialiſtiſchen, welche lediglich die Leibesnatur als real vorhanden anerkennt (— der Menſch ein „organiſierter Zellenhaufe“, ein „höchſtentwickeltes Wirbeltier“! —) wie der extrem ſpiritualiſtiſchen oder gnoſtiſch-doketiſchen, welche die Leibeshülle zum bloßen Scheine herabzuſetzen ſucht. Auf bibliſchem Grunde ruht unſere Betrachtungsweiſe, denn ſchon die Schöpfungsgeſchichte des ATs läßt den Menſchen einerſeits im innigſten Zuſammenhange mit der vorausgehenden, auf ihn abzielenden Reihe der Naturweſen, andererſeits aber auch als Produkt eines neuen göttlichen Schöpfergedankens und Schöpfungsaktes (Gen 1, 26; 2, 7) ins Daſein treten; er iſt nach ihr gleicherweiſe gottbildliches und zur Gottesgemeinſchaft berufenes, wie auch naturbeherrſchendes, zum Könige der Schöpfung geſetztes Weſen (vgl. Pſ 8, 6 ff.). Und die edelſten philoſophiſchen Denker alter wie neuer Zeit kommen in Anerkennung eben dieſer Doppelſeitigkeit der Menſchennatur überein; es iſt das der Sinn der alten Lehre vom Mikrokosmos (Ariſtot. De anim. III, 8), vom Menſchen als dem einenden „Bande (σύνδεσμος) des Alls“ (Theodorus von Mopſ.), von ihm als der „Konzentration der verſchiedenen Lebensſyſteme“, beides der ſichtbaren wie der unſichtbaren (nach Schellingſcher Spekulation; vgl. Dorner, Syſtem der chriſtlichen Glaubenslehre, I, 507). — Umfaßt demnach die Anthropologie im weiteſten Sinne zwei ausgedehnte Kreiſe der Betrachtung in ſich: einen phyſiologiſchen und einen pſychologiſchen, oder eine Naturlehre und eine Geiſteslehre, eine Lehre von der körperlichen und von der geiſtigen Weſensſeite des Menſchen, ſo erſcheint ſelbſtverſtändlich ein ſo unüberſehbar weites Feld vor uns aufgethan, daß auf erſchöpfende Vollſtändigkeit ſeiner Behandlung hier notwendig verzichtet werden muß. Es darf dies um ſo mehr geſchehen, da ein beträchtlicher Teil des hierher gehörigen Materials ſchon in verſchiedenen Artikeln bibliſch-theologiſchen Inhalts, wie „Fleiſch, Geiſt, Ebenbild Gottes, Auferſtehung, Seele, Sünde“ abgehandelt worden iſt oder noch behandelt werden wird. Wir beſchränken uns daher, was die phyſiologiſche Seite betrifft, auf eine Skizze deſſen, was gemäß heutiger Natur- und Geſchichtswiſſenſchaft über Urſprung, Einheit und Alter des Menſchengeſchlechts anzunehmen iſt; was aber die pſychologiſche Seite angeht, auf eine kurze Betrachtung des Weſens und Entwickelungszieles der Humanität oder des Menſchentums.

1. Urſprung des Menſchengeſchlechts. Der Menſch iſt nach Gottes Bilde geſchaffen. Für die Wahrheit dieſes bibliſchen Satzes legt auch der consensus gentium vielfach ſein Zeugnis ab. Die Mehrzahl heidniſcher Schöpfungsmythen läßt das Menſchengeſchlecht von den Göttern oder der Gottheit erſchaffen werden. Selbſt bei den roheren Naturvölkern ſind die Traditionen, welche ein göttliches Erſchaffenſein des Menſchen lehren, weit zahlreicher als die, welche ein bloßes Entwickelungsprodukt der Natur in ihm erblicken. Es giebt in Naturreligionen älteren wie neueren Urſprungs hie und da (z. B. in Indien, Tibet, bei den Jakuten ꝛc.) Sagen, welche einen Affenurſprung der erſten Menſchen behaupten. Aber dieſen Affengenealogien, auf welche ſich der Häckelianismus gern beruft, ſtehen Sagen in gleichgroßer Zahl und von ähnlichem Alter gegenüber, die vielmehr umgekehrt die Affen als verwilderte und entartete Menſchen darſtellen — wie ſchon Ovid Metam. XIV, 90 ff. die Kerkopen als zur Strafe für ihre Meineidsfrevel und Betrügereien von den Göttern in Affen verwandelt werden läßt, und wie desgleichen altmexikaniſche, weſt-afrikaniſche, ſüdarabiſche und hinterindiſche Sagen die Affen als gefallene Menſchen auffaſſen (E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, I, 370 ff.; O. Keller im „Ausland“, 1881, Nr. 14; auch Sundermann, ebd. 1887, Nr. 6 [über hierh. gehörige Affenſagen der Nias-Inſulaner u. ſ. f.). Wichtiger als ſolche Phantaſien des roheren Heidentums iſt, daß die hl. Sagen der älteſten Kulturnationen in der Behauptung eines Geſchaffenſeins der Menſchen von den Göttern ziemlich ausnahmslos übereinſtimmen. Man vgl.

die chineſiſche Sage über Fo-hi oder Pao-hi, den erſten Menſchen; die babyloniſche Anthropogenie mit ihren vielfachen Anklängen an die bibliſche Urgeſchichte; Ägyptens Totenbuch mit ſeiner Lobpreiſung „des göttlichen Baumeiſters, der die Welt zur Heimat des Menſchen, des Ebenbilds des Schöpfers, gemacht hat“; Heſiods Geſänge, wonach ein in göttergleicher Unſchuld und Reinheit lebendes Geſchlecht der Menſchen die Reihe der von den Unſterblichen des Olymp erſchaffenen Weltalter eröffnet; ſowie nochmals den Römer Ovid, nach deſſen Metam. I, 82 ff. der Titane Prometheus den Menſchen „finxit in effigiem moderantum cuncta deorum“, und zwar als auch äußerlich, durch aufrechten Gang und himmelwärts gerichteten Blick von der Tierwelt unterſchiedenes und über ſie erhabenes Weſen (ſ. überhaupt Zöckler, Lehre vom Urſtand, S. 84—100 und die daſelbſt angeführte Litteratur).

Auch die philoſophiſche Spekulation älterer wie neuerer Zeit iſt in der größten Mehrheit ihrer Repräſentanten darin einig, daß der Menſch nicht bloß als Naturprodukt, ſondern vor allem auch als Geiſtweſen zu gelten habe; gemäß ariſtoteliſchem Schema als mit νοῦς Begabter, als intelligens, erhaben über die vorausgehenden Daſeinsſtufen des bloßen esse, des vivere und des sentire. Erſt ſeit Mitte des vorigen Jahrhunderts (Lamettrie, Holbach, Helvetius ꝛc.) hat der das Geiſtweſen des Menſchen ſchlechthin leugnende, ihn alſo zum bloßen Tier oder gar zur Maſchine degradierende Materialismus auch in philoſophiſchen Kreiſen mehr um ſich gegriffen. Desgleichen iſt derſelbe neuerdings zur mehr oder minder feſtſtehenden Grundanſicht vieler Vertreter der naturwiſſenſchaftlichen Anthropologie geworden. Noch Linné (geſt. 1778) klaſſifizierte den Menſchen (Homo sapiens) ſo, daß er ihn einerſeits allerdings als unmittelbaren Nachbarn des Affen den höchſten Wirbeltieren anreihte, andererſeits aber ihn „mit unſterblicher Seele nach Gottes Bilde geſchaffen“ und „allein von allen Weſen mit vernünftiger Seele zum Lobe ſeines Schöpfers beglückt“ nannte (Syst. naturae, 6. ed. 1748). Und Blumenbach (geſt. 1840), der eigentliche Begründer der Anthropologie als naturwiſſenſchaftlicher Disziplin, war darüber nie im Zweifel, daß der Menſch von der geſamten Tierwelt ſich unterſcheide a) durch ſeinen aufrechten Gang, b) durch ſeine beiden vollkommenen Hände, c) durch ſein vorſtehendes Kinn mit aufrecht geſtellten unteren Schneidezähnen, ſowie außerdem d) durch ſein artikuliertes Sprechen. Es iſt das die Reihe phyſiologiſcher Kriterien der Menſchennatur nach ihrem Verhältniſſe zur Tierwelt, die in den Augen aller unbefangenen Forſcher noch immer als hauptſächlich wichtige äußere Merkmale feſtſtehen, mag immerhin das Problem einer mit wiſſenſchaftlicher Schärfe durchgeführten Fixierung jenes Verhältniſſes ſeitdem ein bedeutend komplizierteres geworden ſein. Die moderne Deſcendenzlehre oder Artenverwandlungslehre (transmutationiſtiſche Biologie) verwertet nämlich gewiſſe Erfahrungsſätze aus der Embryologie, der Paläontologie oder Verſteinerungskunde und der Tier- und Pflanzenzüchtungspraxis (Tierproduktion und Kunſtgärtnerei) derartig, daß ſie mittelſt ihrer ein allmähliches Hervorgebildetſein des Menſchen aus den Affen als nächſtniederen Repräſentanten der Tierwelt wahrſcheinlich zu machen ſucht. Bei früheren Vertretern dieſes Transmutationismus wie bei Lamarck, dem Verfaſſer der Philosophie zoologique (1809), bei Lord Monboddo, bei Oken ꝛc. entbehrte dieſe Behauptung eines Entſtammtſeins des Menſchen vom Affen noch ſehr der gehörigen wiſſenſchaftlichen Solidität. Aber durch ihre neueſten Vorkämpfer, beſonders durch Charles Darwin — der in ſeinen erſten Hauptſchriften, ſeit 1859, die Deſcendenz noch nicht auf den Menſchen ausdehnen zu wollen ſchien, ſeit 1871 aber mit aller Beſtimmtheit auch ihn unter das eine große Abſtammungsgeſetz zu ſubſumieren verſucht hat —, durch Thom. H. Huxley, John Lubbock, E. B. Tylor, ſowie in Deutſchland durch Ernſt Häckel (Natürl. Schöpfungsgeſchichte 1868; Anthropogenie 1874 ff.; Syſtematiſche Phylogenie 1895 f., 3 Tle), Oskar Schmidt, H. Schaaffhauſen, O. Caſpari ꝛc., iſt der Hypotheſe ein wiſſenſchaftlicherer Anſtrich erteilt worden. Sie lautet jetzt nicht mehr ohne weiteres dahin, daß der Menſch Sprößling dieſer oder jener heutigen Affenart ſei, läßt vielmehr irgend welches den jetzigen ſchmalnaſigen Affengeſchlechtern der alten Welt (Afrikas und Oſtindiens) naheſtehende untergegangene Simiadengeſchlecht der Vorwelt den Stamm bilden, woraus unſer Geſchlecht unter dem Einfluſſe begünſtigender äußerer Umſtände vor Jahrtauſenden ſich entwickelt habe. (Vgl. von den neueſten einſchlägigen Ausführungen Häckels beſ. ſeinen Cambridger Vortrag „Über unſere gegenwärtige Kenntnis vom Urſprung des Menſchen“, Bonn 1898, ſowie ſ. Schrift: Die Welträtſel, ebd. 1899.)

So beſtechend manches in dem ſcharfſinnig konſtruierten und kühn aufgetürmten Hypotheſengebäude ſcheinen mag: eine andere als ephemere Bedeutung kann demſelben doch nicht zuerkannt werden. Es iſt eine vorzugsweiſe unter pathologiſchem Geſichtspunkte zu beurteilende Kette von gleißenden Scheinargumenten und phantaſievollen Trugſchlüſſen, deren wiſſenſchaftliche Unhaltbarkeit hauptſächlich aus folgenden Thatſachen des allgemeinen Natur- wie des ſpeziell menſchlichen (hiſtoriſch-anthropologiſchen) Bereiches erhellt:

a) Die anatomiſchen Unterſchiede, beſonders zwiſchen Schädel und Hirn auch der höchſtſtehenden Affen (Gorilla, Chimpanſe ꝛc.) einerſeits, und des Menſchen, auch in ſeinen niederſten Raſſen (Neger, Auſtralier ꝛc.) andererſeits, ſind ſo bedeutender Art, daß die Annahme ihres gemeinſamen Urſprungs den größten Schwierigkeiten unterliegt. Nach den Unterſuchungen von Äby, Th. Biſchoff, Gratiolet, Lucä, C. G. Carus, R. Owen ꝛc. beträgt das Minimum des Schädelraums beim Menſchen, etwa beim Neuholländer, immer noch 75 Kubikzoll, beim Gorilla aber höchſtens 34, ja in der Regel nur 29—30 Kubikzoll. Und das Gewicht des Hirnes beläuft ſich bei einem normal ausgebildeten Europäer auf durchſchnittlich 57 Unzen, beim Neger immer noch auf 38—51 Unzen, beim Gorilla aber lediglich auf 17—19 Unzen! Hinſichtlich der Höhe ihres Schädels erſcheinen die höchſten Affenarten, bei welchen dieſelbe durch die Ziffer 98 bezeichnet wird, von den niedrigſten Menſchen, wo ſie 123 beträgt, durch eine viel weitere Diſtanz getrennt, als von vielen vorausgehenden niederen Tierarten. Von dem ſog. Huxleyſchen Geſetze, welches zwiſchen dem Menſchen und den ſog. anthropoiden Affen eine geringere anatomiſche Verſchiedenheit beſtehen läßt, als zwiſchen den letzteren und den tiefer ſtehenden Simiaden, iſt eher das Gegenteil richtig.

b) So wenig wie die normalen anatomiſchen Verhältniſſe, können gewiſſe pathologiſch-anatomiſche Erſcheinungen, als Mikrocephalie oder idiotenhafte Verkümmerung des Hirns, Schwanzmenſchentum, abnorme Behaarung, zwerghaft verkrüppelter Wuchs ꝛc. als giltige Beweismomente im Dienſte der Affenurſprungslehre anerkannt werden. Gegenüber K. Vogts ſog. Mikrocephalen-Beweis iſt längſt durch v. Luſchka, Virchow, Biſchoff ꝛc. mit größter Evidenz dargethan, daß Idioten oder Perſonen mit krankhaft verkümmertem Gehirn weder anatomiſch, im Bau ihres Schädels und Hirns, noch pſychiſch, in den Eigentümlichkeiten ihres Seelenlebens, eine merkliche Annäherung an den Affentypus oder an irgend ſonſt welche Tierform kundgeben. Ähnlich ſteht es mit jenen übrigen Abnormitäten, deren ohnehin nur höchſt vereinzeltes Vorkommen zu allgemeineren Schlüſſen in betreff ihres etwaigen Zugrundeliegens beim erſten Urſprung unſeres Geſchlechts keinerlei Recht gewährt. Krankheitszuſtände können nun einmal nicht den Ausgangspunkt für neue phyſiſche und pſychiſche Entwickelungen, zumal nicht für aufwärts gehende mit dem Reſultate hoher Vervollkommnung, gebildet haben.

c) Ganz ſo prekär ſteht es um den embryologiſchen Beweis, beſtehend in der angeblichen Identität der fötalen Entwickelungsſtufen des Menſchen mit denen der höheren Wirbeltierarten, insbeſondere der Affen. Häckel hat dieſen Beweis zu ſeinem ſog. biogenetiſchen Grundgeſetz formuliert, welches lautet: „Die Keimesgeſchichte des Menſchen iſt ein Auszug aus ſeiner Stammesgeſchichte" (oder: die Ontogeneſis eine Rekapitulation der Phylogeneſis). Allein das behauptete genaue ſich Wiederholen niederer tieriſcher Daſeinsformen in den Entwickelungsſtufen des Embryon findet in Wirklichkeit gar nicht ſtatt; nur ſcheinbar gleichen Ausſehen und Verhalten der einzelnen Phaſen des menſchlichen Embryonallebens denjenigen ſolcher Tiere wie etwa Affe, Hund, Kuh, Schwein ꝛc. Gerade der Entdecker und Hauptbegründer des Geſetzes von der Entwickelung des Fötus durch eine gewiſſe Reihe von Formen hindurch, K. E. v. Baer (geſt. 1876), proteſtierte nachdrücklich gegen die Annahme, als ob er mit dem Durchlaufen dieſer Anklänge an gewiſſe Tierformen ein Durchlaufen der betr. Tierzuſtände ſelbſt hätte lehren wollen. Desgleichen haben His, Goette, Kölliker und verſchiedene andere Autoritäten auf entwickelungsgeſchichtlichem Gebiete viele Einzelheiten der hierher gehörigen Ausführungen Häckels und ſeiner Anhänger entſchieden abfällig kritiſiert.

d) Ein in ſich ſelbſt wieder ſehr vielheitlicher paläontologiſcher Beweis ſoll ergänzen, was die bisher betrachteten Argumente an Stringenz vermiſſen laſſen. Allein auch er iſt voll Lücken und Schwächen, namentlich gerade mit Beziehung auf den Menſchen. Die poſtulierten Affenmenſchen (Pithekanthropen) ſind bis jetzt ſo wenig lebend als in foſſilem Zuſtande aufgefunden worden. Weder der vielberufene Neanderthal-Schädel, noch der Engis-, noch der Cro-Magnon-Schädel, noch die Kinnlade von Naulette, noch der Unterkiefer von Stramberg in Mähren (ausgegraben 1880), noch irgend ſonſt einer der bisher in verſteinertem Zuſtande ausgegrabenen Menſchenreſte ergeben eine weſentliche Annäherung an den Affentypus. Jene Kluft zwiſchen 70—75 Schädelraum-Minimum beim Menſchen und 30—34 beim anthropoiden Affen wird durch keinen der bisherigen Funde ausgefüllt. Auf anderen Gebieten, d. h. ſoweit es ſich um genealogiſche Verwandtſchaftsverhältniſſe innerhalb der Tierwelt handelt, mag die Paläontologie der Darwinſchen Entwickelungslehre zu gute kommen: für das Affenurſprungsdogma iſt bis jetzt keine haltbare Stütze aus ihr zu entnehmen geweſen. Auch dem neueſten paläontologiſchen Fundſtück, das die darwiniſtiſch gerichtete Anthropologie als angebliches Zwiſchenglied zwiſchen Affe und Menſch begrüßt und hochhält, dem Duboisſchen Pithecanthropus erectus (ausgegraben 1893 auf Java durch den niederländiſchen Militärarzt Eugène Dubois), kommt wirkliche Beweiskraft zu Gunſten des Darwin-Häckelſchen Dogma nicht zu. Die betr. Skelettbruchſtücke ſcheinen beſtenfalls — vorausgeſetzt nämlich, daß der Finder ſie richtig zuſammengefügt hat — von einer dem ſumatraniſchen Gibbon naheſtehenden hinterindiſchen Affenſpecies herzurühren; ihre Zurückführung auf einen angeblichen Menſchheitsſtammvater oder Proanthropos kann (ähnlich wie früher in dem Falle des weſtafrikaniſchen Gorilla) lediglich einer aufgeregten deſcendenzgläubigen Phantaſie gelingen (vgl. Rud. Martin, Krit. Bedenken gegen den Pithecanthr. er. Dubois, im „Globus“ 1895, Nr. 15; Zöckler, Die Anthropol. ſeit 1860 [ſ. oben d. Lit.], S. 51 f.; J. Bumiller, Menſch oder Affe? Kurze Zuſammenſtellung älterer und neuerer Forſchung über Stellung und Herkunft des Menſchen, Ravensburg 1900; auch Platz, D. Menſch^3 ꝛc., S. 24 f.).

e) Die Deſcendenzlehre leidet überhaupt, auch abgeſehen vom Problem des Menſchenurſprungs, an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Sie ſtatuiert gewiſſen Analogien zulieb genealogiſche Verwandtſchaftsverhältniſſe und Umbildungen der Organismen in größter Zahl, ohne daß auch nur ein Fall von definitiver und bleibender Umwandlung einer organiſchen Art in eine andere mit Sicherheit beobachtet worden wäre. Sie fingiert eine der pflanzen- und tierzüchtenden Thätigkeit des Menſchen analoge „natürliche Züchtung“ (natural selection), während unſere empiriſche Beobachtung uns nirgends etwas anderes als einen fixen, durch alle Jahrtauſende der bekannten Geſchichte hin unverändert bleibenden Charakter der einzelnen Pflanzen- und Tiergeſchlechter vor Augen ſtellt. Sie ſucht die innerhalb der hiſtoriſchen Zeit mangelnden Thatſachen der Artenumbildung den unermeßlichen Zeiträumen der Vorwelt zuzuſchieben, ohne mittelſt dieſes regressus in infinitum etwas anderes als eine endloſe Vermehrung der Hypotheſen, der prekären Vorausſetzungen und unſicheren Annahmen zu bewirken. Ob den Epochen der Gebirgsbildung wirklich jene vielmillionenjährige Länge zukomme, die der Darwinismus behufs Wahrſcheinlichmachung ſeiner Annahmen poſtuliert, gilt innerhalb der geologiſchen Forſchung noch als ſehr zweifelhaft; und die thatſächliche Beſchaffenheit der in den verſteinerungshaltigen Schichten vom Übergangsgebirge an zu Tage liegenden Organismenreſte ergiebt nichts weniger als eine ſtetig aufſteigende und lückenloſe Gradation, zeigt vielmehr, daß die ſpezifiſchen Gruppen organiſcher Weſen von allem Anfang an beſtimmt geſchieden geweſen ſind. Das „ein jegliches in ſeiner Art“ des bibliſchen Schöpfungsberichts wird durch das Naturleben der Jetztwelt ebenſo ſehr, wie durch die Thatſachenreihe der geologiſchen Vorwelt bewahrheitet. Die phantaſtiſchen Stammbaum-Konſtruktionen, mittelſt deren Häckel dieſen Thatbeſtand zu verdunkeln und die zahlloſen Riſſe und Klüfte in ſeinem Syſtem künſtlich zu überbrücken geſucht hat, haben ſeitens der ernſteren wiſſenſchaftlichen Forſchung weſentlich nur Spott erfahren. Selbſt K. Vogt hat ſie den Adelsſtammbäumen des Mittelalters verglichen, welche die Genealogie dieſes oder jenes Rittergeſchlechts von Troja und den homeriſchen Helden herzuleiten ſuchten (vgl. überhaupt ſchon A. Wigand, Der Darwinismus und die Naturforſchung Newtons und Cuviers [1874—77], ſowie aus jüngſter Zeit die zahlreichen Gegenſchriften gegen Häckels Welträtſelbuch, namentlich E. Dennert, Die Wahrheit über Häckels Welträtſel, 2. Aufl., Halle 1901, ſowie denſelben im „Bew. d. Gl.“ 1901, S. 109 f. 392 ff.).

f) Schwerer noch als die bisher aufgezählten Gegengründe fällt ins Gewicht, daß die Tierabſtammungshypotheſe der Darwiniſten den ungeheuren Abſtand, welcher in pſychiſcher Hinſicht zwiſchen dem Menſchen und jedem Tier, auch dem höchſtſtehenden ſtattfindet, nicht gehörig berückſichtigt. Der Menſch als Geiſtesweſen repräſentiert eine ganz und gar neue Daſeinsſtufe in der Reihe der Weltweſen, von allen vorausgegangenen Organismen durch die Thatſachen ſeiner Freiheit und ſeines Selbſtbewußtſeins abſolut geſchieden und infolge davon auch äußerlich, durch ſeine Sprachbegabung (als *μέροψ ἄνθρωπος*) in weiteſtem Abſtande über jedes höhere Tier ſich erhebend. Bekannt iſt das klägliche Unvermögen der Darwinianer, auch Darwins ſelbſt („Abſt. des Menſchen“, I, Kap. 2), ihre Entwickelungsphantaſien auch auf das linguiſtiſche Gebiet zu übertragen und demgemäß eine allmähliche Metamorphoſe von Tierſtimmen in artikuliertes Sprechen plauſibel zu machen. Die menſchliche Sprache bleibt nun einmal, nach Max Müllers treffendem

Ausſpruch, „der Rubikon zwiſchen Tier und Menſch“. Auch der neueſte Verſuch zur Überbrückung dieſer trennenden Kluft, in des Nordamerikaners Garner Schrift „Die Sprache der Affen“ (aus d. Engl. durch Marſchall, Leipz. 1900) hat nur Lächerliches zu Tage gefördert (ſ. Ed. König in d. AELKZ 1902, S. 135 f.). — An die Sprache ſchließt ſich aber unmittelbar der Inbegriff geiſtiger Vorzüge in intellektueller, moraliſcher und religiöſer Beziehung, welche uns über die Tierwelt erheben. Das Geſamtgebiet dieſer Geiſtesvorzüge als Produkt einer rein natürlichen Entwickelung aus ſchlechthiniger Urbarbarei und viehiſcher Rohheit darſtellen zu wollen, iſt in der That, mit Kant zu reden, ein höchſt „gewagtes Abenteuer der Vernunft“, ein verwegener Luftſprung aus dem Bereiche nüchterner Beobachtung in die ſchrankenloſen Weiten der Phantaſie. Dieſe Geſchichte von den ungleichen Brüdern Affe und Menſch, deren letzterer im Laufe einer vieltauſendjährigen Entwickelung den erſteren weit hinter ſich zurückgelaſſen habe, verdient doch in der That nur den Namen eines naturphiloſophiſchen Romans, womit beſonnenere Forſcher (Agaſſiz, Rud. Wagner, Wigand, Dubois-Reymond ꝛc.) ſie ſeit ihrem erſten Hervortreten wiederholt belegt haben und immer noch bezeichnen.

Kurz, die Menſchheit läßt ſich mit nichten der Tierwelt als eine Potenzierung von deren höheren Arten ſubſumieren. Sie bildet ein Naturreich für ſich, von gleicher Selbſtſtändigkeit wie das Mineral-, das Pflanzen-, das Tierreich einerſeits, und wie die unſichtbare Geiſter- oder Engelwelt andererſeits. Mit Recht ſtellen A. de Quatrefages (Das Menſchengeſchlecht ꝛc., ſ. o. d. Lit.) und die ihm folgenden franzöſiſchen Phyſiologen E. Bouchut, Tandon ꝛc. (Vertreter einer der einflußreichſten mediziniſchen Schulen der Gegenwart, der ſogen. ſeminaliſtiſchen), desgleichen neuere deutſche Darwinkritiker wie Hans Drieſch (die Biologie als ſelbſtſtändige Grundwiſſenſchaft, Leipzig 1893), Haacke (Die Schöpfung des Menſchen und ſeiner Ideale, Jena 1895), Guſtav Wolff (Der gegenwärtige Stand des Darwinismus, Lpz. 1896), Alb. Fleiſchmann (Vorl. über Deſcedenztheorie, 1901) ꝛc., ſich auf dieſen Standpunkt einer Anerkennung des radikalen Unterſchiedes zwiſchen Menſch und Tier, als zweier Naturreiche, zwiſchen denen eine mit nichts zu überbrückende Kluft ſich aufthut. Beachtung mögen daneben immerhin auch manche der Vermittelungsverſuche zwiſchen darwiniſtiſcher und bibliſch-theiſtiſcher Menſchenſchöpfungslehre verdienen, wie ſie teils naturwiſſenſchaftlicherſeits, teils theologiſcherſeits in der ausdrücklichen Abſicht, das ſpezifiſch Unterſcheidende der Menſchennatur zu gehöriger Geltung zu bringen, aufgeſtellt worden ſind. Es gehören dahin beſonders die Theorien von A. R. Wallace, dem Mitbegründer der Deſcendenzlehre, der (in ſeinen „Beiträgen zur Theorie der natürl. Zuchtwahl“, 1870) bei der Thatſache der Erſchaffung des Menſchen allerdings einen Akt der Zuchtwahl, aber nicht der natürlichen, ſondern der göttlichen Zuchtwahl ſtattfinden läßt; von dem franzöſiſchen Botaniker Naudin, der gleichfalls einen Akt beſonderer göttlicher Mitwirkung bei dem Entwickelungsprozeſſe ſtatuiert, welcher dem Stammvater unſeres Geſchlechts das Daſein gegeben habe (Les espèces affines et la théorie de l'évolution, Par. 1874); von Osw. Heer in Zürich, deſſen „Umprägungs-theorie“ eine wiſſenſchaftliche Vermittelung zwiſchen der Deſcendenzlehre und der konſervativer gearteten Naturphiloſophie anſtrebte; von dem Würzburger Phyſiologen Kölliker, deſſen Theorie einer heterogenen Zeugung oder einer „Entwickelung der Organismen aus inneren Urſachen“ (ähnlich wie auch A. Wigands Verſuch einer „Genealogie der Urzellen“, 1872) auf eine Art von Veredelung oder Spiritualiſierung des Deſcendenzgedankens abzielt — gleichwie auch K. E. v. Baers Verſuch zu einer Kombinierung dieſes Gedankens mit der Annahme einer göttlichen Zweckſetzung hierher gehört (vgl. wegen dieſer Letztgenannten die Monographien von R. Stölzle: K. E. v. Baer und ſ. Weltanſchauung, Regensburg 1897, und: A. v. Köllikers Stellung zur Deſcendenzlehre, Münſter 1901). — Unter den hierher gehörigen Vermittelungsverſuchen von theologiſcher Seite darf der von Rud. Schmid (Die Darwinſchen Theorien und ihre Stellung zur Philoſophie, Religion und Moral, Stuttgart 1876) als einer der umſichtigſt abgefaßten und beſonnenſten immer noch hervorgehoben werden. Überreich an dergleichen iſt die engliſche und amerikaniſche Litteratur der letzten Jahrzehnte, deren einſchlägige Produkte, wegen des vielfach noch Fließenden, Gärenden und wenig Geklärten des in Rede ſtehenden Komplexes naturwiſſenſchaftlicher Forſchungen regelmäßig raſch wieder zu veralten pflegen (vgl. die zeitweiligen Ueberſichten und Orientierungsartikel im „Beweis d. Gl.“ ſeit ca. 1880, aus jüngſter Zeit beſ. die Artikel im Jahrg. 1900, S. 161 ff. 461 ff.; 1901, S. 362. 432 ff.).

2. Einheit des Menſchengeſchlechts. Die Menſchheit entſtammt Einem erſten Paare von Mann und Weib (Gen 1, 27); Gott hat gemacht, daß „von Einem Blute aller Menſchen Geſchlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen“ (AG 17, 26). Auch

dieſen bibliſchen Satz bewahrheiten zahlreiche urgeſchichtliche Überlieferungen des Heidentums, indirekt namentlich manche der das Paradies, den Urſitz der Menſchheit, betreffenden (vgl. Volck, Art. „Eden“, Bd V S. 161, ſowie ſchon die Diſſertation von S. Lipſchütz, De communi et simplici humani generis origine, Hamburg 1864, u. a.). Freilich erſcheint auch der Polygenismus oder Authochthonismus, die Vorausſetzung beſonderer Stammväter für die einzelnen Stämme oder Völkergruppen, weit verbreitet in den heidniſchen Sagenkreiſen. Dem Geiſt des Hellenentums mit ſeinem ſtolzen Herabblicken auf die Welt der „Barbaren“ (vgl. Kol 3, 11) entſprach dieſe Anſchauungsweiſe einzig und allein. Seit den Zeiten der Renaiſſance iſt denn auch dieſe altgriechiſche Authochthonentheorie vielfach wieder aufgelebt, und zwar in mehrerlei Ausprägungen: teils als eigentlicher Polygenismus ohne jede Rückſichtsnahme auf die bibliſche Ueberlieferung von Adam (ſo bei Cäſalpinus; ſpäter bei Blount u. a. engl. Deiſten), teils als Coadamitismus, Behauptung der Exiſtenz mehrerer Adam oder Stammväter der Hauptraſſen nebeneinander (Theophr. Paracelſus, Posmann ꝛc.), teils als Präadamitismus, oder Behauptung des Vorausgegangenſeins eines oder etlicher Stammväter der wilden und dunkelfarbigen Menſchenraſſen vor Adam als dem Stammvater nur der Juden oder überhaupt der helleren und geiſtig höher ſtehenden Menſchheit (Zanini von Solcia 1459; Iſaac la Peyrere 1655; neuerdings Schelling, E. v. Bunſen, M'Causland ꝛc.). Vom Standpunkte der neueren naturwiſſenſchaftlichen Anthropologie aus widerſprach Blumenbach dem Polygenismus; ſeine Hauptſchrift De generis humani varietate nativa (4° ed. 1795) verteidigte entſchieden die Arteinheit des Menſchengeſchlechts und lehrte die Möglichkeit des Ausgegangenſeins der fünf Hauptraſſen der Kaukaſier, Mongolen, Neger, Amerikaner, Malayen von Einem Urſprunge; ähnlich Prichard, John Herſchel, W. u. Al. v. Humboldt ꝛc. Andere Anthropologen unſeres Jahrhunderts haben durch ihr Studium der anatomiſch-phyſiologiſchen und linguiſtiſchen Raſſenunterſchiede in der Annahme eines vielheitlichen Urſprungs der Menſchheit ſich beſtärken laſſen; ſo unter dem Einfluſſe der Sklavenhalterpolitik der ſüdl. Ver. Staaten die nordamerikaniſchen Schädelforſcher Morton, Nott, Gliddon, Knox, deren extrem polygeniſtiſchen Lehren Agaſſiz (geſt. 1873) ſich anſchloß, der Urheber des berüchtigten Vergleichs vom Entſtandenſein der Fichten in Wäldern, der Bienen in Stöcken, der Heringe in Bänken, der Büffel in Herden und der Menſchen in Nationen (Essay on Classification, 1857, p. 166). Seit dem Einflußreichwerden der Entwickelungslehre Darwins hat der Monogenismus wieder ein gewiſſes Übergewicht in den Kreiſen der Ethnologen erlangt. Mehrere der bedeutendſten Repräſentanten dieſes Forſchungsbereichs halten an der Arteinheit des Menſchengeſchlechts und ſeinem Ausgegangenſein wenn nicht von Einem Paare doch von Einem Urſitz oder Schöpfungsherd feſt; ſo Oskar Peſchel in ſeiner Völkerkunde (1873), Th. Waitz und ſein Fortſetzer G. Gerland in ihrer Anthropologie der Naturvölker (1859 bis 1871), A. de Quatrefages in ſeiner Unité de l'espèce humaine (1861) und in dem ſpäteren Werke „Das Menſchengeſchlecht“; neueſtens beſonders Keane, deſſen Ethnology (ſ. o. die Litt.) den Urſprung des Menſchengeſchlechts zwar in die Miocänzeit zurückverlegt, aber dennoch die Urverwandtſchaft der vier Hauptraſſen: Aethiopen, Mongolen, Amerikaner, Kaukaſier ſtatuiert. — Manche Darwinianer haben allerdings beides: die polygeniſtiſche Theſe und die Affenurſprungslehre zu vereinigen geſucht, alſo den Umbildungsprozeß aus affenähnlichen Progenitoren unſeres Geſchlechtes in Menſchen zu mehreren Malen auf verſchiedenen Punkten der bewohnten Erde ſtattfinden laſſen; ſo Vogt, Schaaffhauſen, O. Caſpari, Fr. Müller. Doch bevorzugen Darwin, Huxley, Wallace ꝛc. die Annahme nur Eines Schöpfungscentrums; und ſelbſt Häckel huldigt jener Kombination von Deſcendenzlehre und Polygenismus nur bedingterweiſe, ſofern er zwar eine Vielheit von Menſchenarten ſtatuiert, dieſe vielen (im ganzen zwölf) Arten jedoch auf Einem beſtimmten Punkte, nämlich etwa in einem längſt untergegangenen Kontinente zwiſchen Auſtralien und Madagaskar („Lemuria“ benannt nach einem Vorſchlag des Zoologen Sclater), ſich aus einem Geſchlechte anthropoider Affen entwickeln läßt.

Zu Gunſten des Monogenismus, und zwar nicht bloß des abgeſchwächten und naturphiloſophiſch-idealiſierten, der bei der Annahme Eines Schöpfungscentrums ſtehen bleibt, ſondern zu Gunſten des ſtrengeren oder bibliſchen, der Ein göttlicherweiſe erſchaffenes Urpaar ſtatuiert, entſcheiden hauptſächlich folgende Gründe:

a) Das phyſiologiſche Hauptargument für die Annahme des einheitlichen Urſprungs beſteht in der Thatſache, daß die Menſchheit aller Raſſen das Vermögen einer fruchtbaren Vermiſchung ihrer Angehörigen untereinander in unbeſchränktem Maße beſitzt. Mit Recht galt dieſes Merkmal der fruchtbaren Kreuzung menſchlicher Raſſen oder der Exiſtenz vieler zeugungsfähiger Baſtardtypen unſeres Geſchlechts (Mulatten, Meſtizen, Zambos ꝛc.) ſchon einem Blumenbach (a. a. O.) und Buffon (Oeuvres, vol. IV, p. 386 sq.) und gilt es nicht minder der Mehrheit bedeutender Phyſiologen der uns näher liegenden Zeit (Joh. Müller, Rud. Wagner, Waitz, Quatrefages, Kollmann ꝛc.) als entſcheidend zu Gunſten der Arteinheit der Menſchheit. Steht dieſe aber feſt, ſo erſcheint auch der Urſprung von Einem Stammelternpaare unmittelbar nahe gelegt und vorzugsweiſe wahrſcheinlich. Vgl. ſchon J. Wilbrand, Stammt das Menſchengeſchlecht von Einem Paare ab? (1844); ſodann Quatref. a. a. O., beſonders I, 53—102; M. Rauch, Die Einheit d. Menſchengeſchlechts, Augsburg 1873, S. 33 ff.; Platz, Der Menſch ꝛc., beſ. S. 110 ff.

b) Eine Reihe weiterer phyſiologiſcher Einheitskriterien geſellen ſich verſtärkend hinzu. So die gleichartige Skelettkonſtruktion aller menſchlichen Raſſen, die gleichlange Dauer der Schwangerſchaft bei ihnen allen, die gleiche Periodizität der Katamenien, die gleiche mittlere Pulsfrequenz und Normaltemperatur des Körpers, die gleiche Erkrankungsfähigkeit und die gleiche mittlere Lebensdauer bei den Menſchen aller Raſſen und Zonen (Rauch a. a. O., beſ. S. 47 ff. 65 ff. 73 ff.).

c) Dem Scheine, als ob das weite Auseinandergehen der Raſſen in Bezug auf Schädelgeſtalt, Beſchaffenheit von Haut und Haaren ꝛc. auf eine urſprüngliche und wurzelhafte Verſchiedenheit zurückweiſe, ſtehen zahlreiche bedeutſame Beobachtungen gegenüber. Dieſelben betreffen z. B. den mächtig umbildenden Einfluß der klimatiſchen Verhältniſſe auf Europäer in Oſtindien und in Nordamerika, desgleichen auf Neger in Nord- und Mittelamerika ꝛc. ſchon nach wenigen Generationen; betreffen ferner die überaus weite Verbreitung ſolcher konventioneller Unſitten, wie gewaltſame Schädeleinpreſſungen, vorgenommen an kleinen Kindern (die ſog. Skoliopädie oder künſtliche Schädelformung, vgl. Ausland 1866, Nr. 46; 1868, Nr. 5; Archiv für Anthropologie Bd XII, H. III, S. 364 ff.), und anderes Derartige.

d) Mit den linguiſtiſchen Gegengründen gegen den Monogenismus verhält es ſich ähnlich: ſie ſind großenteils nur Scheinargumente. Die Sprachen unterliegen im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtauſende ebenſogut beträchtlichen Umbildungen, wie die äußeren phyſiologiſchen Raſſencharaktere. Fälle von gefliſſentlicher Verderbung und Entſtellung überlieferter Sprachen durch despotiſche Gewaltakte ſind ebenſogut konſtatiert, wie Beiſpiele eines förmlichen Sprachenaustauſches, wodurch Völker ihr angeſtammtes Idiom dem irgendwelches kultivierten Nachbarvolkes zulieb gänzlich aufgaben, wie im Altertum die hamitiſchen Phönikier, ſpäter die Langobarden, die Bulgaren, die Dako- u. Rhätoromanen, die Berbern Marokkos ꝛc. Auch durch leidenſchaftliche Feindſchaft zwiſchen Nachbarſtämmen, ſowie durch mancherlei iſolierende Einflüſſe von rein lokaler Art, z. B. Getrenntſein durch gewaltige Bergketten oder durch ſchwer zu überſchreitende Meerarme ꝛc., müſſen vielfach die Prozeſſe der Sprachentrennung befördert worden ſein, ſo daß das urſprünglich noch Verwandte nachgerade den Schein einer radikalen Verſchiedenheit annahm. Vgl. ſchon Waitz, Anthropol. d. Naturvölker, I, 285 ff., ſowie beſonders W. D. Whitney, The Life and Growth of Language, p. 275 sq.; Alex. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwiſſenſchaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philoſophie und Anthropologie, Freiburg 1892; Platz a. a. O., 363—377.

e) Wo die Sprachforſchung für ſich allein die weiten Klüfte, welche den Menſchheitskörper dermalen zerſpalten, nicht zu überbrücken vermag, da bietet vielfach die vergleichende Archäologie und Religionsforſchung wichtige Inſtanzen für die Annahme eines Urzuſammenhanges dar. Die weite Verbreitung gewiſſer religiös-urgeſchichtlicher Traditionen, beſonders der nicht bloß bei den verſchiedenſten Völkern der alten Welt, ſondern desgleichen auch bei vielen Stämmen Amerikas und Oceaniens heimiſchen Sintflutſagen, kann ſchwerlich anders als durch die Statuierung uralter Verwandtſchaftsbeziehungen erklärt werden. Auch die auf wiederholte Einwanderungen ihrer Vorfahren aus Oſtaſien hinweiſenden Sagen des amerikaniſchen Volkes ſind, zuſammengehalten mit ſo manchen ſonſtigen Spuren eines Urzuſammenhangs zwiſchen der alten und neuen Welt, von hoher Bedeutung. Sie widerlegen die im Sinne des amerikaniſchen Autochthonismus oder Nativismus gehaltenen Annahmen, wie ſie neben George Squier, H. Bancroft, Lorenz Diefenbach ꝛc., z. B. auch J. G. Müller in ſeinen „Amerikaniſchen Urreligionen“ (1855) vertrat, zur Genüge. Sie zeigen vielmehr die Richtigkeit der die amerikaniſche Menſchheit und die früheſten Anfänge ihrer Kultur aus Aſien herleitenden Anſchauungsweiſe eines A. v. Humboldt (Reiſe in die Äquinoctialgegenden II, 29 f.), Chevalier (Le Mexique ancien et moderne, 1863), O. Peſchel (im Ausland 1867, Nr. 47 u. ö.), F. v. Hellwald (ebendaſ. 1871, Nr. 11, 47 u. ö.), Bachmann (The Unity of the Human Race — bei Shields, The Final Philosophy, 1879, p. 184), Ebrard (Apologetik, Bd II, 2. Aufl., 1880) u. v. Anderer.

f) Endlich zeugt für die ſpezifiſche Einheit und einheitliche Abſtammung unſeres Geſchlechts der Umſtand, daß die Raſſen desſelben in pſychiſch-ethiſcher Hinſicht eine durchgreifende Gleichartigkeit und geiſtige Verwandtſchaft zu erkennen geben. Die Befähigung zur Teilnahme an den höheren geiſtigen Intereſſen der Geſamtmenſchheit, zur Mitarbeit an den Aufgaben des Reiches des Geiſtes, fehlt ſelbſt da nicht, wo eine Jahrtauſende alte Verwilderung der Stämme den Lichtfunken gottbildlicher Würde faſt völlig verlöſchen gemacht hat. Der Satz von der Ohnmacht der chriſtlichen Religion als civiliſierender Macht gegenüber der ſpröden Widerſtandskraft niederer Raſſen (— „Le christianisme n'est pas civilisatoire" — ſ. de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853) hat durch die Thätigkeit chriſtlicher Miſſionare unter den Wilden aller Zonen und Weltteile, unter den Kannibalen der Fidſchi-Inſeln wie unter den Kolhs in Bengalen, unter den Negern auf Sierra Leone wie unter den Kaffern Südafrikas und den Feuerländern des ſüdlichſten Amerika, bereits reichliche Widerlegung erfahren und erfährt ſie noch täglich. Man vgl. die in meiner „Lehre vom Urſtande" ꝛc. S. 239 zuſammengeſtellten Hauptbeiſpiele, ſowie Alb. Lange, Geſchichte des Materialismus, 2. Aufl., II, 436; A. Mühry, Über exakte Naturphiloſophie, 4. Aufl., 1880, S. 56; Hermann Soyaux, Aus Weſtafrika, 1879 (Beweis des Glaubens, 1880, S. 148); Quatrefages a. a. O., II, 200 ff.; W. Schneider, Zur Kulturfähigkeit der Neger, Frankfurt 1885.

Üeber die Frage nach dem mutmaßlichen Urſitz der Menſchheit oder der Lage des Paradieſes ſ. die Abhandlung: Eden, Ophir, Ephraim, S. 1—38 (in Zöckler, Bibl. und Kirchenhiſt. Studien, I, München 1893). Vgl. den ſchon cit. Art. „Eden" von Volck, in Bd V, ſowie als neueſte einſchlägige Monographie: W. Engelkemper, Die Paradieſesflüſſe, Münſter 1901.

3. Alter des Menſchengeſchlechts. — Nach herkömmlicher Auffaſſung giebt die Bibel der Menſchheit ein nahezu ſechstauſendjähriges Alter, ſofern ſie zwiſchen der Erſchaffung Adams und zwiſchen Chriſti Geburt vier Jahrtauſende (nach Uſſher und Ideler 4004 (4006), nach Calviſius 3950, nach Kepler und Petavius 3984 ꝛc.) verſtrichen ſein läßt. Mit einer ſo kurzdauernden Exiſtenz unſeres Geſchlechts ſcheint die Annahme ſeiner Ur-Einheit ſchwerlich vereinbart werden zu können. Allerdings muß als ein die Hervorbildung der damaligen ſchroffen Raſſenunterſchiede aus dem Einen Urſtamm beſchleunigendes Moment die zertrennende Einwirkung der Sünde, beſonders ſeit derartigen Begebenheiten wie die in Gen 11, 1 ff. geſchilderte in Anſchlag gebracht werden. Daß auf dieſen Faktor der Sünde nicht hinreichende Rückſicht genommen wird, erſchwert vielen unnötigerweiſe das Feſthalten am Monogenismus und läßt nicht wenigen anderen, die den Polygenismus allerdings entſchieden verwerfen, die bekannte profuſe Freigebigkeit der naturaliſtiſchen Anthropologen mit ihren Myriaden von Jahren mehr oder minder plauſibel erſcheinen. Wird indeſſen dieſem, bei den Teilungs- und Zerklüftungsprozeſſen der alten Völkerwelt jedenfalls eine bedeutende Rolle ſpielenden Einfluſſe des Sündeprinzips oder des Geiſtes Kains (nach 1 Jo 3, 12 ff.) auch noch ſo umſichtig Rechnung getragen, immer bleiben Bedenken in Fülle zurück, welche eine Erweiterung jenes nur viertauſendjährigen Abſtandes zwiſchen Adam und Chriſtus zu begünſtigen, ja gebieteriſch zu fordern ſcheinen.

a) Innerhalb der hl. Schrift ſelbſt iſt es möglicherweiſe auch ſchon die von den Septuaginta dargebotene Reihe von Varianten zu den Alterszahlen der Erzväter in Gen 5 und 11 mit ihrer Erhöhung der Geſamtdauer der Menſchheitsgeſchichte um ungefähr ein Jahrtauſend, jedenfalls aber das in ſich Unſichere und Prekäre des auf jene Erzväterzahlen gegründeten bibliſch-chronologiſchen Syſtems überhaupt, verbunden mit mehreren bedeutſamen Analogien von anderen gleichfalls nur wenig zuverläſſigen Zahlenreihen, worauf man Zweifel an der Genauigkeit jener traditionellen Geſamtſchätzung der vorchriſtlichen Menſchheitsgeſchichte auf rund 4000 Jahre zu gründen ein Recht hat. Es iſt jedenfalls etwas Wahres an dem Satze von Th. Chalmers (1814): „The sacred writings do not fix the antiquity of the globe" ſowie an den ähnlichen Erklärungen von le Hir und S. de Sacy: La chronologie biblique flotte indécise; . . . Il n'y a pas de chronologie biblique, etc. Die Annahme eines nur lückenhaften oder auszugsweiſen Überliefertſeins der Patriarchenregiſter in Gen 5 und 11, ja eines bloß eklektiſchen Verhaltens des Berichterſtatters gegenüber dem urgeſchichtlichen Geſamtſtoffe liegt in der That nahe genug, wenn man vor allem das unleugbare Symboliſche der Zehnzahl bei den Erzväterliſten erwägt; wenn man damit die gleichfalls nach zahlen-ſymboliſchen Prinzipien komponierten Geſchlechtsregiſter in Mt 1 und Lc 3 vergleicht; wenn man ferner an abkürzende oder ſonſtwie ungenaue Angaben denkt, wie die auf die Dauer des ägyptiſchen Aufenthalts Iſraels oder der Richterperiode bezüglichen; wenn man endlich die wegen ihres fragmentariſchen Charakters und ihrer vielfach nur andeutenden Kürze beſonders lehrreichen Genealogien der Eingangskapitel der Chronik (I, 1—9) in Vergleich zieht. Eine unbefangene Erwägung aller dieſer Umſtände erhebt es ſo gut wie zur Gewißheit, daß die wirkliche Chronologie der altteſtamentlichen Überlieferung mit der ſynagogal-jüdiſchen und der kirchlich traditionellen ſich keineswegs deckt, vielmehr ein ziemlich viel umfangreicheres Gebiet umſpannt. Die Bibel läßt es zu, der Menſchheit ein um etliche Jahrtauſende höheres Alter als das gewöhnlich angenommene zuzuſchreiben. „Der komplexe Charakter der bibliſchen Geſchichtſchreibung geſtattet nötigenfalls eine Diduktion des chronologiſchen Netzes“ (Frz. Delitzſch).

b) Außerhalb der Bibel giebt es wenigſtens bei zwei Kulturvölkern des Altertums, dem ägyptiſchen und dem babyloniſchen, poſitiv lautende und wohl glaubwürdige Nachrichten über die Dauer der vorchriſtlichen Kulturentwickelung, womit die traditionellen 4000 Jahre der Synagoge und Kirche ſich nicht wohl reimen laſſen. Auch wenn Ägyptens Protomonarch Menes nicht volle 4000 Jahre oder darüber v. Chr. anzuſetzen wäre, wie manche Ägyptologen wollen; auch wenn er mit Lepſius 3890, mit Bunſen um 3600, mit Karl Niebuhr erſt um 3000 v. Chr. geſetzt würde: immerhin würde auch mit einem nur ſo weit zurückliegenden Anfangspunkte der ägyptiſchen Geſchichte die Annahme, daß der Urſprung der Menſchheit überhaupt nur etwa vier Jahrtauſende vor unſerer Zeitrechnung anzuſetzen ſei, ſich ſchwer vereinbaren laſſen. Jedes weitere Jahrzehnt der Hieroglyphenentzifferung aber, jeder neue große Gräberfund im wunderreichen Nillande, hat bisher neue Beſtätigungen direkter oder indirekter Art erbracht für die ungefähre Richtigkeit jenes von Manetho aufgeſtellten Syſtems der 30 Königsgeſchlechter von Menes bis auf die Perſerzeit mit ſeiner ungefähr drei Jahrtauſende umfaſſenden Geſamtdauer. Für Babyloniens Urgeſchichte ſcheint ein Zurückreichen ihrer früheſten Data in ein noch entlegeneres Zeitalter angenommen werden zu müſſen. Das aus einer Toncylinder-Inſchrift Naboneds entnommene Zeugnis für das Jahr 3800 als ungefähre Zeit des Königs Sargon I. (deſſen Sohn Naramſin den Sonnentempel zu Sippara angeblich 3200 Jahre vor Naboneds Zeit gegründet hätte) ſcheint allerdings unſicher zu ſein und, wohl infolge einer Zahlverſchreibung (3200 ſtatt 2200), das Alter jener Herrſcher um etwa ein Jahrtauſend zu hoch anzugeben (ſ. F. C. Lehmann, Zwei Hauptprobleme altorientaliſcher Chronologie, Lpz. 1898 und vgl. dazu Ed. Meyer im LCBl 1899, Nr. 4; auch P. Jenſen in GGA 1900, S. 839 ff.). Aber durch neueſte babyloniſche Ausgrabungen, insbeſondere diejenigen Hilprechts (ſeit 1893), ſcheint für Südbabylonien eine ſchon vorſargoniſche Königsreihe von ziemlicher Länge mit genügender Sicherheit ermittelt zu ſein; wodurch das Zurückgehen der Anfänge babyloniſcher Kultur bis ins 5. vorchriſtliche Jahrtauſend immerhin wahrſcheinlich wird (vgl. V. Scheil, Textes Hamito-sémitiques, Paris 1900, ſowie Zöckler im Bew. d. Gl. 1896, S. 326 ff., und 1901, S. 489 f.) Mit dieſen und ähnlichen Ermittelungen der altorientaliſchen Geſchichtsforſchung will die traditionelle jüdiſche und kirchliche Zeitrechnung, wonach die Erſchaffung des erſten Menſchenpaares um 4000 und die Noahſche Flut ſogar erſt ungefähr 2350 vor Chr. ſtattgefunden hätte, nicht wohl zuſammenſtimmen. Erſtreckung der Geſamtdauer der vorchriſtlichen Zeiten der Menſchheit um mindeſtens ein bis zwei Jahrtauſende länger erſcheint vielmehr als eine durch ſolche Anhaltspunkte nahe gelegte Forderung.

c) Geringeren Wertes ſind die auf geologiſche Berechnungen geſtützten Argumente der ſog. prähiſtoriſchen Anthropologie für ein angeblich nach Zehntauſenden von Jahren zu meſſendes Alter der Menſchheit. Die genannte Wiſſenſchaft mag in Bezug auf die Kulturzuſtände und klimatiſchen Naturbedingungen, desgleichen betreffs der Skelett- und Schädelformen, ſowie vor allem betreffs der tieriſchen Umgebungen der älteſten Bevölkerung zunächſt Europas recht Dankenswertes ermittelt haben: Kriterien für ſichere Zeitbeſtimmungen beſitzt ſie bis jetzt nicht. Wie es denn ein objektiv zuverläſſiges geologiſches Chronometer zur Zeit noch nicht giebt und überhaupt „alle Zahlen, welche von natürlichen Zeitmaßen hergenommen für das Alter des Menſchengeſchlechts angegeben werden, höchſt unſicher ſind“ (F. Pfaff; ähnlich Fraas, Quenſtedt, Dawſon, der engliſche Anonymus The Verifier 1877, der Norweger Theodor Kjerulf in dem beachtenswerten Schriftchen: „Einige Chronometer der Geologie“, deutſch von Lehmann, Berlin 1880, ꝛc.). So viel ſteht durch die Höhlenfunde der letzten Jahrzehnte zwar feſt, daß die früheſten Bewohner Mitteleuropas als Zeitgenoſſen von Mammuths, Nashörnern, Höhlenbären und -Löwen und anderen vorweltlichen Tieren gegen Ende der letzten großen Vereiſung unſeres Kontinents, oder was dasſelbe iſt: noch während des geologiſchen Diluviums, gelebt haben müſſen. Aber wie lange dieſe Diluvial- oder Quaternärzeit zu erſtrecken ſei, wann ſie begann und wann ſie aufhörte, iſt an und für ſich ganz ungewiß. Wenn verſchiedene franzöſiſche Paläontologen, wie

Abbé Bourgeois, Hamy, de Mortillet ꝛc., ein Zurückreichen der früheſten Menſchenſpuren ſogar bis in die Tertiärzeit zu behaupten verſucht haben, ſo widerſprachen ihnen hierin bisher die meiſten beſonneneren Forſcher nicht nur der übrigen Länder, ſondern auch manche Frankreichs ſelbſt (Broca, Abbé Moigno, Marquis de Nadaillac). Wären es aber auch wirklich echte Reſte aus tertiärer Zeit, worauf die erſteren ſich ſtützen, ſo fragt es ſich dann doch wieder: wie weit iſt dieſe Zeit ſelbſt zurückzudatieren und wie grenzt ſie ſich vom Diluvium ab? ſind die 200 000 Jahre, welche ſeit dem Miocän, und die 80 bis 100 000, welche ſeit dem Pleiſtocän verſtrichen ſein ſollen, wirklich mit zwingender Notwendigkeit angenommene Ziffern? Daß hier faſt durchaus nur vage Mutmaßungen ohne ſoliden wiſſenſchaftlichen Wert vorliegen, geſtehen ſelbſt ſolche Autoritäten des betreffenden Forſchungsbereichs, denen irgendwelche Befangenheit zu Gunſten bibliſcher Annahmen ſich auf keine Weiſe vorwerfen läßt, bereitwillig zu; ſo Schaaffhauſen, Vogt, Zittel, Rütimeyer ꝛc. Die verwegenen Schätzungen des Alters der früheſten Menſchenſpuren, welche Lyell in ſeinem bekannten Werke Geological evidences of the antiquity of Man (1864) gewagt hatte, war er ſelbſt in den ſpäteren Auflagen desſelben mehrfach zu modifizieren genötigt. Und der neueſte britiſche Schriftſteller über dieſen Gegenſtand, Edward B. Tylor (Anthropology; an Introduction to the Study of Man and Civilization, Lond. 1881) meint zwar einerſeits: einige Dutzend Jahrhunderte, wie die hiſtoriſche Zeit ſie begreife, reichten allerdings nicht dazu hin, das allmähliche Sichausbilden der menſchlichen Raſſenunterſchiede zu erklären; andererſeits jedoch erklärt er die älteſten bisher aufgefundenen Menſchenreſte aus der ſog. früheſten Steinzeit oder Mammuthperiode für „chronologiſch nicht mehr beſtimmbar“ (lying back out of the range of chronology). Ähnlich ſpricht Quatrefages in dem mehrfach citierten Werke über das Menſchengeſchlecht ſich aus. Er geht darin, wahrſcheinlich übereilterweiſe, ſo weit, die früher geleugnete Zuverläſſigkeit der Bourgeoisſchen Beweiſe zu Gunſten des Tertiärmenſchen zuzugeſtehen, tadelt aber daneben doch ſehr beſtimmt das Exorbitante der Altersſchätzungen vieler Paläontologen und namentlich das „leichtfertige Umſpringen vieler Darwiniſten mit der Zeit“ (I, 166; vgl. 177 ff.). Vgl. überhaupt F. Pfaff, Allgemeine Geologie, 1873, S. 185 ff.; Zöckler, Geſchichte der Beziehungen ꝛc. II, 581 ff., und Lehre vom Urſtand, S. 289—325; P. Schanz, Das Alter des Menſchengeſchlechts (in Bd I von Bardenhewers „Bibl. Studien“, Freiburg 1896); Platz, S. 427 ff. 457 f.

B. Der Menſch als **Geiſtweſen.** Frz. Delitzſch, Syſtem der bibliſchen Pſychologie Leipzig 1855; 2. A. 1861. F. Sell, Die Gottebenbildlichkeit des Menſchen, Friedberg 1856. Ph. Fr. Keerl, Der Menſch, das Ebenbild Gottes; ſein Verhältnis zu Chriſto und zur Welt, 2 Tle (unvollendet), Baſel 1861—66. v. Rudloff, Die Lehre vom Menſchen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung, Gotha 1858; 2. A. 1863. W. Engelhardt, Die Gottebenbildlichkeit des Menſchen: JdTh 1870. Herm. Ulrici, Gott und der Menſch, 2 Tle. (I: Allgem. grundlegende Einleitung; II: Leib und Seele, Grundzüge einer Pſychologie des Menſchen), Leipzig 1873 f. O. Zöckler, Die Lehre vom Urſtand des Menſchen (beſ. S. 54—83). J. H. Oswald, Religiöſe Urgeſchichte der Menſchheit, d. h. der Urzuſtand des Menſchen. der Sündenfall im Paradies und die Erbſünde, nach der Lehre der kath. Kirche, Paderborn 1881 (ultramontan). E. Wörner, Bibliſche Anthropologie, Stuttgart 1887. H. Cremer, Art. „Ebenbild Gottes“, in d. Enc.³, V, 113—118 (daſelbſt auch d. ältere Litteratur über d. Lehre v. der Gottbildlichkeit des Menſchen). — Wichtiges hierher Gehörige findet ſich auch bei Ch. W. Shields, Philosophia ultima or Science, of the Sciences, 3. edit., 2 voll., Newyork 1888 f. (insbeſondere vol II, p. 170 205: Anthropology, rational and revealed; p. 205—230; Psychology, rational and revealed); beziehungsweiſe bei Fr. Ratzel, Anthropo-Geographie, 2 Tle, Stuttgart 1882 f.; 2. A. 1899 f. (Lehre von der Einwirkung der irdiſchen Naturbedingungen auf die Verkehrsverhältniſſe, das wirtſchaftliche und geiſtige Leben und die geographiſche Verbreitung der Menſchheit). Vgl. auch Topinard, L'Anthropologie et la science sociale, Paris 1899.

Aus der auf Begriff und Weſen der Humanität bezüglichen Litteratur gehören hierher beſonders: K. Bernh. Hundeshagen, Ueber die Natur und die geſchichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat, Berlin 1853. J. J. van Ooſterzee, Oratio de religione christiana optima verae humanitatis magistra, Utrecht 1869 (auch deutſch, im Beweis d. Gl. 1869, S. 481 ff.). H. Kritzler, Humanität und Chriſtentum, 2 Bde, Gotha 1866 ff. Henrik Scharling, Humanität und Chriſtentum in ihrer geſchichtlichen Entwickelung. Aus dem Däniſchen, 2 Tle., Gütersloh 1874. C. Loring Brace, Gesta Christi, or a history of human progress under Christianity, London 1883. R. Rocholl, Philoſophie der Geſchichte, Tl. II: Der poſitive Aufbau, Göttingen 1893 (S. 71 ff.).

Der Menſch iſt nicht bloßes Naturweſen; er wandelt nicht als bloßer beſeelter Leib ſeinen Weg. Seinen Leib erfüllt und regiert ein Geiſt göttlicher Abkunft; es „wohnt ein

Unſterblicher von hoher Abkunft in den Verweſungen“ (Klopſtock). Von Gott gegeben und zu bleibender Gemeinſchaft mit Gott beſtimmt, iſt des Menſchen Geiſt Hauptfaktor ſeines Weſens, ſein alleiniges Subjekt, ſein wahres Ich. Der Menſch hat nicht etwa bloß Geiſt, er iſt Geiſt. Vom erſten Anfange ſeines Daſeins an iſt er Geiſtſeele, nicht bloß Naturſeele wie die des Tieres. Sein geiſtiges Vermögen iſt — im Unterſchied von dem bloß zweidimenſionalen auch der höchſten Tiere — ein dreidimenſionales (ſ. H. Scheffler, Das Schöpfungsvermögen und die Unmöglichkeit der Entſtehung des Menſchen aus dem Tiere, Braunſchweig 1898, S. 116 ff.). Auch iſt er mit dieſer entſchiedenen Vorherrſchaft des Geiſtweſens über das Naturweſen gleich anfänglich in die Geſchichte eingetreten. Es verhält ſich mit nichten ſo, wie der moderne Naturalismus will, daß der Menſch urſprünglich bloßes Naturweſen, bloßes höheres Wirbeltier geweſen ſei, woraus er ſich dann allmählich zum geiſtbegabten, redenden und denkenden Menſchen entwickelt hätte. Die Geſchichte der Menſchheit zerfiele bei ſolchem Sachverhalt in zwei ſucceſſive Stadien, in eine Naturgeſchichte und eine Geiſtgeſchichte unſeres Geſchlechtes; von der erſteren wüßten wir lediglich Indirektes, aus Kombinationen zoologiſcher mit anthropologiſchen Naturthatſachen Erſchloſſenes, nur die letztere wäre Geſchichte im wahren Sinne des Wortes. Aber dieſe angebliche Naturgeſchichte vor der wirklichen Menſchheitsgeſchichte iſt reines Phantaſieprodukt; zumal als angeblich über Zeiträume von Myriaden Jahren ſich ausdehnender Prozeß iſt das behauptete Vorhergehen eines „prähiſtoriſchen Menſchen“ (Steinmenſchen, Eiszeitmenſchen ꝛc.) vor dem jetzigen Menſchen nichts als ein kulturhiſtoriſcher Roman von gähnender Langweiligkeit. Ein Schöpfungsſtadium wird allerdings dem jetzigen Menſchheitsdaſein vorausgegangen ſein, wie jeder einzelne Menſch ſeine Zeugungs- und Geburtsgeſchichte hat. Aber warum als Prozeß von ungemeſſener Länge denken, was dieſem von ſelbſt ſich darbietenden Gleichniſſe zufolge verhältnismäßig kurz und raſch verlaufen ſein muß? Warum der allein naturgemäßen und wahrſcheinlichen Parallele zwiſchen Individualſchöpfung und Geſamtſchöpfung des Menſchen eine höchſt naturwidrige, von allen bekannten Analogien entblößte ſubſtituieren? Warum der geoffenbarten Wahrheit die Träume einer in glaubensloſer Oede erſtarrten und verwilderten moniſtiſchen Phantaſie vorziehen? Natur und hl. Schrift gleicherweiſe zeugen gegen die darwiniſtiſche Konſtruktion der Prähiſtorie. Dem Steinzeitalter unſeres kalten europäiſchen Nordens muß im wärmeren Süden eine hoch entwickelte Metallzeit längſt zur Seite gegangen ſein, gleichwie erwieſenermaßen neben Skandinaviens Bronzezeit eine ſüdeuropäiſchen Eiſenzeit exiſtierte. Dieſelben Jahrhunderte, während deren Galliens und Belgiens Renntiermenſchen (die man übrigens nicht als ſtupide Kannibalen ohne höhere Intelligenz denken darf — vgl. Platz, S. 26 ff.) auf einſamen Eisgefilden jagten, ſahen am Nil und Euphrat ſchon das bunte Spiel eines hoch geförderten Kultur- und Kunſtlebens. Von Ägyptens Pyramiden iſt es hiſtoriſch erwieſen, daß ſie Helvetiens Pfahlbauten im Alter um zwei Jahrtauſende übertreffen. Warum ſcheut man ſich, der Urkunde über unſeres Geſchlechtes früheſte Erinnerungen Glauben zu ſchenken, deren Entſtehungsgeſchichte mit dem Jugendleben der älteſten bekannten Völker der Erde notoriſch zuſammenfällt, zugleich aber dieſer Völker eigene früheſte Aufzeichnungen an innerer Glaubwürdigkeit weit übertrifft und mit dem Siegel göttlicher Wahrheit geweiht und gekräftigt erſcheint?

Ausgehend von den eben genannten altmorgenländiſchen Kulturſtätten, in deren Nähe wohl auch ſchon ſeine Wiege geſtanden (vgl. die angeführte Abhandlg. „Eden, Ophir“ ꝛc., S. 13 f.), hat das Menſchengeſchlecht im Laufe einer ſchwerlich viel längeren als ſechstauſendjährigen Entwickelung alle bewohnbaren Länder und Inſeln des Erdballs beſiedelt. Auseinandergetreten zu zahlreichen Stämmen und faſt zahlloſen Völkern, beherrſcht es nichtsdeſtoweniger als Ein Reich des Geiſtes die Weiten der Erde. Ein Menſchentum erfüllt alle Länder und gebietet auf allen Meeren. Vor den Geboten Eines allumfaſſenden Völkerrechts beugen ſich ſchon alle Nationen, gezwungenerweiſe ſelbſt die verwildertſten; von den Segnungen des Einen großen Verkehrsnetzes, womit das moderne Kulturleben die Erde immer dichter umſchlingt und umklammert, wird bald kein Volk mehr ausgeſchloſſen ſein. Bis zu den entlegenſten und unzugänglichſten Stämmen wird ſicher, bevor das 20. Jahrhundert zu Enge geht, beides vorgedrungen ſein: die mordende Feuerwaffe des Europäers und Amerikaners, aber auch der lockende Klang chriſtlicher Predigt, der Beginn einer Unterweiſung in evangeliſcher Wahrheit.

Die menſchliche Civiliſation erſtreckt beides allenthalben hin: ihren Segen und ihren Fluch. Als „Humanität“ im guten wie im böſen Sinne ſucht ſie ſich der Herrſchaft über unſeren Planeten zu bemächtigen. An und für ſich betrachtet, nach ihrem Urbegriff und nach höherer göttlicher Beſtimmung, iſt die Humanität ein durchaus gutes, edles Prinzip, würde das „Homo sum; nil humani a me alienum esse puto" eine hinreichend feſte Baſis menſchlichen Rechts und menſchlicher Sitte für alle Länder und Zeiten bilden können. Allein durch das Eindringen der Sünde in die Entwickelung unſeres Geſchlechts iſt ſein angeſtammter Adel vielfach zu äußerſter Wertloſigkeit herabgeſunken, ja poſitiv ſchlimmer Korruption anheimgefallen. Die im Laufe der Jahrtauſende angeſammelten Schätze gemeinſamer Geiſtesarbeit ſind wurmſtichig und roſtig geworden, die göttlicherweiſe beſtellten Pfleger des Gottesgartens der Erde haben ſich vielfach in Räuberhorden und Mörderbanden verwandelt. Eine Rückkehr aus dem heilloſen Verwilderungszuſtande zur normalen Urgeſtalt menſchlichen Seins und Strebens würde mittelſt eigner Kraftanſtrengung der Menſchheit nimmermehr zu vollführen ſein. Nicht einmal zur Kenntnis ihres Verderbens könnte dieſelbe von ſich aus gelangen, ſo wenig als die Idee deſſen, was ſie normalerweiſe ſein und leiſten ſoll, ihr von ſelbſt zu kommen vermöchte. Die natürliche Menſchheit iſt zur wahren Erkenntnis ihrer ſelbſt, zur Gewinnung eines Menſchheitsideals und zumal des allein rechten und rettenden Menſchheitsideals ſchlechterdings unfähig. Wie immer man dieſes Ideal näher beſtimmen möge, ob man es ſetze in die Erfüllung des äußeren civiliſatoriſchen Berufs der Menſchheit durch Ackerbau, Handwerk, Handel, Kunſt, Wiſſenſchaft (beziehungsweiſe in die Erfüllung der ethiſchen Naturpflichten in Familie und Staat), oder in die Bethätigung erbarmenden Mitgefühls mit dem Leiden des Nächſten, oder endlich (mit Herder in ſeinen Humanitätsbriefen, ſowie in ſeinen Ideen zur Philoſophie der Geſchichte) in dieſe dreierlei Funktionen zumal: ſeine Verwirklichung gelänge der Menſchheit, wie ſie an ſich infolge ihres ſündigen Zuſtandes iſt, nun und nimmermehr. Ohne erlöſende Hilfe von oben, ohne das erleuchtende und wiedergebärende Eingreifen deſſen, der als reales Menſchheitsideal, als wahrer Gottes- und Menſchenſohn in unſer Fleiſch gekommen, würde keine jener civiliſatoriſchen und ethiſchen Aufgaben, die zur Realiſierung der Menſchheitsidee gehören, ihrer Erfüllung näher gebracht worden ſein.

Sie ſind ihrer Erfüllung näher gebracht worden, als ſie es vor 18 Jahrhunderten waren, und ſie werden ihr näher gebracht von Jahrhundert zu Jahrhundert. Es erfolgt dies in einer Progreſſion, welche neueſtens geradezu einen reißenden Charakter anzunehmen begonnen hat, ſoweit wenigſtens jene civiliſatoriſchen Fortſchritte in Handel, Handwerk, Landbau, Kunſt, Verkehrsweſen in Betracht kommen (vgl. Ratzels anregende hierauf bezügliche Schilderungen in der „Anthropogeographie", beſ. I, 157 ff. 458 ff.; II, 1 ff.). Noch weit entfernt freilich von der vollen Realiſierung ihrer Idee iſt die Menſchheit in ethiſcher und religiöſer Hinſicht. Statt eines Fortſchreitens in dieſer Beziehung ſcheinen die Erlebniſſe der jüngſten Vergangenheit eher ein betrübendes Zurückgehen anzukündigen (vgl. Seeberg, An der Schwelle des 20. Jahrhunderts, Lpz. 1900, S. 119 ff.). Und doch kann und darf der Glaube an einen endlichen Sieg des Guten in der Menſchheit über die es hemmenden Mächte des Böſen nicht aufgegeben werden — ſo wenig wie das Streben nach dem ihr beſtimmten Ziele der Aufrichtung eines die Geſamtheit der Erdenbewohner umfaſſenden Reiches der höchſten Kulturentwickelung aufhören darf. Den Grund zum raſtloſen Fortſchreiten der Menſchheit zu dieſem Ziele einer allſeitigen Unterwerfung der Erdennatur unter ihre Herrſchaft hat kein anderer gelegt, als der, welcher ſich ſelbſt „des Menſchen Sohn" nannte, die Blüte und Krone der Menſchheit, der Herr, deſſen Reich zwar „nicht von dieſer Welt", aber doch die Rettung und Verklärung dieſer Welt iſt. Chriſti Reich und das Reich der wahren Humanität bilden konzentriſche Kreiſe. Das Humanitätsideal iſt vom chriſtlichen Lebensideal nicht weſentlich verſchieden: es verdankt ſein Beſtes, was zu ſeiner Realiſierung bisher geſchehen, der durch Chriſtum vor achtzehnhundert Jahren in die Menſchheit gebrachten neuen Lebensbewegung, und es wird, was an ſeiner Vollendung noch mangelt, wiederum nur dem Chriſtentum zu danken haben. Chriſtentum und Menſchentum ſind niemals und nirgends wirkliche Gegenſätze; wo ſie auseinanderfallen, wo ſie ſich nicht wechſelſeitig fördern, ergänzen, ja gewiſſermaßen decken, da liegt regelmäßig ein Mißverſtändnis theoretiſcher Art oder eine thatſächliche Mißgeſtaltung und Entartung auf der einen oder anderen Seite vor. Es giebt ein einſeitig weltflüchtiges, quietiſtiſch-asketiſches Chriſtentum, das man mit Recht einer humanitätsfeindlichen Haltung anklagt; der gleiche Vorwurf trifft den Fanatismus jener toten Buchſtaben-Orthodoxie, die bei Geiſtlichen wie Laien der älteren katholiſchen Kirchen, vielfach aber auch in Sektenkreiſen neueren Urſprungs noch ziemlich weit verbreitet iſt. Allein ganz abgeſehen von der evangeliſch-apoſtoliſchen Urgeſtalt unſerer Religion mit ihrer auf Herſtellung Einer Herde unter einem Hirten (Jo 10, 16), auf Ausſöhnung der Gegenſätze zwiſchen Grieche und Jude, Herr und Knecht, Mann und Weib (Ga 3, 28) gerichteten Tendenz, hält längſt jeder wahrhaft erleuchtete Chriſt der Gegenwart, welcher beſonderen Kirche er angehören möge, die Ziele ſeines Wirkens als Chriſt für nicht verſchieden von denjenigen allgemein menſchheitlicher Humanität und Kultur. Umgekehrt verſtehen nur diejenigen Apoſtel der Humanität ihre Aufgabe richtig, welche in den Pionieren äußerer wie innerer Miſſionsarbeit des Chriſtentums ihre ſelbſtverſtändlichen Bundesgenoſſen erblicken und im heiligen Geiſte Chriſti das Vollendungsziel, dem alles Geiſtesleben der Menſchheit zuſtreben muß, ſowie zugleich die Gewähr für die einſtige Erreichung dieſes Zieles erkennen. Keine bloße Humanitätsmoral, losgelöſt vom Grunde chriſtlicher Gottesfurcht und evangeliſchen Glaubens, vermöchte je zu leiſten was die Moral der Kirche Chriſti geleiſtet hat und noch leiſtet. Keine Humanitätsreligion der Gegenwart oder Zukunft, beſtehend — nach ſeichter Gambettaſcher Phraſe — in „Verbindung der Menſchen untereinander", würde die ernſten Gefahren unſeres Zeitalters zu beſchwören und das bluttriefende Schreckgeſpenſt des Nihilismus zu verſcheuchen im ſtande ſein. Die Menſchheit erreicht ihr Ziel nicht anders als in und mit Chriſto. Auch ihr im ganzen, ebenſogut wie ſeinen Jüngern insbeſondere, gilt ſein Wort: „Ohne mich könnet ihr nichts thun!" **Zöckler.**

Menſchenſohn ſ. d. A. Chriſtologie Bd IV S. 8, 35 ff.

Menses papales, päpſtliche Monate, nennt man das Recht des Papſtes, gewiſſe in beſtimmten Monaten zur Erledigung kommende Benefizien zu beſetzen. Die römiſchen Kanzleiregeln in ihrer neueren Geſtalt enthalten unter Nr. IX darüber folgendes: „Cupiens Sanctissimus Dominus Noster pauperibus clericis et aliis benemeritis personis providere omnia beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, saecularia et quorumvis ordinum regularia qualitercumque qualificata, et ubicumque existentia in singulis Januarii, Februarii, Aprilis, Maii, Julii, Augusti, Octobris et Novembris mensibus, usque ad suae voluntatis beneplacitum extra romanam curiam, alias, quam per resignationem quocumque modo vacatura, ad collationem, provisionem, praesentationem, electionem, et quamvis aliam dispositionem quorumcunque collatorum et collatricium saecularium, et quorumvis ordinum regularium (non autem S. R. E. cardinalium, aut aliorum sub concordatis inter sedem apostolicam et quoscumque alios initis, et per eos qui illa acceptare et observare debuerant acceptatis, quae laedere non intendit, comprehensorum) quomodolibet pertinentia dispositioni suae generaliter reservavit". Daran ſchließen ſich deklarierende und Ausnahmen begründende Beſtimmungen; insbeſondere iſt hervorzuheben, daß mit dem Ausdrucke päpſtliche Monate gemeinhin die Terminologie ungleiche Monate, Wechſel der Monate, alternativa mensium unrichtigerweiſe identiſch gebraucht wird, da beide Bezeichnungen ſich keineswegs decken. Es iſt vielmehr nur eine beſtimmte, auch in den Kanzleiregeln ſpeziell ausgezeichnete Ausnahme von der obigen Regel, daß zu Gunſten der Patriarchen, Erzbiſchöfe und Biſchöfe, welche perſönlich Reſidenz in ihren Sprengeln beobachten, die acht päpſtlichen Monate auf ſechs reduziert ſind, und zwar ſo, daß der Papſt ſich die ſechs ungleichen Monate reſerviert hat (Januar, März, Mai, Juli, September, November), während die ſechs gleichen (Februar, April u. ſ. w.) den Biſchöfen u. ſ. w. überlaſſen werden.

Der Urſprung der päpſtlichen Monate beruht auf folgenden Thatſachen. Seit dem 12. Jahrhundert begannen die Päpſte einzelnen Kirchen Kleriker zu vakanten Benefizien mittelſt Erſuchungsſchreiben (preces) zu empfehlen und, wenn dies nicht fruchtete, durch ein befehlendes Reſkript die Beſetzung der Stelle mit der bezeichneten Perſon aufzutragen (mandatum de providendo). Im Dekret Gratians finden ſich derartige Mandate nicht, da ſie um dieſe Zeit erſt entſtanden ſind. Ein Beiſpiel aus der Zeit Innocenz II. (1130—1143) erwähnt Petrus Abt von Clugny epistol. lib. II, ep. 33—35 (citiert von Gonzalez Tellez zum cap. 37 X, de rescriptis I, 3, Nr. 4), ein anderes von Hadrian IV. (1154—1159) epist. 13 (Würdtwein, Subsidia diplomatica Tom. IV [Heidelberg 1774] pag. IX; Mansi T. XXI, Fol. 805). Aus der Zeit Alexanders III. (ſeit 1159) ſind dergleichen Mandate bereits in den Dekretalenſammlungen (c. 7, X, de rescriptis I, 3). Die Praxis war aber, daß, wenn das Mandat nicht befolgt wurde, literae monitoriae, praeceptoriae und executoriae nach einander erlaſſen wurden und dann erforderlichenfalls die Exekution folgte (vgl. c. 4, X, de concess. praebendae. III, 8. Innocent. III. a. 1198, c. 30, X, de rescriptis. I, 3, c. 34, X, de praebendis et dignitatibus, III, 5. Honorius III. c. 37, X, de rescriptis. I, 3. Gregor. IX. verb. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 5). Da dergleichen Mandate ordentlicherweiſe zunächſt zu Gunſten dürftiger Bittſteller erteilt wurden, wie dies ausdrücklich im cap. Cum secundum Apostolum (qui altari servit vivere debeat de altari) 16 X. de praebendis III, 5 von Innocenz III. a. 1198 bemerkt wird, ſo nannte man ſolche Verleihungen, mit Bezugnahme auf dieſe Stelle „per formam communem“ oder „in forma pauperum“ (ſ. c. 27, X, de rescriptis, I, 3. Innocenz III, a. 1214). Die Erteilung der mandata de providendo bezog ſich aber bald nicht nur auf wirklich erledigte, ſondern auch auf erſt künftig zur Erledigung kommende Benefizien (c. 19, X, de rescriptis I, 3: „si qua [praebenda] tunc in eorum vacaret ecclesia vel proxima vacaturam . . .). Hierin lag die Übertretung einer Vorſchrift des Laterankonzils von 1179, nach welcher die Verleihung einer Exſpektanz verboten war (c. 2, X, de concess. praeb. non vacantis III, 8, wiederholt von Innocenz III., Honorius III., Bonifaz VIII. c. 13, 16, X, eod. c. 2, eod. in VI, [III. 7]). Man rechtfertigte dies Verfahren jedoch damit, daß die Verleihung ſich nicht auf eine beſtimmte Stelle beziehe. Gegen das nunmehr folgende Übermaß ſolcher päpſtlichen Verfügungen ſuchten ſich einzelne Kirchen durch päpſtliche Indulte zu ſichern, die Klagen gegen den Mißbrauch ſelbſt (vgl. Thomaſſin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II, lib. I, cap. XLIII. XLIV) blieben aber im ganzen unerledigt, bis Martin V. auf dem Konzil zu Coſtnitz 1418 den Satz beſtätigte: „Ultra reservationes juris duae partes sint in dispositione Papae, et tertia pars remaneat in dispositione Ordinariorum. Ita, quod duo prima cedant Papae et tertium Ordinario, ita, quod per quamcumque aliam reservationem aut praerogativas non minuatur“ (von der Hardt, Concilium Constantiense Tom. I, p. 1022 sqq.). Definitiv war die Angelegenheit noch nicht geregelt (Thomaſſin cit. cap. XLIV, Nr. VII a. E.). Sie wurde auf dem Konzil zu Baſel in neue Beratung gezogen. Sessio XII, a. 1433, sessio XXIII, a. 1436 hoben die päpſtlichen Reſervationen auf, ſoweit ſie nicht im Corpus juris (mit Ausſchluß der Extravaganten) enthalten ſeien und sessio XXXI, a. 1438 decret. II. ſchaffte für die Zukunft die Erteilung der Exſpektanzen und Ernennungen (gratiae exspectativae aut nominationes) ab. „Cessentque de cetero jam facte, et tam ipse quam eciam fiende, si que fiant, nulle sint ipso facto; exceptis illis graciis et nominacionibus, super quibus processus jam sunt expediti, quas ex certis racionabilibus causis, in octo mensibus, quibus hactenus cursum consueverunt habere, tolerandas duximus, donec aliter fuerit ordinatum“. (Dieſe Stelle findet ſich bei Mansi XXIX, p. 159, auch nebſt den anderen in Bezug genommenen Dekreten bei Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata [Argentorati 1789, 4] p. 113. 150. 154. 156 unten, 157). Durch das Wiener Konkordat von 1448 wurde anderweitige Ordnung getroffen und den Basler Dekreten zum Vorteil der Kurie vielfach derogiert. In Bezug auf die Teilung der Monate ward nun beliebt, daß in den ſechs gleichen Monaten (Februar, April u. ſ. w.) eine freie Verleihung durch die Berechtigten, in den ſechs ungleichen Monaten (Januar, März u. ſ. w.) aber die Dispoſition durch den Papſt erfolgen ſolle (Koch a. a. O. S. 206. 207. 223 ff. 240 ff.). Der Text des Konkordats giebt indes noch einige nähere Beſtimmungen, deren Auslegung nicht unbeſtritten iſt. Es heißt nämlich: „De ceteris dignitatibus et beneficiis quibuscunque, secularibus et regularibus vacaturis, ultra reservationes jam dictas, majoribus dignitatibus post pontificales in cathedralibus et principalibus in collegiatis exceptis, de quibus jure ordinario provideatur per illos inferiores, ad quos alias pertinet; idem sanctissimus dominus . . . non impediet, quo minus de illis, cum vacabunt de mensibus Februarii . . . libere disponatur per illos, ad quos collatio, provisio, presentatio, electio aut alia quaevis dispositio pertinebit . . .“. Der Sinn dieſer Worte ſcheint unzweideutig zu ſein, daß die übrigen Dignitäten und Benefizien (gegenüber den Bistümern und Klöſtern) im Februar u. ſ. w. von den Berechtigten beſetzt werden, die höhern auf die Biſchöfe folgenden Dignitäten in den Domſtiftern und die erſten Stellen in den Kollegiatkirchen, alſo die Propſteien, Dekanate, Scholaſtereien, Kantorate u. ſ. w. von den niedrigeren, d. h. den Kapiteln vergeben, alſo von der alternativa mensium ausgenommen werden ſollen. Gleich anfangs hat ſich aber eine andere Interpretation dagegen geltend gemacht, nach welcher ſolche Kapitelſtellen von der alternativa ausgenommen und den Päpſten reſerviert ſein ſollten. Die, welche ſo deuten, ſchließen die Wort majoribus bis exceptis in Parentheſe und beziehen den Satz: de quibus jure ordinario providetur (ſo leſen ſie ſtatt provideatur; ja ſie ſcheinen ſelbſt den Text durch Fortlaſſung der Worte de quibus für ſich korrumpiert zu haben, ſ. Hedderich, Elementa juris canonici, Pars IV (Bonn 1792) p. 162) auf das Vorhergehende. Die erſte dieſer Auslegungen wird übrigens ſchon durch das von Martin V. auf dem Coſtnitzer Konzil gemachte Zugeſtändnis welches der Kurie noch vorteilhafter iſt als das Wiener Konkordat, unterſtützt. In jenem findet ſich wörtlich der obige Paſſus bis pertinet, mit dem Zuſatze „nec computentur in turno seu in vice eorum“ (vgl. Koch a. a. O.). Da die zweite Auslegung aber ſchon von Aeneas Sylvius (Pius II.) geltend gemacht wurde, ſuchten ſich einzelne Stifter bald durch beſondere Konzeſſionen die Wahl der Dignitäten zuſichern zu laſſen. So Speier für den Dekan, Scholaſtikus und Propſt im Jahre 1477 und 1481 (Würdtwein, Subsidia diplomatica IX, 213. 208; Koch, cit. p. 287. 290 sqq.), Mainz für den Propſt 1562 (Koch, cit. p. 297) u. a.

Von der alternativa mensium werden außerdem ausgenommen Vakanzen, welche durch einfachen Verzicht oder durch Tauſch eines Benefiziums entſtehen (Schlör, De reservatione beneficiorum et dignitatum ex qualitate vacationis per resignationem Francof. ad M. 1777, 4°; Koch, cit. p. 226 not. 55); ferner Benefizien, welche einem Laienpatronate unterliegen (Koch, cit. verb. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. beneficium art. XI, Nr. 18—20); desgleichen ſtändige Vikarien einer Pfarrkirche, welche einer Dignität u. ſ. w. uniert ſind (Ferraris, cit. Nr. 23; Koch a. a. O.) und überhaupt Curat-Benefizien oder Pfarrkirchen (Hedderich, Diss. de parochiis in Germania praecipue in ducatibus Juliae et Montium alternativae mensium concordatorum haud subjectis, in der Collectio dissertationum ex jure eccl. Germ. Tom. I (Bonn 1780, 4°) Nr. X, S. 241 ff.; Koch, cit. p. 228, not. 64).

Von der Beſchränkung durch die päpſtlichen Monate haben ſich manche Diöceſen ganz frei zu machen gewußt, wie Bamberg und Würzburg (Propſt, turnarii ecclesiarum Germaniae, in (Ullheimer): ad concordata nationis germ. integra documentorum fasc. IV. [Frcf. et Lipsiae 1777] p. 360 sq., 376 sq.). Den drei geiſtlichen Kurfürſten hatte der Papſt beſondere Indulte verliehen, nach welchen die Verleihung der Benefizien in den päpſtlichen Monaten ihnen zuſtehen ſollten. Das Indult wurde jedem Erzbiſchofe von dem jedesmaligen Papſte auf Lebenszeit erteilt. Es erhellt dies aus einem Breve Pius V. an den Erzbiſchof Daniel von Mainz vom 2. Mai 1566 (bei Gudenus, Codex diplomat. Tom. IV, Nr. CCCXXIV, p. 717). „Quod rogasti, ut indultum, quod tibi a praedecessore nostro Pio IV. concessum fuerat super beneficiis, quae vacare contigisset in mensibus sedi Apostolicae reservatis, tibi confirmare velimus, de eo cum Venerab. fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus consultabimus, ut moris est, et tibi postea de eorum consilio respondebimus“; desgleichen aus ſpäteren Klagen über Beſchränkungen (m. ſ. insbeſondere vom Jahr 1673 (Hedderich, Elementa juris canonici Pars IV, p. 171 sq.) 1769 (Le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staaten- und Kirchengeſchichte, Teil VIII, S. 4).

Was den Gebrauch der päpſtlichen Monate ſelbſt betrifft, ſo beſtimmt das Wiener Konkordat, es müſſe die Proviſion des apoſtoliſchen Stuhles erfolgen: „infra tres menses a die note vacationis in loco beneficii“, widrigenfalls der ſonſt Berechtigte über die Stelle zu disponieren befugt ſein ſoll. Dieſe Worte: infra tres u. ſ. w. werden aber abweichend ausgelegt. Gregor XIII. hat unterm 1. November 1576 interpretiert: „wenn nicht binnen drei Monaten vom Tage der am Sitze des Benefiziums bekannt gewordenen Vakanz die Proviſion erfolgte“ und die Deutung verworfen, „daß die Proviſion an dem Orte des Benefiziums bekannt geworden“, zugleich aber verordnet, daß der Providierte dem ſonſt Berechtigten die Proviſion binnen drei Monaten mitzuteilen oder am Orte des Benefiziums bekannt zu machen habe. In Deutſchland hat man ſich indeſſen gegen die päpſtliche Interpretation erklärt, da es ſich hier um einen Vertrag handle, welcher nicht von einem der Kontrahenten einſeitig ausgelegt werden dürfe (vgl. Ferraris, a. a. O., Nr. 15, 16; Koch a. a. O., S. 229, Not. 65). Übrigens dürfen die Berechtigten in ihren Monaten durch päpſtliche Exſpektanzen um ſo weniger gehindert werden, als das tridentiniſche Konzil sess. XXIV. cap. 19 de reform. alle gratiae exspectativae aufgehoben hat.

Nicht unbeſtritten iſt, ob im Falle päpſtlicher Sedisvakanz den Biſchöfen oder nach anderer Meinung den Kapiteln die Proviſion in den päpſtlichen Monaten zuſtehe. Über die Gründe für und wider ſ. m. Ferraris a. a. O., Nr. 24, 25; Koch a. a. O. S. 229, Not. 68.

Das Recht der päpſtlichen Monate beſteht auch jetzt noch, hat indeſſen in der neueſten Zeit einige Modifikationen infolge beſonderer Vereinbarungen erlitten. In Bayern beſtimmt das Konkordat von 1817 Art. X, „Regia Majestas ad canonicatus in sex mensibus apostolicis sive papalibus nominabit“. Für Preußen ſetzt die Bulle de salute animarum von 1821 feſt: „Futuro autem tempore . . . . canonicatus in mensibus Januarii, Martii, Maii, Julii, Septembris ac Novembris . . . . vacantes conferentur, quaemadmodum in capitulo Wratislaviensi hactenus factum est“. In Breslau hatte der König als ſouveräner Herzog von Schleſien zu den in den ungleichen Monaten erledigten Kanonikaten das Nominationsrecht geübt, in der Weiſe, daß über den von ihm Nominierten der Biſchof ein Zeugnis kanoniſcher Tüchtigkeit auszuſtellen hatte, worauf die päpſtliche Proviſionsurkunde erlaſſen wurde (vgl. Laspeyres, Geſchichte und heutige Verfaſſung der katholiſchen Kirche Preußens [Halle 1840], Bd I, S. 339, 369, 370). Hiernach wird jetzt alſo in allen preußiſchen Biſtümern verfahren. Durch die Aufhebung des ſtaatlichen Proviſionsrechtes in der Verfaſſungsurkunde vom 5. Dezember 1848 Art. 15 (31. Januar 1850 Art. 18) iſt hierin nichts geändert, da dieſes in der Bulle anerkannte Recht „auf einem beſondern Rechtstitel beruht“. In mehreren anderen Ländern ſind die päpſtlichen Monate zugleich mit den übrigen Reſervaten der Kurie fortgefallen, wie in Hannover, den zur oberrheiniſchen Kirchenprovinz gehörigen Territorien u. ſ. w. Vgl. Hinſchius, Syſtem des Kirchenr. 2, 695 ff. Für Öſterreich vgl. Groß, Kirchenr., 1894 S. 153. **(Mejer †) Sehling.**

Mentzer, Balthaſar, I., geſt. 6. Januar 1627. — Eine kurze Lebensbeſchreibung enthält die von M.s Schwiegerſohn M. Hannecken gehaltene Leichenrede, in der die thatſächlichen Notizen freilich in einem Wuſt von Bombaſt und Abgeſchmacktheiten erſtickt ſind. Abgedruckt von der Ausgabe von M.s Opera latina, Francofurti 1669, p. 1—32. Danach in Kurtze Hiſtorie der vormaligen und gegenwärtigen Gelehrtheit derer Heſſen 1726, 1 Trimeſter, S. 1 ff.; F. W. Strieder, Grundlage zu einer heſſ. Gelehrten- u. Schriftſtellergeſchichte VIII, 1788, S. 418 ff. (S. 424 ff. iſt ein Verzeichnis der Schriften zu finden). Eine ſummariſche Lebensbeſchreibung auch bei E. F. Neubauer, Heſſ. Hebopfer 1, Gießen 1734, S. 110 ff. Die Litteratur über den Streit mit den Tübingern verzeichnet J. G. Walch, Biblioth. theolog. II, 653. Die Aktenſtücke findet man beiſammen in M.s Necessaria et justa defensio contra iniustas criminationes D. Lucae Osiandri, D. Melchioris Nicolai et D. Theodori Thummii (abgedruckt in d. opera lat. II, 1283—1568) Für das Verſtändnis der Vorgeſchichte des Streites liefern die im folgenden benutzten Akten des Hof- und Staatsarchives in Darmſtadt (Abt. V, Faſc. 33) das erforderliche Material, denen auch ſonſt mancherlei über die Thätigkeit M.s zu entnehmen iſt. Vgl. noch G. Frank, Geſch. der prot. Dogmatik I, 1861, S. 336 ff.; H. Heppe, KG beider Heſſen II, 1876, S. 54 ff. 193 ff. (Vielfach ungenau und nicht ſelten unrichtig, im Urteil leichtfertig). Ein Porträt Mentzers von den Opera lat. I.

Balthaſar Mentzer der Aeltere, ein Typus der rückſichtslos um die Reinheit der Lehre kämpfenden Streittheologie des 16. Jahrh., war am 27. Februar 1565 zu Allendorf an der Werra geboren. Sein Vater, Juſtus M., war Brunnenmeiſter an der dortigen Saline. Nachdem er zunächſt den Elementarunterricht in ſeiner Vaterſtadt genoſſen hatte, kam er mit dem 12. Jahre auf das Gymnaſium zu Hersfeld und bezog 1683 die Univerſität Marburg, woſelbſt er noch in demſelben Jahre Baccalaureus der Philoſophie wurde. Neunzehnjährig wurde er Magiſter der Philoſophie und zwanzigjährig Stipendiatenmajor zu Marburg. Nachdem er dies Amt vier Jahre mit großem Erfolge bekleidet und mehrfach die Profeſſoren der philoſophiſchen Fakultät in Vorleſungen über Logik, Ethik und griechiſche Sprache vertreten hatte, erhielt er die für die damaligen Verhältniſſe nicht unanſehnliche Pfarrei Kirtorf in der Superintendentur Alsfeld gelegen (1689). Über ſieben Jahre blieb er dort. Als 1596 Daniel Arcularius geſtorben war, wünſchte ihn die theologiſche Fakultät in Marburg als deſſen Nachfolger. M. ſträubte ſich anfangs, weil er ſich der Stellung nicht gewachſen fühlte. Erſt das Zureden Joh. Winckelmanns, der ihm mit dem jüngſten Gerichte drohte, veranlaßte ihn nachzugeben. Auf den Wunſch des ihm ſehr gewogenen Landgrafen Ludwig III. von Marburg nahm er 1600 die theologiſche Doktorwürde an. Ludwig III. ſtarb 1604 und Marburg fiel an Moritz den Gelehrten von Heſſen-Kaſſel, der von der lutheriſchen zur reformierten Kirche übergetreten war. Bereits im Juni 1605 ging Moritz gegen das Luthertum vor. Er wies zunächſt die Kanzlei in Marburg an, den Theologen jeden Streit über die Dogmen der Ubiquität und die Inkorporation des Leibes Chriſti im Abendmahle zu unterſagen. Dagegen verwahrten ſich die Lutheraner. Der Landgraf legte ihnen nun drei „Verbeſſerungspunkte“ vor und verlangte unbedingte Unterwerfung. Sie lauteten: „1. Daß die gefährlichen und unerbaulichen Disputationes und Streit von der Perſon Chriſti eingezogen und von der Allenthalbenheit Chriſti, und was derſelben anhängig, in concreto alſo: „Chriſtus iſt allenthalben“, und nicht in abstracto „die Menſchheit Chriſti iſt allenthalben“ gelehret; 2. daß die zehen Gebot Gottes, wie ſie der Herr ſelbſt geredet, mit ſeinen eigenen Fingern auf die ſteinernen Tafeln und von Moſe in der Bibel geſchrieben, gelehrt und gelernt und die noch vom

Papſttum an etlichen Orten übergebliebenen Bilder abgethan; 3. daß in der Adminiſtration und Gebrauch des heil. Abendmahles das geſegnete Brot nach der Einſetzung des Herrn ſoll gebrochen werden.“ In Marburg gab es daraufhin einen großen Tumult. Studenten und Bürgerſchaft vereinigten ſich, ſtürmten die Kirche, in der über die Verbeſſerungspunkte gepredigt werden ſollte, und verprügelten die dort anweſenden Theologen, die der Landgraf geſandt hatte. Nur wie durch ein Wunder wurde es verhütet, daß es keinem der Beteiligten das Leben koſtete. Als der Landgraf Kunde von dem Tumult erhielt, rückte er mit bewaffneten Ziegenhainer Bürgern an und beſetzte das Schloß in Marburg, zog auch ſofort von allen Seiten Truppen heran. Die Bürgerſchaft war zunächſt zu bewaffnetem Widerſtand entſchloſſen; erſt als die Stadt von dem Militär beſetzt wurde und der Landgraf Miene machte, zum Äußerſten vorzugehen, fügten ſich die Bürger widerwillig und murrend in ihr Schickſal. Doch zogen Sonntag für Sonntag noch Scharen von Männern und Frauen in die benachbarten Orte, wo ſie das Abendmahl nach lutheriſchem Ritus genießen konnten. Dieſe Entwickelung der Dinge kam dem Landgrafen Ludwig V. von Heſſen-Darmſtadt ſehr willkommen. Er hatte gleich zu Anfang das Teſtament Ludwig III. angefochten und nahm aus der gewaltſamen Einführung der reformierten Lehre Anlaß, den Kampf um die Marburger Erbſchaft auf neuer Grundlage aufzunehmen. Die Einzelheiten dieſes heſſiſchen Erbfolgeſtreites gehören nicht hierher. Am 8. Auguſt 1605 beauftragte Ludwig den Superintendenten Vietor in Gießen damit, den drei Marburger Theologen Leuchter, Winckelmann und Mentzer nahezulegen, daß ſie ſich unter Ludwigs Schutz ſtellten. Das geſchah und die drei Genannten folgten unverzüglich dem Rufe. Zum Schutze des bedrängten Luthertumes wurde nun in Gießen 1605 zunächſt ein Gymnasium illustre und Paedagogium trilingue errichtet und am 10. Oktober in den völlig unzureichenden Räumen des Rathauſes feierlich eröffnet. Rektor wurde Joh. Winckelmann, der gleich zu Anfang bereits gegen 400 Studenten inſkribieren konnte. Dieſer Erfolg brachte Ludwig auf den Gedanken, das Gymnaſium in eine Univerſität umzuwandeln. Ohne Schwierigkeit erlangte er hierzu ein kaiſerliches Privilegium (19. Mai 1607) und bereits am 7. Oktober konnte in einem proviſoriſchen Collegbau die Univerſität eröffnet werden. Die erſten Profeſſoren der theologiſchen Fakultät waren Joh. Winckelmann und Balthaſar Mentzer, während Leuchter als Hofprediger nach Darmſtadt ging. Als dritter wurde 1608 Heinrich Eckhard berufen, der aber bereits 1610 durch den als Orientaliſten hochangeſehenen Chriſtoph Helwig (aus Sprendlingen, geſt. 1617) erſetzt wurde. Zugleich wurde die Fakultät in demſelben Jahre 1610 durch Ernennung von Kaſpar Fink vervollſtändigt. 1616 trat an des letzteren Stelle Joh. Giſenius und damit kam ein Element in die Fakultät, das den Grund zu den langwierigen Streitigkeiten der nächſten Jahre legte. Infolge dieſes Streites wurde die Fakultät wie die Univerſität ſelbſt in zwei Heerlager geſpalten. Erſt als Giſenius 1619 nach Straßburg ging, gab es Frieden. M. hatte das Feld behauptet, gehalten in erſter Linie durch die Gunſt ſeines Fürſten, dem er allerdings wegen ſeines klaren Blickes und ſeines praktiſchen Geſchickes unentbehrlich war. Als 1625 Marburg dem Landgrafen von Heſſen-Darmſtadt zugeſprochen wurde und dieſer daraufhin die Univerſität wiederum dorthin verlegte, wählte dieſer M. zu ihrem erſten Rektor und ließ durch ihn die feierliche Reſtauration vornehmen. Schon vorher hatte man ihn um ein Gutachten erſucht, das alle notwendigen Verbeſſerungen des Univerſitätsbetriebes umfaſſen ſollte und M. hatte ein ausführliches Promemoria ausgearbeitet, in dem er nicht nur die Univerſität, ſondern auch das Pädagogium in den Kreis ſeiner Vorſchläge zog und für letzteres einen ausführlichen Lehrplan, dem ſelbſt ein Stundenplan nicht fehlte, ausarbeitete. Auch ſeine Vorſchläge über die Verbeſſerung des Univerſitätsweſens zeichnen ſich durch einen außerordentlichen praktiſchen Scharfblick aus. Von den Theologen verlangt er vor allem, daß ſie die Studenten zur Bibellektüre anleiten ſollen. Auch bei den Disputationen ſoll darauf Bedacht genommen werden, daß ein bibliſcher Text erklärt werde, wobei man dann zugleich die griechiſche und hebräiſche Sprache üben könne. „Die finſtere Thomiſtiſche und Scotiſtiſche Theologie ſchadet mehr als ſie nützet. Die H. Bibel iſt das Buch, daraus die himmliſche Weisheit erlernet wirtt; wer das nicht liebet, ehret, lieſet und lernet, der wirtt nimmermehr einen rechtſchaffenen Theologum geben.“ Das waren goldene Worte in einer Zeit, in der dogmatiſcher Zank und ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten das ganze Feld der Theologie überwucherten. Die Ueberſiedelung nach Marburg überlebte Mentzer nicht mehr lange. Ein ſchmerzhaftes Gichtleiden, das ihn ſchon über zehn Jahre lang quälte und häufig an das Bett feſſelte und gegen das er vergeblich in Langenſchwalbach Heilung geſucht hatte, ſetzte ſeinem Leben am 6. Januar 1627 ein Ziel. Mit Worten des Dankes an ſeine Kollegen, ſeinen Fürſten und ſeine Gattin verſchied er.

Die litterariſche Thätigkeit Mentzers bewegte ſich faſt nur auf dem Boden der Polemik. Die umfangreichen Abhandlungen, die er ſchrieb und in denen er eine ausgebreitete Gelehrſamkeit bekundete, ſind faſt ausſchließlich Kontroversſchriften. Gegen Johann Piſtorius, einen geborenen Heſſen (aus Nidda in Oberheſſen ſtammend), der zuerſt Arzt, dann Juriſt und endlich nach ſeinem Übertritt zum Katholizismus Theologe war (geſt. 1607 als Beichtvater Rudolfs II.) ſchrieb er ſeinen Anti-Pistorius seu disputationes de praecipuis quibusdam controversis capitibus (Marburg 1600) und ſeinen „Evangeliſchen Wegweiſer“ (Marburg 1603) als Antwort auf deſſen Konvertitenſchrift „Wegweiſer vor alle verführte Chriſten.“ Den Marburger Reformierten Johann Crocius bekämpfte er in der Abstersio calumniarum, quas D. Johannes Crocius Marpurgi Theologiae professor in secunda parte conversationis Prutenicae D. Mentzero impingere studuit (Gießen 1620), der Responsio ad defensionem secundae partis conversationis Prutenicae D. Joh. Crocii qua de quibusdam dei attributis et de discrimine personarum ex dei verbo disseritur et veritas demonstratur (Gießen 1623) u. a. Gegen deſſen Bruder Ludwig Crocius iſt der Anti-Crocius (Gießen 1621) und das Examen Censurae Crocianae de collatione Augustanae confessionis et doctrinae Calvinianae (Gießen 1623) gerichtet. Gegen den Genfer Reformierten Anton Sadeel ſchrieb er den Elenchus errorum Antonii Sadeelis in libello de veritate humanae naturae Jesu Christi ([Wittenberg 1593] Gießen 1609 — dies iſt die erſte rechtmäßige Ausgabe) und den Elenchus alter Antonii Sadeelis in libello de sacramentali manducatione carnis Christi (Wittenberg 1594, Gießen 1609) u. a. Auch Exegesis Augustanae Confessionis, cuius articuli XXI breviter et succincte explicantur et subjecta ἀντιθέσει τῶν ἑτεροδόξων Papistarum, Calvinistarum et Photinianorum illustrantur (Gießen 1613 u. o.) dient im Grunde denſelben polemiſchen Zwecken. Denn der knappen Erklärung jedes einzelnen Artikels, die hauptſächlich die bibliſche Begründung zu geben ſucht, iſt jedesmal eine Polemik gegen Katholiken, Reformierte und Socinianer angehängt, in der der Verfaſſer ſein Gewiſſen gegen die modernen Irrlehrer erleichtert. Weiter ausgeführt iſt dieſe Polemik dann noch in den in Gießen abgehaltenen Disputationen Collatio Augustanae Confessionis cum doctrina Zwinglii, Calvini, Bezae et sociorum (Gießen 1606) und der Defensio Collationis (Gießen 1619).

Ein näheres Eingehen auf dieſe Streitlitteratur verlohnt ſich nicht. In allen dieſen Schriften treibt derſelbe beſchränkte Geiſt ſein Weſen, der bei aller aufrichtigen Wahrheitsliebe doch ſtets ängſtlich nur auf die Meilenſteine der „reinen Lehre“ achtet und darum gar nicht dazu kommt, den Blick auf das große Ziel zu richten. Dieſer Geiſt hat in die inneren Univerſitätsverhältniſſe eingegriffen und, freilich hier weſentlich ohne M.s Schuld, den Frieden geſtört. Aus dieſem Geiſt iſt die Kontroverſe mit den Tübingern entſtanden, die M.s Namen einen Platz in der Geſchichte der Theologie des 17. Jahrh. gegeben haben. Der Tübinger Streit iſt ohne den vorausgegangenen Gießener geſchichtlich nicht verſtändlich, weshalb es gerechtfertigt erſcheinen mag, auf dieſen näher einzugehen, obwohl er zu keinen Schriften Anlaß gab. Den Anlaß zu der häuslichen Fehde gab eine Disputation M.s vom 4. Oktober 1616: Admonitio nova contra Matth. Martinium, bei der M. ſeine Meinung über die Gegenwart Chriſti bei den Kreaturen dahin abgab, daß die Gegenwart Chriſti „eine operatio ſeye und von der Gottes nicht verſchieden und daß es keine Disjunktion, Differenz und Unterſchied zwiſchen der Gegenwart der Subſtanz und Weſens und der göttlichen Wirkung und Gnade zugebe“; oder, wie M. ſelbſt die Theſe am 16. Januar 1617 formulierte: „Omnipraesentia apud creaturas est Jesu Christi θεανθρώπου in utraque natura praesentis gubernatio rerum omnium in caelo et in terra.“ Winckelmann fand dieſe Formulierung bedenklich, ſofern durch eine ſolche Betonung der actio die substantia in ihrer Allgegenwart verkürzt zu werden ſchien. Da nun M. ſeinen Schwiegerſohn Juſtus Feuerborn zum Nachfolger Fincks vorgeſchlagen hatte, wendete ſich Winckelmann, der bei der Annahme dieſes Vorſchlages eine Verſtärkung des Einfluſſes M.s befürchten mochte, auch gegen dieſen und ſchlug vielmehr für die erledigte Profeſſur Joh. Giſenius vor. Dieſer Vorſchlag ging durch und Giſenius trat natürlich auf die Seite Winckelmanns, der bald unter ſeinen Einfluß geriet. Bei der Doktorpromotion Feuerborns, die am 28. Oktober 1616 ſtattfand, kam es wieder zu Auseinanderſetzungen über den ſtreitigen Punkt und dadurch wurde der Zwieſpalt weiter verſchärft. Beſchwerden gingen an den Landgrafen, der am 7. Januar 1617 in einem ſtrengen und ungnädigen Schreiben die Theologen zum Frieden mahnte und ihnen Schweigen auferlegte. Etwas ſpäter wurden die beiden Parteien nach Darmſtadt gefordert, wo ſie in Gegenwart des

Landgrafen, des Kanzlers, des Superintendenten Leuchter und des Hofpredigers Faber über die Streitpunkte, die ſie ſchriftlich formuliert vorlegen mußten, verhandelten. Zwar hatte M. ſelbſt bemerkt: „quae quaestio scholastica potius est, quam theologica, hoc est de modo loquendi agit magis, quam de ipsa re“, allein Giſenius gab ſich viele Mühe, die Sache aufzubauſchen. Schließlich einigte man ſich auf einen Rezeß, der am 20. Januar von dem Landgrafen und ſeinen Räten, ſowie von den vier Profeſſoren unterſchrieben wurde. Darin wurde beſtimmt, 1. daß die Gegenwart Chriſti bei den Kreaturen ſowohl die ſubſtantielle Gegenwart Gottes und Chriſti als auch die Operation ſei; 2. daß dieſe beiden Stücke nicht zu trennen ſeien; 3. daß es irrig ſei, „ſo jemand wollte ſagen, Gott oder Chriſtus wäre irgendwo bei etlichen oder auch bei allen Kreaturen oder in ecclesia müßig, d. i. ohne Wirkung; gleichwie auch dieſes, daß ſein lieber Sohn Chriſtus hätte zwar ſeine Wirkung, aber ohne alle ſubſtantielle oder weſentliche Gegenwärtigkeit“; 4. daß dieſe Mißhelligkeit mehr ſcholaſtiſch als theologiſch ſei und den Glauben und Inhalt des göttlichen Wortes quoad sensum nicht berühre (abgedruckt Opera lat. II, 1259; Original im Darmſtädter Archiv). Dieſer Rezeß wurde gleichzeitig publiziert und damit der Handel für abgethan erklärt. M. erhielt ausdrücklich die Erlaubnis, ſeine Diſputation gegen Martinius und andere Gegner drucken und ſeine von dieſem angegriffenen Theſen verteidigen zu dürfen. Es dauerte nicht lange bis der Streit von neuem ausbrach. Am 19. Mai ſandte M. eine Diſputation an den damaligen Dekan Giſenius mit der Bitte um Erteilung des Imprimatur. Giſenius erhob Einwendungen und verſagte die Erlaubnis, was M. als perſönliche Beleidigung empfand, und worüber er ſich bei Leuchter beſchwerte. An Giſenius und den hierbei ziemlich unſchuldigen Winckelmann erging ein ungnädiges Schreiben. Giſenius machte ſich nun daran, M.s Ketzereien aufzudecken, dieſer that dasſelbe mit Giſenius und ſo war bald der ärgerliche Handel wieder in vollem Gange. Die Sätze des Giſenius gipfelten in der Theſe, daß die Reinigung von den Sünden, die ein opus divinum ſei, der essentialis sanguis Christi inſofern beigelegt werde, als das Blut in unitatem personae angenommen ſei. Die Präſenz Chriſti aber müſſe aus der Vereinigung der Naturen erklärt werden, und in dem Augenblicke der Vereinigung habe die menſchliche Natur real Allmacht und Allwiſſenheit empfangen. Hieran übte M. ſcharfe Kritik in der Abſicht, die Menſchlichkeit bei Chriſtus zu retten, die er hierdurch gefährdet ſah. Da die ganze Univerſität in Aufregung geriet, konnte der Landgraf ſchließlich der Sache nur dadurch ein Ende machen, daß er den beiden Gegnern die Papiere, die ſich auf den Streit bezogen, abnehmen ließ. 1619 verließ Giſenius die Univerſität und ging nach Straßburg. Der Streit in Gießen ruhte, zumal 1618 M.s Schwiegerſohn Feuerborn in die Fakultät eingetreten war und das Schwergewicht zu Gunſten M.s verſchoben hatte. Doch für M. folgten darum keine Friedensjahre. Der Streit war in Gießen erloſchen, aber er brach in den Auseinanderſetzungen mit den Tübingern offen aus. M. hatte gegen Giſenius das Urteil der verſchiedenen lutheriſchen Fakultäten aufgerufen. Wittenberg, Leipzig und Jena hatten ſich auf ſeine Seite geſtellt; mit den Tübingern hatte ſich ein Briefwechſel, hauptſächlich von Haſenreffer geführt, angeſponnen, in dem dieſe ihre Bedenken ausſprachen. Nach Haſenreffers Tode (22. Okt. 1619, ſ. d. A. Bd VII, S. 330 ff.) wurde der Streit akut und führte zu einer heftigen litterariſchen Fehde, die auch durch die solida verboque dei et libro Concordiae congrua decisio der ſächſiſchen Theologen (1624) nicht zum Stillſtand gebracht werden konnte. Erſt M.s Tod 1627 ſetzte dem Kampf ein Ziel und die Nöte des Krieges, die ſelbſt die Theologen von ihren Abſtraktionen zu den Realitäten des Lebens herabriefen. Über die Einzelheiten des Streites vgl. d. A. Kenoſis, Bd X, S. 261 f.

M. war ein Kind ſeiner Zeit und als ſolches muß man ihn beurteilen. Daß er ſelbſt an der Scholaſtik in der lutheriſchen Kirche keine Freude hatte, beweiſen ſeine oben angeführten Urteile. Es war aber der Fluch ſeiner theologiſchen Erziehung, daß er ſeiner Erkenntnis keine Folge zu geben vermochte. Er hat ſein Leben in einer Polemik verzehrt, die in einem kleinmaſchigen Netze verfangen dem Gegner gar nicht gerecht werden konnte, und die dem Polemiker ſelbſt keine Freude machte. Es liegt eine wehmütige Reſignation darin, wenn er zu ſeinem Wahlſpruche das Wort wählte *τ' ἀνώτερα καλλίω*.

Erwin Preuſchen.

Mentzer, Balthaſar II., geſt. 28. Juli 1679. — Vgl. E. F. Neubauer im Heſſ. Hebopfer I, Gießen 1734, S. 379 ff.; F. W. Strieder, Grundlage zu einer heſſ. Gelehrten- und Schriftſtellergeſchichte VIII, 1788, S. 442 ff.; hier auch S. 446 ff. ein Verzeichnis ſeiner Schriften; C. A. Dolla, Lebensbeſchr. d. Rintel. Profeſſ. d. Theol. S. 190 ff. Einiges Material in den Akten des Hof- und Staatsarchives zu Darmſtadt.

Balthaſar Mentzer, Sohn des vorhergehenden aus deſſen dritter Ehe, war am 14. Mai 1614 zu Gießen geboren. Nachdem er ſeit 1625 in Marburg, wohin in dieſem Jahre bei der Rückverlegung der Univerſität ſein Vater übergeſiedelt war, das Gymnaſium und ſeit 1628 die Univerſität beſucht hatte, ging er 1631 im Gefolge des Landgrafen Georg II. mit nach Sachſen. Nach Beendigung dieſer Reiſe vollendete er ſeine Studien durch den Aufenthalt in Straßburg, Marburg und Jena. Sein Landesherr, der ihm ſehr gnädig war, beſtimmte ihn, die akademiſche Laufbahn einzuſchlagen. 1638 nahm er die theologiſche Licentiatenwürde an und bereits 1640 wurde er in Marburg außerordentlicher Profeſſor. Nach ſechs Jahren wurde er an die Univerſität Rinteln berufen, wo er bis 1650 wirkte. Inzwiſchen war die Univerſität von Marburg wieder nach Gießen verlegt worden (1650) und nun berief der Landgraf, der ihn nur unter der Bedingung hatte nach Rinteln gehen laſſen, daß er zurückkehre, wenn er ſeiner bedürfe, Mentzer dorthin als Profeſſor der Theologie und hebräiſchen Sprache. Doch für rein gelehrte Thätigkeit war M. nicht geſchaffen. Er war weit mehr praktiſch veranlagt und wurde daher von dem Landgrafen mit Vorliebe zu allerlei diplomatiſchen Geſchäften und Miſſionen benutzt. So war er ſchon 1646 im Auftrage der Univerſität Rinteln als deren Rektor nach Osnabrück gegangen, um dort mit Oxenſtierna zu verhandeln. Bei dem Religionsgeſpräch, das Landgraf Ernſt von Heſſen Rotenburg auf ſeinem Schloſſe Rheinfels bei St. Goar veranſtaltete (1651), war M. mit Haberkorn und Happel anweſend. Die Komödie, durch die der bereits zum Übertritt zur katholiſchen Kirche entſchloſſene Landgraf dieſen ſcheinbar zu rechtfertigen ſuchte, konnte in ihrem Verlaufe natürlich durch M. ebenſowenig wie durch die anderen evangeliſchen Theologen beeinflußt werden. In dem folgenden Jahre berief der Landgraf M. als Oberhofprediger und Superintendent nach Darmſtadt. Dies Amt entſprach weit mehr als die Profeſſur ſeinen Gaben und Neigungen. Häufig begleitete er ſeinen Fürſten auf Reiſen, häufig wurden ihm heikle Miſſionen anvertraut. Gleich zu Anfang ſeiner neuen Wirkſamkeit hatte er ſein praktiſches Geſchick in der Beilegung der Irrungen, die durch die Weigelianer enſtanden waren, bewieſen. Nach dem Tode Georgs II. (1661) kam Ludwig VI. zur Regierung, durch deſſen Gemahlin Eliſabeth Dorothea von Gotha der Pietismus am Darmſtädter Hofe eine Pflegeſtätte bereitet wurde. M. hatte der Bewegung zunächſt nicht unfreundlich gegenüber geſtanden, wenn er ſie auch nicht, wie das bei ſeiner Vergangenheit ſelbſtverſtändlich iſt, geradezu begünſtigte. Wenn er ſich zu ſchärferen Maßnahmen veranlaßt ſah, ſo trug die Schuld daran im weſentlichen das provozierende Auftreten der Pietiſten, deren phantaſtiſche und unklare Ideen in der That damals mehr Verwirrung als Gutes ſtifteten. Öffentlich iſt M. in der Pietiſtenangelegenheit nicht hervorgetreten und eine von ihm verfaßte Schrift, die ſeine Bedenken gegen das Konventikelweſen zuſammenfaßte, iſt erſt geraume Zeit nach ſeinem Tode von ſeinem Neffen Phil. Ludw. Hannecken veröffentlicht worden (1691). Ob ſie M. überhaupt zur Veröffentlichung beſtimmt hatte, iſt ſehr fraglich. Am 28. Juli 1679 ſtarb M., von vielen als die letzte Säule der Orthodoxie aufrichtig betrauert und beklagt auch von ſeinem Fürſtenhauſe, dem er Zeit ſeines Lebens treu und mit Geſchick gedient hatte. Schriftſtelleriſch iſt M. faſt nur mit praktiſchen Schriften hervorgetreten. Nur aus ſeiner akademiſchen Periode ſtammen einige Diſſertationen und ein Compendium theologiae Christianae (Rinteln 1649).

Erwin Preuſchen.

Mentzer, Balthaſar III., Sohn des vorhergenannten, war am 21. Februar 1651 zu Rinteln geboren. Seit 1666 war er in Gießen Profeſſor der Mathematik. In dem Pietiſtenſtreit (vgl. d. A. May, J. H. v. S. 471) hat er beharrlich bei der Fahne der Orthodoxie ausgehalten. Dieſe Beharrlichkeit koſtete ihn freilich ſein Amt. 1693 wurde er mit ſeinem Kollegen Caſimir Schloſſer ſeines Amtes entſetzt und aus Gießen vertrieben. Er fand 1696 in Hamburg eine Stellung am Johanneum, an dem er bis zu ſeinem, am 8. März 1727 erfolgten Tode als Profeſſor der Mathematik wirkte. Für die Sache der Orthodoxie hat er gelegentlich auch die Feder geführt, doch iſt er nicht weiter hervorgetreten.

Erwin Preuſchen.

Mentzer, Balthaſar IV. war als des vorhergehenden Sohn am 12. Januar 1679 in Gießen geboren, kam 1696 mit ſeinem Vater nach Hamburg, wo er Philoſophie und orientaliſche Sprachen ſtudierte. Er bezog dann die Univerſitäten Wittenberg und Leipzig, ging 1703 auf Reiſen, wurde darauf Informator und ſiedelte 1707 nach London über, wo er einen Rechtsſtreit durchzuführen hatte, der ihm jedoch noch reichlich Zeit zu Studien ließ. Er machte dort die Bekanntſchaft der hervorragendſten engliſchen Theologen (W. Cave, Dodwell, Whiſton u. a.). Als 1714 der Prediger der deutſchen Gemeinde, J. Esra Edzard, ſtarb, wurde er deſſen Nachfolger. 1722 ging er als Hofprediger nach Hannover, wurde 1726 Superintendent zu Calenberg, 1732 zu Hannover und erhielt bei Errichtung der Univerſität Göttingen 1737 als erſter die theologiſche Doktorwürde; bei der Eröffnung hielt er die Weihepredigt. Am 20. Dezember 1741 ſtarb er. Er iſt als Schriftſteller, Ueberſetzer und Dichter vielfach thätig geweſen. **Erwin Preuſchen.**

Mercator ſ. d. A. Marius Mercator oben S. 342.

Meriba ſ. d. A. Negeb.

Merici Angela ſ. d. A. Urſulinerinnen.

Meritum ſ. d. A. Verdienſt.

Merkert Maria ſ. d. A. Eliſabetherinnen Bd V S. 314, 11 ff.

Merle d'Aubigné, Jean Henri, geſt. 21. Okt. 1872. — J. Bonnet, Notice sur la vie et les écrits de M., 1874; Rémusat, Mélanges de Littérature et Philosophie.

J. H. Merle d'Aubigné wurde am 16. Auguſt 1794 in Eaux Vives bei Genf geboren. Er ſtammte von einer franzöſiſchen Familie ab, welche die Religionsunruhen aus ihrem Vaterlande vertrieben hatten. Sein Vater, der 1799 ſtarb, war, obgleich Genfer Bürger, Kaufmann in Marſeille, und Henri Merle wurde für dieſelbe Laufbahn beſtimmt. Jedoch fühlte er ſich zum Predigtamt berufen und ruhte deshalb nicht eher, als bis er die Erlaubnis erlangte, ſeiner Neigung folgen zu dürfen. Er war gerade Student an der Genfer Univerſität, als die religiöſe Bewegung ihren Anfang nahm, welcher man den Namen „die Erweckung" (le réveil) gegeben hat. Eine ihrer erſten öffentlichen Kundgebungen war die Schrift des Herrn Empeytaz über die Gottheit Jeſu Chriſti (November 1816); indem ſie die Anſchuldigung gegen die Pfarrer der Stadt ſchleuderte, den Glauben an dieſe Lehre zu verwerfen, rief ſie die größte Erregung hervor. Die Studenten der Theologie, an die ſie gerichtet war, erblickten in ihr eine Art perſönlicher Beleidigung. Merle verſammelte die Studenten, ſtellte ſich an ihre Spitze, führte ſie, 36 an der Zahl, in die ehrwürdige Geſellſchaft der Paſtoren (Vénérable Compagny des pasteurs), wo er ihrem Schmerz und ihrer Entrüſtung über die unpaſſenden Angriffe und Verleumdungen Ausdruck gab, die gegen ihre geiſtlichen Vorgeſetzten gerichtet waren. Nur zwei Studenten, Guers und Pyt, lehnten ab ſich dieſem Schritte anzuſchließen, und mußten deshalb die Akademie verlaſſen.

Am Anfang des folgenden Jahres indeſſen wurde Merle durch den Schotten Robert Haldane gewonnen, durch den Mann, der die Erweckung ins Leben gerufen und mit ſeinem Geiſte durchdrungen hat. Es iſt von großer Wichtigkeit, den Charakter dieſer Bewegung zu verſtehen, die dazu beſtimmt war, ſich über den europäiſchen Kontinent zu verbreiten, und die noch bis auf den heutigen Tag andauert.

Unter „Erweckung" verſtand man „eine Erweckung der Gewiſſen durch das Studium der hl. Schrift" (Bouvier). „Die große Frage der Erweckung war dieſelbe wie in den Tagen der Reformation: Wie wird der ſündige Menſch vor Gott gerecht? Wo findet der Menſch die Grundlage ſeiner Hoffnung für dieſe wie für jene Welt? Die Antwort auf dieſe Frage war im Jahre 1817 in Genf dieſelbe, wie im Jahre 1517 in Wittenberg: In Gott und nicht in den Werken der Menſchen; in der Gnade, und nicht im Verdienſt" (v. d. Goltz). Die Bewegung war jedoch keine Nachahmung derjenigen des 16. Jahrhunderts, ſie war weder theologiſch noch auf Überlieferung begründet; ſie war ſelbſtſtändig und eigenartig, religiös und geiſtig. Man dachte nicht die Kirche zu reformieren wie im 16. Jahrhundert, ſondern man wollte die Einzelnen bekehren und retten. Auch kam man nicht auf die alten Glaubensbekenntniſſe zurück, um ihnen das Anſehen wieder zu verſchaffen, das ſie einigermaßen verloren hatten; einige Lehren, die für das Leben der Seele beſonders wichtig ſchienen, wurden hervorgehoben, das übrige einſtweilen beiſeite gelaſſen. Robert Haldane brachte kein vollſtändiges und theoretiſch begründetes Syſtem von Lehrſätzen mit, er übte nur das Amt eines Apoſtels aus; er ſetzte weniger ein Syſtem auseinander, als daß er ſich unmittelbar an das Wohl, an die tiefſten Bedürfniſſe der Seele wandte. Die ſtrengſten, von Haldane aufgeſtellten Lehren nahmen einen durchaus praktiſchen Charakter an. Der Geiſt, in welchem er ſie erklärte, geht deutlich aus einer Scene hervor, die Merle ſelbſt erzählt. In der Verſammlung von Studenten der Theologie, welche Haldane in ſeinem Hauſe hielt, wurde ein Abend dem Studium der Lehre von der Erbſünde gewidmet, welche Haldane durch zahlreiche Bibelſtellen auf überzeugende Art bewies. Nach einer langen Erörterung und langem Widerſtande rief endlich Merle aus: „Ja, jetzt erkenne ich die Erbſünde in der hl. Schrift.“ Da berührte Haldane die Bruſt des jungen Mannes mit ſeinem Finger und ſagte: „Hier müſſen wir ſie erkennen.“ Dieſer kleine Zug iſt charakteriſtiſch für die ganze Bewegung: Sie war weder eigenmächtig noch auf Überlieferung gegründet, ſie war ſchriftgemäß und moraliſch, ſie ſtützte ſich auf die Grundlage der perſönlichen Erfahrung, die mit der Offenbarung gemacht geworden iſt, und gründete auf dieſe Erfahrung die Lehren, in welchen enthalten iſt: die Schuld, die Unfähigkeit zum Guten, das Elend des Menſchen, das Vorhandenſein und die Tiefe ſeines Falles, das erwachte und dringende Bedürfnis des Heils, — des Heils, das durch Jeſum Chriſtum vollkommen verwirklicht und geſichert iſt, die Gottheit des Erlöſers, die Hingabe des heiligen Opferlammes an Stelle des Sünders und die Sühnung der Sünden durch ſeine Opfer, die Gnadenwahl, die Vorherbeſtimmung zum Heil (die andere Seite der Vorherbeſtimmung abſichtlich beiſeite gelaſſen). Einwirkung des hl. Geiſtes auf die Seele, um ſie wiederzugebären und zu heiligen, welche Wiedergeburt und Heiligung Pfand und Einführung zur ewigen Seligkeit wird, in welcher die Erlöſten durch vollkommene Heiligkeit eine unwandelbare Glückſeligkeit finden.

Als Merle ſeine theologiſchen Studien beendigt hatte, wäre ihm beinahe die Laufbahn verſchloſſen worden, die er mit ſo großem Eifer ergriffen hatte. Die ehrwürdige Geſellſchaft der Paſtoren machte die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai 1817 bekannt, durch welche es verboten wurde, über ſtreitige Lehren auf der Kanzel zu ſprechen (ſ. den Art. Malan oben S. 99, 44). Sie bot alles auf, um die Tragweite der Verordnung zu verhüllen und ſo den Beitritt der Gegner zu erlangen. Faſt alle unterzeichneten. Merle verlangte über verſchiedene Punkte Aufklärung. Die darauf erfolgte Antwort ließ ihm die Maßregel in milderem Lichte erſcheinen, ſo daß er die geforderte Verpflichtung unterzeichnete und am 3. Juli 1817 ordiniert wurde, worauf er bald nachher nach Deutſchland abreiſte.

Er beſchäftigte ſich damals viel mit litterariſchen Studien und ſchwärmte für den Gedanken, einſt als Profeſſor der Litteratur zu wirken. Aus dem Italieniſchen überſetzte er Arioſt, aus dem deutſchen Schiller; vor ſeiner Abreiſe von Genf gab er eine ziemlich gelungene Überſetzung des Wilhelm Tell in Druck, die im Jahre 1811 erſchien. Dieſer Arbeit ging eine Rede voll glühender Vaterlandsliebe an die Schweizer Eidgenoſſen voraus, worin er gleichzeitig ſeiner Bewunderung für den großen deutſchen Dichter Ausdruck gab.

Im Oktober 1817 wohnte er zu Eiſennach einem großen Studentenfeſt bei zu Ehren des dreihundertjährigen Jubiläums der Reformation und des Jahrestages der Schlacht bei Leipzig; er ging mit dem Feſtzuge nach der Wartburg, die als Ort der Gefangenſchaft Luthers einen ſo tiefen Eindruck auf ihn mache, daß er ſofort den Plan faßte, deſſen Verwirklichung ſein ganzes Leben ausfüllte, den Plan, eine Geſchichte der Reformation zu ſchreiben. Er ſchrieb darüber in ſein Tagebuch (23. November 1817): „Ich möchte eine Geſchichte der Reformation verfaſſen; ich möchte, daß dieſelbe wiſſenſchaftlich ſei und Thatſachen enthalte, die noch nicht bekannt ſind; ich möchte, daß ſie erſchöpfend ſei und die Urſachen und Wirkungen dieſer großen Bewegung klar hinſtelle; auch möchte ich, daß ſie anziehend ſei und ein Bild gebe von den Urhebern dieſer Umgeſtaltung nach ihren Briefen, Schriften und Worten; daß ſie ſelbſt in ihren Familienkreis und in ihre Studierſtube einführe; endlich möchte ich, dieſe Geſchichte ſei wahrhaft chriſtlich und geeignet, den religiöſen Geiſt anzuregen.“

Merle begab ſich dann nach Berlin und beſuchte die Vorleſungen von Lehrern wie Schleiermacher, de Wette, Neander. Der erſte ſagte ihm wenig zu, dagegen ſchloß er ſich dem letzten in enger Freundſchaft an, machte ſich in dieſer Atmoſphäre von allen engherzigen Anſichten frei, und gab ſich ſelbſt einen Augenblick einem übertriebenen Latitudinarismus hin, wovon er jedoch durch die praktiſche Ausübung ſeines Amtes als Paſtor raſch zurückgebracht wurde. Indeſſen blieb ihm auf immer eine unüberwindliche Weitherzigkeit der Gefühle und Anſchauungen. Der Gedanke an eine Annäherung aller Chriſten, welchen Namen ſie auch tragen und welchen Glauben ſie auch haben mögen, taucht fortwährend in ſeinem Tagebuche auf; er fragt ſich unaufhörlich, was er thun könne, um zu einem ſolchen Erfolge beizutragen; er ſetzt es ſich zum höchſten Zweck ſeines Lebens und iſt bis zur letzten Stunde den Vorſätzen ſeiner Jugend treu geblieben. „Alle zerſtreuten Elemente der Kirche Jeſu Chriſti müſſen umfaßt und vereinigt werden . . . Ich verlange von allen Jüngern Chriſti: Einheit, Freiheit, Liebe . . . Zwiſchen dem Notwendigen und

Unnötigen muß wohl unterſchieden werden. Alles iſt notwendig, was uns in Chriſto ſein läßt" (Tagebuch 1818). Etwas Mißtrauen in Bezug auf die Orthodoxie bleibt ihm noch, der er eine gewiſſe Bitterkeit vorwirft und eine Art, die Religion darzuſtellen, die das Herz zuſammenzieht, anſtatt es zu erweitern.

Im Jahre 1818 von der Geſellſchaft der Paſtoren in Genf zum Prediger in Hamburg ernannt, entfaltete er dort eine große Thätigkeit und brachte einen um ſo tieferen Eindruck hervor, als die evangeliſchen Prediger noch ſelten waren. Seine Predigt fand zahlreiche und gebildete Zuhörer. Die Lehre, welche darin zu Tage trat, war beſtimmt und orthodox, ohne deshalb ſchroff zu ſein, und dabei ganz erfüllt von glühender Liebe für das Heil der Seelen. Reiche Früchte ſeiner Wirkſamkeit ließen nicht auf ſich warten; auch erwarb er ſich einen bedeutenden Einfluß in der höheren Geſellſchaft Hamburgs. Jedoch mußte er auch erleben, daß es einer thätigen Oppoſition, die ſich gegen ihn erhoben hatte, gelang, bei dem Konſiſtorium ſeine Abberufung durchzuſetzen, die ihm ohne Angabe eines Grundes zugeſtellt wurde. M. verweigerte die Annahme, bis ihm die Gründe für eine ſolche Maßregel mitgeteilt würden, und das Konſiſtorium, das ſein eigenes Recht bezweifelte und nicht gern ein Urteil über Lehrſätze abgeben wollte, zog es vor, ſeinen Beſchluß wieder aufzuheben. Aber der Paſtor, der nun wieder in alle Rechte ſeines Amtes eingeſetzt war, nahm ſeine Entlaſſung. Zum Abſchied von ſeinen Pfarrkindern gab er einen Band durch Form und Inhalt gleich ausgezeichneter Predigten heraus (Hamburg 1823).

In Brüſſel, wohin ihn das Vertrauen des Königs Wilhelm berief, verwaltete er, von 1824—1831 das gleiche Amt mit dem nämlichen Erfolg. Im Geſpräch mit dem König ſowohl wie mit dem ärmſten von deſſen Unterthanen, wußte er ſtets den richtigen Ton zu finden, und er widmete, ohne Unterſchied, ſeine Zeit den armen Schulkindern ſowohl wie den Großen des Hofes.

Der König wünſchte ihn zum Erzieher des Kronprinzen zu ernennen, und M. war nahe daran, dieſes Anerbieten anzunehmen, doch ſtellte er die Bedingung, daß er in Ausübung ſeiner ſchwierigen Pflicht nur direkt vom Könige abhängig ſei. Die Hofetiquette erlaubte indeſſen die Annahme dieſer Bedingung nicht. Verſchiedene einflußreiche Chriſten in Paris beſtürmten ihn, ſich um eine Profeſſur an der theologiſchen Fakultät in Montauban zu bewerben; von anderer Seite bot man ihm in Paris eine Anſtellung an einer unabhängigen Kirche an. Aber ſein Blick war nach Genf gewendet, und als die Revolution von 1830 Belgien von Holland trennte und ſeine Herde zerſtreute, da fühlte er ſich ſeines Amtes entbunden und folgte dem Rufe ſeiner Freunde, die ſeiner Hilfe in Genf bedurften. Mit der Annahme dieſer Berufung waren für ihn große materielle Opfer verbunden, denn er vertauſchte eine ſorgenfreie Lage mit wirklicher Armut, die um ſo fühlbarer war, da er kurz vorher eine Frau geheiratet hatte, die durch Geiſt und Kunſtgefühl gleich ausgezeichnet und durch Lebensweiſe und Erziehung an eine ſorgenfreie Exiſtenz gewöhnt war. Aber die inneren Freuden, welche ihm ſein Werk gewährten, erſetzten reichlich den Mangel und die Entbehrungen, welche er ſich auferlegen mußte und die er vor aller Augen verbarg.

Mit dem Jahre 1830 fängt für ihn ein neuer Lebensabſchnitt an, der ſich durch unaufhörliche Thätigkeit als Prediger, Profeſſor und Schriftſteller auszeichnet.

Die evangeliſche Geſellſchaft, die gegründet worden war, um das evangeliſche Chriſtentum innerhalb und außerhalb Genfs zu verbreiten, fühlte ſogleich das Bedürfnis, eine theologiſche Schule zu gründen, um der Kirche unterrichtete und fromme Paſtoren heranzubilden. In dem Zeitraume von 50 Jahren ſind aus dieſer Schule mehr als 300 Paſtoren für die Kirche der ganzen Erde hervorgegangen, von welchen mehrere in Frankreich, der Schweiz, Belgien, Italien und anderwärts die wichtigſten Poſten bekleiden und die ſich faſt alle durch Eifer und Pflichttreue auszeichnen. M. lehrte daſelbſt beſonders Kirchengeſchichte und chriſtliche Glaubenslehre; zu verſchiedenen Zeiten hielt er auch andere Vorleſungen über Symbolik, Homiletik, Katechetik, Eccleſiologie und Paſtoralklugheit. Im Jahre 1832 gründete er die Gazette évangélique, eine Wochenſchrift, deren Redaktion faſt ganz auf ſeinen Schultern ruhte und die, mit ſeinen anderen Arbeiten zuſammen, ihm eine zu große Laſt auferlegte. Seine erſchütterte Geſundheit zwang ihn, ſie einige Jahre ſpäter wieder aufzugeben. In ſeinem Predigeramte arbeitete er mit Gauſſen und Galland an der Erbauung der wachſenden Herde, die ſich in der rue des Chanoines gebildet hatte und bald darauf von der chapelle de l'Oratoire Beſitz nahm, die für ſie gebaut worden war. Man muß die Schriftſtücke und Briefe aus dieſer Zeit geleſen haben, um zu verſtehen, wie viel Friſche, Begeiſterung, Liebe und chriſtliche Innigkeit in dieſer Bewegung ſich zeigte, die niemals von einer anderen in Bezug auf Reinheit des Glaubens und aufrichtige Frömmigkeit übertroffen wurde. Die Kämpfe, die mit Gegnern aller Art ausgefochten werden mußten, berührten nur die Oberfläche; unter derſelben blieb es klar und ungetrübt.

Die Gründung der evangeliſchen Geſellſchaft und der freien theologiſchen Schule konnte nicht verfehlen, die Eiferſucht der Staatsgeiſtlichkeit wachzurufen. Die ehrwürdige Geſellſchaft der Paſtoren ergriff ſtrenge Maßregeln. M. und ſeinen Freunden Gauſſen und Galland wurde jede Amtsverrichtung auf den Kanzeln des Kantons unterſagt. Dieſes Ereignis war vorhergeſehen, aber nicht herbeigewünſcht von den Männern, die davon betroffen wurden, deshalb ſträubten ſie ſich dagegen, ſo lange ſie konnten. Sie waren ihrer Kirche ergeben, jeder Spaltung entgegen und wollten im Schoß der Genfer Kirche und in ihrem Dienſt thätig ſein. Ihre getrennte Stellung war alſo aufgezwungen, nicht freiwillig gewählt. Stets ſprach ſich M. gegen jede Art von Spaltung aus. Jedoch hatte er eine zu hohe Meinung vom Predigtamte, um zu geſtatten, daß die obrigkeitliche oder geiſtliche Behörde die freie Ausübung desſelben hindere oder ſeinen Lauf unterbreche. Die Machtvollkommenheit der Leiter der Kirche rührt weder von biſchöflicher oder prieſterlicher Erbfolge her, noch von einer Übertragung von ſeiten ihrer Vorgänger, noch von der Ernennung durch den Staat, ſondern unmittelbar und allein von Chriſto, als Fürſten der Kirche (Christ-roi)". Durch ſeine Kollegen von der Ausübung ſeines Amtes ſuspendiert, weil er der offenbarten Wahrheit treu geblieben war und ſie zu verbreiten ſuchte, beteuerte er, daß ſein Predigtamt unverletzlich ſei, und weil er es nicht mehr in der Staatskirche ausüben konnte, ſo übte er es außerhalb derſelben aus. So trennte er ſich allerdings von der Genfer Kirche, aber nur ungern und gezwungen. Erſt nach langem Zögern und reiflicher Überlegung willigte er ein, daß im Jahre 1835 das hl. Abendmahl im Oratoire ausgeteilt wurde. Die Spaltung der Kirche trat hierdurch viel ſtärker hervor und das Oratoire hörte auf, wie man bisher behauptet hatte, ein neuer Ort des Gottesdienſtes der Genfer Kirche zu ſein. Es wurde der Mittelpunkt einer wirklichen Gemeinde. Der letzte und entſcheidende Schritt geſchah im Jahre 1849 durch die Verſchmelzung des Oratoire mit der alten, getrennten Kirche des Bourg-de-Four und die Bildung der evangeliſchen Kirche (Eglise Evangélique). Trotz alledem verlor M. nie ſein Intereſſe für die Verwaltung der Nationalkirche Genfs, und als im Jahre 1851 eine geſetzgebende Verſammlung über die Kirchenverfaſſung beriet, ſuchte er durch die Veröffentlichung ſeiner wichtigen Schrift: „Freiheit des Gottesdienſtes", auf die Verhandlungen einzuwirken. Zahlreiche, in demſelben Sinne geſchriebene Flugſchriften folgten, z. B.: „Über das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer zu wählen", „Das Heil des Proteſtantismus in Genf", „Freiheit und Wahrheit", und mehrere andere. Er verlangte, daß die Kirchenverfaſſung nicht von einem politiſchen Körper gegeben werde, der Katholiken in ſeinen Reihen zähle, ſondern von einer durch proteſtantiſche Bürger gewählten Synode. Doch hörte man in dieſem Punkte nicht auf ihn. Außerdem verlangte er noch, daß die Verwaltung der Kirche, deren ſich eine geiſtliche Oligarchie bemächtigt hatte, dem Konſiſtorium zurückgegeben und den Laien ein wichtiger Platz in derſelben eingeräumt werde, und daß die Pfarrer von jetzt ab nicht mehr von der ehrwürdigen Geſellſchaft gewählt würden, ſondern durch Abſtimmung der betreffenden Pfarrbezirke. Mit dieſen beiden Punkten drang er durch. Über die Vereinigung von Kirche und Staat ſpricht er ſich nicht auf beſtimmte Weiſe aus und nimmt nicht wie Vinet an, daß die Vereinigung der ſtaatlichen und kirchlichen Geſellſchaft eine ehebrecheriſche Verbindung ſei. „Dem Gehorſam, den der Chriſt ſeinem alleinigen Kirchenfürſten Jeſu Chriſto ſchuldig iſt, widerſtrebt es, dem Staate irgend eine Gerichtsbarkeit in geiſtlichen Dingen zuzugeſtehen, aber es widerſtrebt ihm nicht, daß der Staat in gewiſſe äußerliche und weltliche Beziehungen zur Kirche tritt." Eine gänzliche Trennung ſcheint ihm nur für kleine Kirchen möglich, die keine Macht über die große Menge haben. Für eine große Kirche würden nur unaufhörliche Konflikte daraus entſtehen. „Wenn ſich der Staat einer Kirche gegenüber befindet, die unabhängig von ihm iſt und fähig, einen großen Einfluß auszuüben, wird er dann nicht eiferſüchtig und der Wunſch in ihm rege werden, ihre Macht zu begrenzen? Und wird die vom Staate getrennte Kirche nicht verſucht ſein, ihren Einfluß in rein politiſchen Angelegenheiten geltend zu machen und dadurch der weltlichen Obrigkeit große Verlegenheiten bereiten?" Auf der andern Seite iſt die Gefahr irgend einer Verbindung kaum geringer; M. möchte nicht, daß die Beziehungen der Kirche zum Staate in dem Gehalt beſtänden, den der Staat der Kirche zahlt, denn es ſei unvermeidlich, daß derjenige, welcher bezahle, auch befehle. Er wollte, daß zwiſchen Staat und Kirche kein Bündnis, ſondern ein Einverſtändnis herrſche, das mit beiderſeitiger Zuſtimmung und im

Intereſſe des Friedens klar und deutlich den Wirkungskreis der beiden Geſellſchaften feſtſtelle. — Übrigens würde er durchaus keinen Widerwillen dagegen empfunden haben, einer Kirche zu dienen, die ſelbſt durch Gehaltsbezahlung mit dem Staate enge verbunden war, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß derſelbe in keiner Weiſe in die geiſtliche Verwaltung der Kirche eingreife und ſich darauf beſchränke, ſeine weltlichen Geſchäfte zu ordnen. Die Ernennung und Abſetzung der Paſtoren gehörte in ſeinen Augen ganz beſonders in den ausſchließlichen Machtbereich der geiſtlichen Behörde. Er würde ſelbſt, wie die freie ſchottiſche Kirche es thut, die enge Vereinigung der beiden Gewalten gebilligt haben, wenn die Staatslenker von chriſtlichen Geſinnungen erfüllt geweſen wären. Er hielt die Theorie der Vereinigung für mehr ſchriftgemäß, als die Theorie der Trennung; übrigens glaubte er, daß dieſe Frage einer gründlichen Löſung entgegengehe. „Die Emancipation der Kirche, was den Staat betrifft, iſt vielleicht in unſerm Jahrhundert die größte Bewegung, zu welcher die menſchlichen Intereſſen berufen ſind. Durch dieſe große Kriſis werden wir in eine neue Zeit übergehen.“ (Drei Jahrhunderte des Ringens in Schottland: passim.) Was die Form der geiſtlichen Obrigkeit betrifft, „ſo ziehe ich“, ſagt er, „die presbyterianiſche allen anderen vor; ich glaube, daß ſie mit der Bibel am meiſten übereinſtimmt; aber ich werde es niemals gutheißen, weder die Episkopalen als Episkopalen, noch die Kongregationaliſten als Kongregationaliſten zu verdammen“. Für ihn wären dies nur Gefühle von Sektierern. „Begeiſtern wir uns für Jeſum Chriſtum, es lohnt ſich der Mühe; aber nicht für unſere Sekte oder für unſere Verfaſſung“. Dieſe letzten Worte ſind bezeichnend für den Geiſt, in welchem er dieſe Frage ſtudierte, die in ſeinen Augen von untergeordnetem Werte ſind.

Im Jahre 1835 erſchien der erſte Band ſeines großen Werkes: Die Geſchichte der Reformation, die ein wichtiges Ereignis für den Proteſtantismus war, beſonders in den Ländern englicher Zunge. Andere Bände folgte einzeln nach bis zur Zahl von dreizehn, deren drei letzte erſt nach ſeinem Tode veröffentlicht wurden. Das ganze Werk bildet zwei Abteilungen. Die erſtere umfaßt die Reformation zur Zeit Luthers, welche er mit dem Reichstage von Augsburg im Jahre 1530 als moraliſch beendet anſieht. In dieſem Bilde gruppierte er um den deutſchen Reformator Zwingli und Farel in der Schweiz und die Vorläufer der Reformation in Frankreich und England. Die zweite Abteilung behandelt die Reformation zur Zeit Calvins. Hier bildet Genf den Mittelpunkt des hiſtoriſchen Gemäldes, das uns die reformatoriſche Bewegung in den verſchiedenen Ländern vor Augen führt, die von ihrem Einfluß berührt wurden. Des Verfaſſers Hauptverdienſt beſteht in dem geduldigen Aufſuchen und eingehenden Studium der Originaldokumente, die zum erſtenmale aus dem Staub der Archive hervorgezogen wurden. Da das Werk aus den wahren Quellen geſchöpft war und mit lebhaftem Verſtändnis der Vergangenheit geſchrieben, da es glühenden Eifer mit Gelehrſamkeit, Ernſt mit Anmut vereinigte und dem Bedürfnis entſprach, welches die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen waren, empfanden, ſich ihrem Urſprung wieder zu nähern, wurde es von großem und wohlverdientem Erfolge gekrönt. England und Amerika begrüßten ſein Erſcheinen mit ganz beſonderer Wärme und ſicherten dem Werke durch ihren Beifall eine ganz außerordentliche Verbreitung in beiden Weltteilen. Was man beſonders an dem Werke lobte, war „die Ordnung, die Klarheit des Geiſtes, das Erzählertalent, die reiche Phantaſie, die alles lebendig auffaßt, die erleuchtete Strenge, welche die Gegenſtände beurteilt, und die Entſchiedenheit des Geiſtes, welche ihre Schlüſſe zieht“ (de Remuſat). Unter den Fehlern hat man die Neigung zum Pathos hervorgehoben: „die Wendungen ſind manchmal mehr redneriſch, als man wohl möchte, die Züge ſind nicht immer glücklich; mit den Betrachtungen, die bei einem Geſchichtſchreiber, und beſonders bei einem Kirchengeſchichtſchreiber ganz notwendig ſind, iſt er zu freigebig“. In der Anwendung der Originaldokumente werden einige Verſetzungen von Daten verzeichnet, die manchmal die Färbung der Geſchichte entſtellen könnten. Die Irrtümer ſind jedoch glücklicherweiſe ſelten und ſchaden der verſtändnisvollen Kunſt nicht, mit welcher er aus den Dokumenten vorſprudeln läßt, was ſie enthalten. Mit einem Wort, „abgeſehen von den kleinen Fehlern bleibt es ein ſchönes Buch, das mit Talent und Feuer geſchrieben iſt (de Remuſat).

In der Zwiſchenzeit veröffentlichte M. verſchiedene Schriften, die alle ihren Wert haben. Im Jahre 1848: Der Protektor, oder die Republik England in den Tagen Cromwells, eine vielleicht etwas übertriebene Schutzſchrift des Oberhauptes der engliſchen Revolution; im Jahre 1850: Drei Jahrhunderte des Ringens in Schottland, eine lebendige Erzählung der Kämpfe, die für die Sache der religiöſen Freiheit gefochten wurden, ſeit den Tagen von Knox bis zur Gründung der freien ſchottiſchen Kirche im Jahre 1843.

Auch hat er eine große Zahl von Flugſchriften veröffentlicht, wovon einige faſt Bücher genannt werden können, in welchen er ſein Urteil oder ſeine Wünſche ausſprach über alle Ereigniſſe, die für das Reich Gottes von Intereſſe waren, oder auch über alle Fragen, welche die Gemüter in der Kirche bewegten. Die Reden, welche er faſt jedes Jahr hielt bei Eröffnung der Generalverſammlung der evangeliſchen Geſellſchaft, oder beim Wiederanfang der Vorleſungen in der theologiſchen Schule, waren Manifeſte, die von einem zahlreichen Publikum mit lebhaftem Intereſſe erwartet wurden. Sein friſches, thatkräftiges Alter wurde von Alt und Jung in ſeinem Vaterlande geehrt, und ſeine beſcheidene Wohnung war ein Wallfahrtsort für alle Fremde von Anſehen und Ruf, die durch die Schweiz kamen. Köſtlicher waren in ſeinen Augen die Briefe, welche ganz unbekannte Perſonen aus allen Teilen der Welt an ihn richteten, um ihm in bewegten Ausdrücken für die geiſtige Wohlthat zu danken, die durch ſein Werk müden und beladenen Seelen zu teil geworden war.

Im Jahre 1845 wurde ihm ein begeiſterter Empfang von der ſchottiſchen Nation bereitet. Die Free Church hatte ihn eingeladen, den Seen, Bergen und Inſeln Schottlands einen längeren Beſuch zu machen und ihm auf dieſer Reiſe den berühmten Mac Farlane als Cicerone mitgegeben. — Die Univerſität Berlin erteilte ihm im Jahre 1846 auf den Vorſchlag Neanders das Diplom als Doktor der Theologie. Dieſelbe Ehre war ihm ſchon früher von dem amerikaniſchen theologiſchen Kollegium in Princetown zu teil geworden. 1853 verlieh ihm der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die große goldene Medaille für Wiſſenſchaft, und 1856 erhielt er von dem Stadtrate von Edinburgh das Ehrenbürgerrecht. Im Jahre 1861 nahm er thätigen Anteil an der allgemeinen Verſammlung der evangeliſchen Alliance, die in Genf ſtattfand. Dort ſchlug er vor, im Jahre 1864 die 300jährige Gedächtnisfeier des Todes Calvins durch Errichtung eines nützlichen Denkmals zu begehen. Dank ſeiner Ausdauer wurde der dem Andenken Calvins gewidmete Reformationsſaal im Jahre 1868 eingeweiht, welcher außer einem großen Saale für Zuſammenkünfte ein Muſeum, eine Bibliothek und Leſeſäle enthält. Es war ſein letztes Unternehmen.

Zahlreiche Schickſalsſchläge, die er mit chriſtlicher Standhaftigkeit ertrug, hatten ihn auf ſeinem Lebenswege getroffen; mehrere ſeiner Kinder ſtarben in zartem Alter. 1855 hatte er den Schmerz, ſeine Frau zu verlieren, deren Glauben und letzte Leiden er in einer rührenden Erzählung beſchrieb, die nur einigen vertrauten Freunden bekannt wurde (Souvenir ꝛc. ſ. u.). Im Jahre 1858 verheiratete er ſich wieder und die Liebe ſeiner neuen Lebensgefährtin, die alle mühſamen Arbeiten mutig mit ihm teilte, und ein Kreis ihn umblühender Kinder verſchönerten ſeine letzten Lebensjahre. Am Morgen des 21. Oktober 1872 fand man ihn tot. Tags vorher hatte er noch zu Mitgliedern der evangeliſchen Kirche mit dem feſten und klaren Ton der Stimme geſprochen, der ihm eigen war. „Er ſank dahin in voller Kraft, wie die Eiche im Walde. Die energiſche und mächtige Natur M.s vereinigte ſchroffe, ſelbſt manchmal hochmütige Umgangsformen mit der Sanftmut und Einfachheit des Kindes. Unbeugſam in der Verteidigung, deſſen, was er für wahr hielt, wußte er ſeinen Gegnern gegenüber tolerant und brüderlich zu ſein. In der Erinnerung ſeiner Schüler und Freunde wird ſein Andenken als dasjenige eines großen und treuen Dieners Gottes fortleben" (Louis Ruffet).

Verzeichnis der wichtigeren von M. veröffentlichten Schriften, worin die oben erwähnten und zahlreiche Gelegenheitspredigten nicht enthalten ſind:

Paris 1828: Le Christianisme et le Protestanisme sont-ils deux choses distinctes? Genève 1832: Discours sur l'étude de l'histoire du christianisme. Genève 1834: La voix de l'Eglise une sous toutes les formes successives. Genève 1835: Foi et science. Genève 1840: Les Miracles ou Deux erreurs. Genève 1842: Genève et Oxford. Genève 1844: Le Lutheranisme et la Réforme (leur Unité). Londres 1844: Rome and the Reformation. ? ? La voix des anciens aux hommes du XIX siècle. Genève ? L'Ecole de théologie, sa mission et ses adversaires. Genève 1850: L'Autorité des Ecritures inspirées de Dieu. Genève 1850: Le témoignage de la théologie ou le Biblicisme de Néander. Londres 1851: Deux discours prononcés à Londres, exposition universelle. Genève 1852: Quelle est la théologie propre à guérir les maux du temps actuel? Berlin 1853: L'Eglise et la Diète de l'Eglise (Kirchentag). Paris 1845: Du caractère nécessaire au théologien et au chrétien dans l'époque actuelle. Genève 1854: Dépendance ou Indépendance ou Foi et critique. Discours prononcé en Anglais à l'inauguration du Collége théologique de Belfast

1853. Genève 1854: Jean Chrysostôme. Conférences populaires. Genève 1855: Souvenir des derniers jours de Marianne Merle d'Aubigné née Brélaz, imprimé comme manuscrit pour sa famille et ses amis. Paris 1857: L'Ancien et le Ministre. Genève 1857: L'Assemblée de Berlin ou Unité et Diversité dans l'Eglise. Genève 1857: L'Orient ou Origine de la science — L'Occident ou Cyprien et la Pratique. Deux conférences populaires. Genève 1858: Vie et Doctrine. Paris 1858: Il y a un Ministère de la Parole. Maintenons — le. Lettre au c^{te} A. de Gasparin. Genève 1859: La Pierre sur laquelle l'Académie de Genève fut posée en Juin 1559. Toulouse 1860: Le Réveil de l'Eglise contemporaine. Genève 1861: Septembre 1861 ou l'Alliance Evangélique à Genève. Genève 1862: Caractère du Réformateur et de la Réformation du Genève. Genève 1864: Enseignement de Calvin: Glorifier Christ. (Discours du 3^{e} anniversaire séculaire de la mort de Calvin.). Genève 1865: Les coups et les enseignements de Dieu. Genève 1867: L'expiation de la Croix. Genève 1868: Jean Calvin, l'un des fondateurs des libertés modernes. Discours d'inauguration de la Salle de Réformation. Genève 1870: Le Comité et l'Infaillibilité. (Conférence populaire.) **Duchemin.**

Merodach. — Litteratur: Alfred Jeremias, Artikel Marduk in Roſchers Lexikon der Mythologie II, Spalte 2340—2372; Morris Jaſtrow, The Religion of Babylonia and Assyria (deutſche Ueberſetzung im Druck in J. Ricker's Verlag); Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895; Heinrich Zimmern in Schrader, Keilinſchriften und das Alte Teſtament^{3}, 1902, II, 370ff.

Merodach (babyloniſch Marduk oder Maruduk, hebräiſch geſchrieben מְרֹאדַךְ oder מְרֹדָךְ) iſt der Stadtgott von Babylon. Er gehört zu den Lichtgöttern der Babylonier, und zwar iſt er der Lichtgott, der ſich in den ſegenbringenden Erſcheinungen der Sonne offenbart: in der Frühſonne und in der Frühjahrsſonne. Das Wortbild, mit dem der Name geſchrieben wird, deuteten ſich die Babylonier nach ihrem eigenen Zeugnis als „Sonnenſohn“. Mit Vorliebe heißt er „der Barmherzige unter den Göttern, der es liebt, von den Toten zu erwecken“.

Schon in ſehr alter Zeit (längſt vor Hammurabi) wird Marduk als „Sohn des Ea“ mit den Heilkräften des Kultus von Eridu in Verbindung gebracht. „Gehe hin, mein Sohn Marduk, thue dies und das“, mit dieſer Formel ſendet ihn Ea in der religiöſen Litteratur unzähligemal aus, wenn es ſich um eine Bannlöſung oder Heilung handelt. Und wenn Marduk um das Heilmittel bittet (mit dem „Waſſer von der Mündung der Ströme“ oder durch die Beſchwörung „beim Namen (!) der großen Götter“ wird die Heilung zumeiſt vollzogen), kehrt regelmäßig die Formel wieder, die in den Texten oft nur abgekürzt erſcheint: „Mein Sohn, was wüßteſt du nicht, was könnte ich dir noch mehr ſagen; was ich weiß, das weißt auch du.“ Zu dieſer Verbindung mit dem Ea-Kultus mag die Natur Marduks als des Lichtgottes, der die Schatten und Schrecken der Nacht und des Winters vertreibt, Anlaß gegeben haben. Religionsgeſchichtlich wichtig iſt auch, daß Marduk, der Sohn Eas, bewußt mit Adapa, dem in der Urzeit von Ea geſchaffenen erſten Menſchen (zêr ameluti „Menſchheitsſame“), identifiziert wird (vgl. hierzu meinen Artikel Oannes-Ea bei Roſcher, Lexikon der Mythologie, Sp. 577—554).

Nachdem Babylonien unter Hammurabi geeinigt war, begründeten die Prieſter von Eſagila, dem Tempel Marduks, das Anrecht Babylons auf die Weltherrſchaft dadurch, daß ſie ihren Gott als den Weltſchöpfer verherrlichten. Sie übertrugen die Schöpfungsgeſchichte, die urſprünglich dem Bel von Nippur zugeſchrieben wurde, auf Marduk und ſchilderten ſeinem Charakter als Lichtgott entſprechend beſonders in dem Epos Enuma eliš (ſo benannt nach den Anfangsworten der erſten Tafel) die Entſtehung der Welt als den Sieg Marduks über die chaotiſche Urflut und Urfinſternis (Tiamat). Wie die Frühlingsſonne und Morgenſonne jährlich und täglich nach Beſiegung der Finſternis Leben ſpendet, ſo hat Marduk nach ſeinem Siege über Tiamat alles Lebendige erſchaffen. Die babyloniſch-chaldäiſche Zeit hat dann die letzte Konſequenz aus ſeiner Würde als Weltſchöpfer gezogen und nennt ihn geradezu „Gott des Weltalls“, „König der Götter“, „König Himmels und der Erde“, „Herr der Herren, König der Könige“. Sein ſiebenſtufiger Tempelturm in Babylon heißt E-temen-an-ki, d. h. „Haus des Fundaments Himmels und der Erde“, von dem es bei Erneuerungsbauten wiederholt heißt, „man habe ſeine Spitze bis an den Himmel reichen laſſen“. Sein Kultus lebt bis heute fort in der Religion der Mandäer (ſ. unten).

Für das Verſtändnis der Erwähnungen Merodachs in der Bibel iſt vor allem zu beachten, daß Merodach in den Zeiten der geſchichtlichen Berührung zwiſchen Jſrael und Babylon auch Bel heißt. Sofern dies Eigenname iſt, iſt er vom alten Weltenſchöpfer Bel von Nippur auf Merodach übertragen. Jm Bewußtſein des Volkes aber iſt Bel wohl als Appellativum gedacht, das ihn als den Herrn kat exoch. bezeichnet (בֵּל = בַּעַל): ſo im Namen des Belſazar (Bel-šar-uṣur, d. i. Merodach ſchütze den König). Der Name Merodachs ſelbſt findet ſich in den Eigennamen Merodachbaladan Jeſ 39, 1 (Marduk-abal-iddin, „Merodach hat einen Sohn gegeben“), in Evilmerodach 2 Reg 25, 27; Jer 52, 31 (Amel-Marduk, „Statthalter des Merodach“). Wenn Jer 50, 2 neben מְרֹדָךְ Bel (בֵּל) als Stadtgott von Babel nennt, ſo beruht das auf Mißverſtändnis. Jeſ 46, 1 nennt Merodach unter dem Namen בֵּל neben Nebo (נְבוֹ), dem Stadtgott der Schweſterſtadt Borſippa. Auch in der babyloniſchen Litteratur ſind die beiden fortwährend miteinander verbunden, untrennbar beim Neujahrsfeſt im Frühling, bei dem Nebos Götterbild feierlich nach Babylon gebracht wird, weil Nebo im „Schickſalsgemach“ die Jahresgeſchicke niederſchreibt, die in der Götterverſammlung unter Merodachs Vorſitz erkieſt werden. — Jer 51, 44, in den Apokryphen vom Bel zu Babel (Daniel 14 der LXX) iſt Merodach Repräſentant des vernichteten babyloniſchen Reiches. Die Epistola Jeremiae bei Baruch hat beſonders deutliche Vorſtellungen vom Götterbilde des Merodach: Bar 6, 4 erwähnt doch wohl die Prozeſſion, 6, 9 die Krone (agi ḳarni das Symbol des Stieres, d. i. der Sonne, nach einer babyloniſchen Beſchreibung aus lapis lazuli und Gold gearbeitet) und die Götterwaffe: *ἔχει δὲ ἐγχειρίδιον δεξιᾷ καὶ πέλεκυν*), 6, 11 die Göttergewänder. — 2 Kg 19, 37 und Jeſ 37, 38 iſt ſtatt Tempel des Nisroch zu leſen: Tempel des Marduk (nicht, wie man früher annahm, Tempel des Nusku); Sanherib wurde im Marduktempel ermordet, ſ. H. Winkler bei Schrader, Keilinſchriften und das AT³ S. 85. Ebenſo iſt Sadrak, der eine Gefährte Daniels, aus Marduk verderbt (die heidniſchen Götzennamen wurden bekanntlich abſichtlich verſtümmelt), ſ. H. Winckler, Altorientaliſche Forſchungen III, 47. 57.

Enge Verwandtſchaft beſteht zwiſchen dem bereits erwähnten Neujahrs- (und Hochzeits-) Feſt des Merodach von Babylon und dem jüdiſchen Purimfeſt, das 2 Mak 15, 36 *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* heißt: hinter dem Mardochai der Feſtgeſchichte im Buche Eſther verbirgt ſich die Geſtalt des Marduk. Vgl. P. Jenſen bei Wildeboer, Das Buch Eſther in Martis Handkommentar, H. Winckler, Altorient. Forſchungen III, 1 ff. und H. Zimmern, l. c., S. 514 ff., der die neuerdings vorgetragene Anſicht Jenſens — das Purimfeſt bezieht ſich vielmehr ausſchließlich auf das Eſther-Jſtar-Feſt im Monat Ab — m. E. richtig dahin modifiziert, daß das jüdiſche Purimfeſt „eine Kontamination aus dem babyloniſchen Neujahrs-(Marduk-)Feſt und dem babyloniſch-perſiſchen Ištar-Anaïtis-Sakäen-Feſt darſtellt“.

Einen weitgehenden Einfluß auf die bibliſchen Gottesvorſtellungen, vor allem auf die Vorſtellungen von einem Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſchen (Michael, Meſſias) ſchreibt der babyloniſchen Mardukgeſtalt Heinrich Zimmern zu in dem ſoeben erſchienenen erſten Teile des 2. Bandes von Schraders Keilinſchriften und AT³. Es iſt hier nicht der Ort, auf die Probleme, die für lange im Mittelpunkt lebhafter Debatten ſtehen werden, einzugehen. Vorläufig ſei folgendes bemerkt: 1. Daß ſich auf dem Gebiete volkstümlicher Vorſtellungen Verwandtſchaft in der mythologiſchen Einkleidung der Gedanken zeigt, erklärt ſich aus der Völkergemeinſchaft zwiſchen Jſrael und Babylonien. Die Redeweiſe aller Völker iſt auf religiöſem Gebiete mythologiſch. Mit der Sprachverwandtſchaft iſt auch Jdeenverwandtſchaft und Verwandtſchaft der mythologiſchen Ausdrucksweiſe verbunden.. Bei der Annahme von „litterariſchen“ Entlehnungen iſt beſondere Vorſicht geboten. So lange wir noch nicht einmal eine Pſychologie des Mythus haben, ſtehen wir allenthalben vor einem ignoramus. Es giebt Mythen, die zum religiöſen Gemeingut der Menſchen gehören, und die mit den Völkern gewandert ſind. 2. Auch da, wo die Einkleidung religiöſer Gedanken in der Bibel mit der babyloniſchen übereinſtimmt, erhebt ſich doch der Jnhalt himmelhoch über Babel. Und wenn ſich in der religiöſen Welt Babyloniens Gedanken finden, die ſich mit den prophetiſchen Hoffnungen Jſraels berühren, ſo iſt einerſeits zu fragen, ob nicht die Edelſten unter den zum Monotheismus neigenden Babyloniern von den großen religiöſen Perſönlichkeiten Jſraels beeinflußt worden ſind, und andererſeits daran zu erinnern, daß es „unbewußt Weisſagendes“ auch im vorchriſtlichen Heidentum gegeben hat. Die Mardukgeſtalt repräſentiert vielleicht die erhabenſte Schöpfung der philosophia orientalis. Vor allem aber iſt 3. zu beachten, daß die babyloniſche Religion in dieſer Mardukgeſtalt eine Erlöſungsidee verkörpert, die nachweisbar über die chriſtliche Ära hinaus unabhängig vom Chriſtentum auf babyloniſchem Boden ſich entwickelt und erſt ſpäter Anſchluß an das Chriſtentum geſucht hat. Zeuge dafür iſt die Religion der Mandäer, die noch heute in den Sumpfgegenden des Euphrat und Tigris und in den Grenzgebieten von Perſien fortlebt und deren Erlöſergott Mandâ de hajjâ oder Hibil Ziwâ identiſch iſt mit Marduk, dem babyloniſchen Sieger über die Finſternis, dem Heilbringer und Bannlöſer, dem urſprünglichen Stadtgott von Babylon, ſ. hierzu Art. Mandäer (K. Keßler) oben S. 155 ff. **Alfred Jeremias.**

Merodach-Baladan II., Sohn Baladans, König von Babel. — Litteratur: E. Schrader, Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament (KAT)^2, (1883) S. 338 ff.; Derſelbe, Keilinſchriftl. Bibliothek (KB) Bd II (1890), Bd III, 1 (1892), passim; derſ., Artikel „M.-B.“ in Riehms HWB^2 Bd II (1898), S. 997 f.; Fr. Hommel, Geſchichte Babyloniens und Aſſyriens (1885), S. 704. 729 ff.; C. P. Tiele, Babyloniſch-aſſyriſche Geſchichte (1886. 1888), passim, beſ. S. 222. 244 ff. 271 ff. 285 ff.; H. Winckler, Die Keilſchrifttexte Sargons (1889), Bd I, V. XV ff. XXXI ff.; derſ., Unterſuchungen zur altorientaliſchen Geſchichte (1889), S. 55 ff.; derſ., Altteſtamentliche Unterſuchungen (1892), S. 138 ff.; derſ., in Keilinſchriften u. AT.^{3} (1902) S. 63 f. 72 ff. 79 f. 270 f.; A. H. Sayce, Art. „M.-B.“ in Hastings Dictionary of the Bible, Bd III (1900), S. 347. — Für die Erzählung 2 Kg 20, 12—19 = Jeſ. 39 vgl. außer den Kommentaren (z. d. St.) auch R. Kittel, Geſch. d. Hebräer, Bd II (1892), S. 189 ff.; J. Meinhold, Die Jeſajaerzählungen Jeſ 36—39 (1898), S. 5 ff. — Zum Merodach-Baladan-Steine vgl. H. Winckler, Unterſ. (ſ. o.), S. 32 f.; derſ. und F. E. Peiſer, Zeitſchr. für Aſſyriologie, Bd VII (1892), S. 182 ff.; Friedr. Delitzſch, Der Berliner Merodachbaladan-Stein, in Beiträge zur Aſſyriologie, Bd II (1894), S. 258 ff.; KB (ſ. o.) III, 1, S. 184 ff.

Merodach-Baladan iſt derjenige babyloniſche König, welcher nach 2 Kö 20, 12—19 = Jeſ 39 an Hiskia von Juda eine Geſandtſchaft ſchickte, um ihn zu ſeiner Geneſung zu beglückwünſchen. Sein Name lautet im Babyloniſchen Marduk-apal-iddina = „Marduk (ſ. A. „Merodach“) gab einen Sohn“, Jeſ 39, 1 מְרֹדַךְ בַּלְאֲדָן (ſo Ginsburg, Bär; meiſt מְראֹדַךְ ב׳); die 2 Kö 20, 12 ſich findende Nebenform בְּראֹדַךְ ב׳ (LXX aber *M. β.*; Luther: Brodach) beruht wohl nicht auf einer bloßen Verwechslung der in der Quadratſchrift einander ähnlichen Buchſtaben מ und ב durch einen Schreiber (ſo z. B. Kittel, Könige, z. St.) ſondern auf dem lautlichen Übergange von m in b, der beſonders häufig iſt, in Nachbarſchaft eines r, vgl. aſſyr. šurmênu und aram. שׁוּרבִינָא, Nimrod und *Νεβρώδ* (LXX), ſowie P. Haupt, Zeitſchr. für Aſſyriol. Bd II, S. 268. LXX 2 Kg 20, 12: *Μαρωδαχβαλδάν* (B), *Μερωδαϰβ.* (A), Jeſ 39, 1; *Μαρωδὰχ Βαλαδάν* (B), *Μαιωδαχ* (א Q), *Μερωδαϰ* (Q$^{mg.}$); *Βαλαδαν* fehlt Jeſ 39, 1 in א*AQΓ*. Das *Μαρδοϰεμπάδου* (Gen.) im *ϰανὼν βασιλειῶν* des Claud. Ptolemaios iſt „vielleicht aus Mardokempalad verkürzt“ (H. Ewald, Geſch. V. Jsr., Bd III^3, S. 688 Anm. 3).

Der bibliſche M.-B. iſt der II. ſeines Namens auf dem Throne von Babel; der I., Sohn des Melišiḫu, regierte als drittletzter König der Kaſſitendynaſtie 1129—1117 v. Chr. (nach C. F. Lehmann, Zwei Hauptprobl. der altorient. Chronol., 1898, S. 144 a). Als Quellen für die Geſchichte jenes kommen in Betracht außer dem AT, dem ptolemäiſchen Kanon und dem Berichte des auf Beroſſus zurückgehenden Alexander Polyhiſtor in Euſebs armeniſcher Chronik (Eusebi Chronicorum libri duo, ed. A. Schöne, Bd I, 1875, S. 27) vor allem die aſſyriſch-babyloniſchen Inſchriften, insbeſondere die babyl. Chronik B, Col. I, 32—II, 23 (KB II, S. 276 ff.), die babylon. Königsliſte A (KB II, S. 286 f.), Inſchriften Tiglatpileſers III. (II Rawl. 67, Obr. 26—28 = KB II, S. 14 ff., vgl. P. Roſt, Die Keilſchrifttexte Tiglatpil. III, Bd I, 1893, S. 54 ff.), Sargons (beſ. Annal. 21 ff. 228 ff., ſ. Winckler, Sargon, S. 6 f. 38 ff.; Prunkinſchr. 121 ff., ſ. Winckler, a. a. O., S. 120 ff.; Pavé IV, 45 ff., a. a. O., S. 148 ff.) und Sanheribs (Sanh. Bellino, vgl. KAT^2, S. 345 ff.; Sanh. Tayl. I, 19 ff., ſ. KB II, S. 82 ff.; III, 42 ff., a. a. O., S. 96 ff., auch KAT^2, S. 350 ff.; vgl. IV, 21 ff. a. a. O., S. 100 ff.). Von ihm ſelbſt beſitzen wir den berühmten aus ſeinem 7. Regierungsjahre als König von Babel ſtammenden und jetzt in den Königl. Muſeen zu Berlin befindlichen M.-B.-Stein, deſſen Inſchrift von einer Belehnung des babyloniſchen Bürgermeiſters (?) Bêl-aḫê-êrba durch den König berichtet und der auf der Vorderſeite eine ſorgfältigſt ausgeführte, porträtähnliche Darſtellung des Königs wie des von ihm Belehnten giebt (wiedergegeben in H. F. Helmolts Weltgeſchichte, Bd III, 1, 1899, S. 28), ſowie eine kleine Backſteininſchrift (I Rawl. 5, XII, vgl. Winckler, Unterſ., S. 32; Zeitſchr. f. Aſſyr. Bd VII, S. 184).

Da der Zeitraum, innerhalb deſſen M.-B. in den Inſchriften erwähnt wird, ca. 30 Jahre beträgt (729—700 v. Chr.), und der M.-B. bei Tiglatpil. und Sargon apal Jakini = „Sohn Jakins“ genannt wird, welche Bezeichnung in den Sanheribinſchriften fehlt, ſo hat man früher vielfach gemeint (Schrader u. a.), daß der M.-B. Sanheribs und des ATs ein anderer geweſen ſei als der bei Tiglatpil. und Sargon erwähnte und daß dieſer = Mardokempalados, welchem im ptolemäiſchen Kanon 12 Regierungsjahre (721—709 v. Chr.) beigelegt werden, jener aber = Merodach-Baldan bei Euſeb ſei, welcher zu Sanheribs Zeit 6 Monate auf dem Throne Babels ſaß. Seit den Darlegungen Schraders in KAT² wird jetzt aber ziemlich allgemein angenommen, daß an allen aufgeführten Stellen derſelbe Mann gemeint ſei (Graf Baudiſſin, Art. „M.-B." in PRE², Bd IX S. 612, Winckler u. v. a.); unentſchieden laſſen die Frage Tiele (S. 313 Anm. 1) und neuerdings wieder Schrader (Art. „M.-B"). Dürfte man die Stelle bei Tiglatpil., wo dieſer von M.-B., „Sohn Jakins, König des Meeres" ſagt: „welcher unter den Königen, meinen Vätern, zu keinem [von ihnen] gekommen war und deren Füße geküßt hatte" (KB II, S. 14f.) ſtreng wörtlich nehmen, ſo würde dieſe allerdings beſagen, daß er bereits unter den Vorgängern Tiglatpil.s, sc. Ašur-Nirrari II. (754—746) und Ašur-dân III (773—755), regiert habe, und ſo gut wie ausſchließen, daß er mit dem zur Zeit Sanheribs erwähnten M.-B. identiſch ſei; aber ſie kann auch einfach mit den dabei üblichen Phraſen ausdrücken, daß er und wohl überhaupt ein König des Meerlandes bis dahin noch niemals an Aſſyrien Tribut gezahlt habe. Auffallend iſt freilich, daß die babylon. Königsliſte (KB II, S. 287) den M.-B. der Sanheribzeit „Mann von Habi" nennt, während ſie den nach Salmanaſſars Tode auf den babylon. Thron gekommenen mit dem Vermerk „Dynaſtie des Meerlandes" verſieht. Bis die Inſchriften Sicheres ergeben, thut man indes beſſer, überall denſelben M.-B. anzunehmen.

Nach dem AT iſt er ein Sohn Baladans (wofür Meinhold, S. 9 ohne genügenden Grund בֶּלאדן = Bêl-iddina leſen will, wie ein babylon. König des 12. Jahrhunderts heißt). Es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß dieſe Angabe entſtanden iſt durch irrige Deutung von M.-B. als einer Genitivverbindung, sc. M. [Sohn] B.s (ſo Graf Baudiſſin, a. a. O.), wofür die Auslaſſung des *Βαλαδάν* in LXX (ſ. oben S. 645, 34) ſprechen könnte; ſie kann jedoch ebenſo gut auf richtiger Überlieferung beruhen. B. iſt ein durch Wegfall eines Gottesnamens (Marduks, Bels o. e. a.) verkürzter Name, wie ſie ſich im Babyloniſchen oft genug finden, z. B. Nâdin „gebend" (für Bêl-nâdin), Jḳî$^{\check{s}}$, er ſchenkte u. a. Die Bezeichnung „Sohn Jakins" (ſ. oben S. 655, 59) ſteht mit der bibliſchen Angabe in keinem Widerſpruche, denn ſie kennzeichnet ihn nur als Angehörigen der über Bît-Jakin herrſchenden chaldäiſchen Dynaſtie (vgl. KAT², S. 342 f.). Er ſelbſt nennt ſich in ſeinen aus der Zeit ſeines babylon. Königtums ſtammenden Inſchriften „Nachkomme Erba-Marduks" (eines altbabylon. Königs) und übergeht den Namen ſeines Vaters, indem er von ſich nur ſagt, daß er „den Namen des Vaters, ſeines Erzeugers, herrlich gemacht" habe. Danach zu ſchließen war er Uſurpator, der als Herrſcher von Bît-Jakin von den Aſſyrern nach der bei ihnen üblichen Bezeichnungsweiſe „Sohn Jakins" genannt wurde, der ſich ſelbſt aber als König von Babel „Nachkomme E.-M.s" nannte, um ſeine Machtanſprüche auf Babel damit zu rechtfertigen; demſelben Zwecke entſpringt auch ſeine Selbſtbezeichnung als zêr šarrûti darû „uralter Königsſproß" M.-B. St. II, 40 f.

M.-B. war zunächſt König von Bît-Jakin, dem „Meerlande", dem ſüdlichſten und mächtigſten der Chaldäerreiche am Unterlaufe von Euphrat und Tigris. Als Tiglatpil. III. 731 v. Chr. ſeinen Feldzug gegen die Chaldäerſtaaten, beſonders Bit-Amukkâni, unternahm, unterwarf ſich ihm unter anderen auch M.-B., indem er ihm in Sapîa, der Hauptſtadt des beſiegten Bît-Amukkâni, unter Darbringung eines reiches Tributes huldigte (ca. 729 v. Chr.); er blieb bis auf Weiteres Vaſall Aſſyriens. Nach Salmanaſſars IV. Tode (722) benutzte er die Wirren, wiegelte die Nomadenſtämme Babyloniens auf, ſchloß mit Elam einen Bund und bemächtigte ſich Babylons; 4 Monate nach dem Abſcheiden Salmanaſſars, im Niſan 721, ließ er ſich daſelbſt zum Könige krönen. Sargon, der Nachfolger Salmanaſſars, zog ſofort gegen ihn; in Nordbabylonien bei Dûr-ilu traf er auf das Heer Humbanigaš' von Elam, des treuen Verbündeten von M.-B., und wurde von ihm geſchlagen. M.-B. traf mit ſeinen Truppen zu ſpät ein und konnte ſich nur noch an der Verfolgung beteiligen. Da auch im Norden und Weſten des Reiches Unruhen ausbrachen, überließ Sargon zunächſt dem M.-B. das Feld, um ſich dorthin zu wenden. 12 Jahre lang, 721—709, hat M.-B. damals den Thron Babels innegehabt. — Erſt 710 hatte Sargon ſoweit freie Hand, daß er an Abrechnung mit ſeinem alten Gegner M.-B. denken konnte; der Kampf dauerte 2 Jahre, 710/9. Infolge der Unklarheit der Annalen läßt ſich ein bis ins einzelnſte genaues Bild der Ereigniſſe nicht geben, doch ſtehen die Hauptthatſachen feſt, vgl. namentlich Winckler, Sargon, S. XXXI ff. Sargon wandte ſich zunächſt gegen die Bundesgenoſſen M.-B.s, beſ. die Gambuli und Arimi (710).

Die Stadt Dûr-Atḫar im gambuliſchen Gebiete, die M.-B. ſtark hatte befeſtigen und mit ſeinen Truppen beſetzen laſſen, wurde erobert, auch die Arimi unterworfen und beider Gebiete Aſſyrien einverleibt. Gleichzeitig rückte ein Nordheer gegen M.-B. heran, der einer Schlacht aber aus dem Wege ging und ſich nach Jatbur an der elamitiſchen Grenze wandte, von wo aus er die Hilfe Šuturnaḫundis von Elam anrief, die dieſer ihm jedoch verſagte. In hoffnungsloſer Verzweiflung (Annal. 294 f.) zog er nach der ſüdbabyloniſchen Veſte Jkbi-Bêl, wo er überwinterte. Inzwiſchen war Sargon in Babylon eingerückt, überall im Lande von den Bewohnern, die unter dem Chaldäerregimente ſchwer zu leiden gehabt hatten, als Befreier begrüßt, und ließ ſich hier im Niſan 709, am Neujahrsfeſt, zum König von Babel krönen. Im folgenden Monate, Airu, nahm er die Unternehmung gegen M.-B. von neuem auf. Dieſer hatte inzwiſchen die Hauptſtadt ſeines Stammlandes, Dûr-Jakin am Euphrat, befeſtigt, ſein Lager vor den Mauern derſelben aufgeſchlagen, die Umgebung unter Waſſer geſetzt und erwartete nun „inmitten der Waſſerläufe wie ein Sumpfvogel" den Aſſyrerkönig. Trotz aller dieſer Maßnahmen wurde ſein Heer völlig geſchlagen; er ſelbſt ward im Kampfe am Arm verwundet und flüchtete mit dem Reſte der Seinen in die Stadt, die ſehr bald den Feinden erlag. Die Familie M.-B.s fiel in die Hände des Siegers, während er ſelbſt noch rechtzeitig entkommen war. Zwar berichtet Prunkinſchr. 133, daß auch er gefangen worden ſei, jedoch ſpricht Anal. 349 ausdrücklich von ſeiner erfolgreichen Flucht und hat damit ſicher das Richtige. Bît-Jakin wurde bis zur elamitiſchen Grenze hin unterworfen und als aſſyriſche Provinz den Statthaltern und Babylon und Gambuli unterſtellt. Bis 706 waren die aſſyriſchen Heere im Meerlande.

M.-B. war nach Elam geflüchtet. Aber ſehr bald nach dem Tode Sargons (705) erſcheint dieſer eingefleiſchte Feind Aſſurs, der „böſe Dämon", wie ihn Sargon nannte (Prunkinſchr. 122), wieder auf dem Plan. Im Jahre 703 tötete er den damaligen König von Babel Namens Marduk-zakir-šumu, einen Empörer, den „Sohn einer Sklavin", der nur einen Monat regiert hatte, und beſtieg, von den Elamitern unterſtützt zum zweitenmale den babyloniſchen Thron. Über die Dauer dieſer zweiten Regierung gehen die Angaben der Quellen auseinander. Während Alexander Polyhiſtor dem M.-B. nur 6 Monate zuerteilt („et Merodach Baldanus per vim [regnum] tenebat six mensibus"), räumt ihm die babylon. Königsliſte (KB II, S. 287) 9 Monate ein (nach Winckler, Unterſ., S. 12; Zeitſchr. f. Aſſyr., Bd II, S. 301, Anm. 3; Tiele, S. 286; Hommel, S. 731 — die VI in der Ausgabe von Pinches beruht auf einem Leſefehler —; in KAT^{3}, S. 79 ſpricht Winckler wieder von 6 Monaten, doch liegt hier wohl nur ein Verſehen vor); die Zahl der babyloniſchen Quelle verdient den Vorzug. Als Sanherib heranrückte, war es mit M.-Bs Herrlichkeit vorbei: die Schlacht von Kiš in der Nähe von Babel entſchied zu ſeinem Ungunſten (702 v. Chr.); er wurde ſamt ſeinen elamitiſchen Hilfstruppen vollſtändig geſchlagen und mußte in die unwegſamen Sumpfgegenden an der Mündung der Ströme flüchten, wo ihn der Feind nicht aufſpüren konnte. Auch die zu ſeiner Hilfe ſtets bereiten übrigen Chaldäer und die Aramäer wurden aufs ſchwerſte gezüchtigt; ſein Palaſt und Staatsſchatz wurden eingezogen. An ſeiner Statt ſetzte Sanherib den Bêl-ibuš (= Belibos des ptolm. Kanons, Elibus des Alex. Polyhiſtor-Beroſſus), auch Bêl-ibnî genannt (vgl. dazu KAT^{2}, S. 176 Anm., S. 349; Tiele, S. 313 Anm. 3), als König von „Sumer und Akkad" ein, der babyloniſcher Abſtammung war, aber im Palaſt des Aſſyrerkönigs „wie ein kleiner Hund" groß geworden war. Dieſer regierte 702 bis 700 v. Chr. Die Angabe bei Euſeb: „eum [sc. M.-B.] vero interficiens quidam, cui nomen erat Elibus, regnabat" iſt nach den aſſyriſchen Inſchriften richtig zu ſtellen.

Noch einmal tritt der alte Erbfeind Aſſurs hervor, sc. im Jahre 701/700, wo er zuſammen mit einem anderen Chaldäerfürſten, Šuzub, der ſpäter als König von Babel Mušezib-Marduk hieß, in Babylonien Unruhen anzettelte, wohl auch den Bel-ibni(ibuš) ſelbſt zu einem Bunde gegen den Babylon wenig freundlich geſinnten Sanherib gewann. Auf die Kunde von dieſem Aufſtande eilte der Aſſyrerkönig, die Belagerung Jeruſalems aufgebend, ſofort aus Paläſtina herbei, ſchlug Šuzub bei der Stadt Bittûtu (700 v. Chr.) und wandte ſich dann gegen Bît-Jakin. Beim Herannahen Sanheribs packte M.-B. die Schutzgötter ſeines Landes auf Schiffe und floh mit ihnen nach dem Maremmenorte Nagîtu an der gegenüberliegenden elamitiſchen Küſte, wo er Schutz fand. Sanherib verwüſtete Bît-Jakin, führte die Familie M.-B.s gefangen nach Aſſyrien, ſetzte Bel-ibni(ibuš) ab und ließ auch ihn gen Aſſur bringen; dann ſetzte er an ſeiner Stelle ſeinen Erſtgeborenen Aššur-nâdin-šum zum König von „Sumer und Akkad" ein (699—694). Die Inſchriften berichten noch von einem ſpäteren Feldzuge Sanheribs gegen die in Nagîtu unter elamitiſchem Schutze entſtandene bît-jakinitiſche Kolonie (694/93). Da aber hierbei nichts von M.-B. geſagt wird, ſo iſt zu ſchließen, daß er damals nicht mehr am Leben war; ſein Tod fällt alſo in die Zeit zwiſchen 699 und 694 v. Chr. Sein unverſöhnlicher Haß gegen Aſſur lebte aber weiter in ſeinen Söhnen und Enkeln, die wir, ſoweit ſie in den Inſchriften erwähnt werden, faſt ſämtlich als erbitterte Feinde Aſſurs in den Reihen von deſſen Gegnern finden; von Söhnen werden namhaft gemacht: Ikîša-Marduk, Nabû-zêru-Kîniš-lîšir, Naʿid-Marduk, Nabû-salim, Nabû-apal-iddin, Nabû-šum-iškun, von Enkeln: Šumai und Nabû-bêl-šumi.

An der Geſchichtlichkeit der im AT berichteten Geſandtſchaft M.-B.s an Hiskia iſt nicht zu zweifeln, wenn ſich auch der früheſtens der Zeit des Exils angehörende Erzähler [von den beiden Paralleltexten iſt der in Kg wohl der urſprüngliche] über den eigentlichen Zweck der Geſandtſchaft und die geſchichtlichen Zuſammenhänge nicht mehr genügend unterrichtet zeigt. Was zunächſt den erſteren betrifft, ſo war dieſer ſicherlich nicht die Beglückwünſchung Hiskias zu ſeiner Geneſung — dieſe war nur Anlaß und Vorwand —, ſondern Zweck war: den judäiſchen König zum Beitritt zu einer antiaſſyriſchen Liga zu bewegen, deren treibendes Element M.-B. war. Über die Zeit, in welche die Geſandtſchaft zu ſetzen iſt, gehen die Anſichten ſehr auseinander. Ausgeſchloſſen iſt, daß ſie, wie es nach dem AT den Anſchein hat (vgl. die Stellung von Jeſ 38f. hinter 36f.), hinter die Sanheribkataſtrophe 701 gefallen iſt, denn damals konnte Hiskia unmöglich wohlgefüllte Schatzkammern aufweiſen, ſ. 2 Kg 19, 14—16. Früher ſetzte man ſie ziemlich allgemein in die Zeit vor dieſelbe, ca. 703; von Neueren Schrader (KAT ^{2}, S. 343f.), Graf Baudiſſin, Stade, Kittel, Rob. Smith. Jetzt neigt man mehr dazu, damit in die erſte Periode von M.-B.s Herrſchaft über Babel hinaufzugehen, ſei es an den Anfang derſelben in das Jahr 720, unmittelbar hinter die Schlacht von Dûr-ilu (ſo vor allem Winckler, Ateſtl. Unterſ., S. 139ff., ferner Guthe, Marti, Benzinger), ſei es an das Ende derſelben ca. 711, kurz vor dem Ausbruch des Entſcheidungskampfes mit Sargon, ſo Hommel, Tiele, Driver, Duhm, Sayce. Ein ſicherer Entſcheid darüber, an welchem der angegebenen drei Zeitpunkte die Geſandtſchaft ſtattgefunden hat, läßt ſich zur Zeit nicht geben. So ſehr man auch im allgemeinen geneigt ſein mag, auf Grund allgemeiner Erwähnungen in die erſte Periode hinaufzugehen, ſo iſt die Überlieferung, welche das Ereignis in etwelche Beziehung zu Sanheribs Einfall in Paläſtina ſetzt, doch nicht ſo einfach bei ſeite zu ſchieben. Sollte es ſich einmal als geſichert herausſtellen, daß der M.-B. der Sanheribzeit als M.-B. III. von dem der Tiglatpil.- und Sargon-Inſchriften zu ſcheiden wäre, ſo würde die Geſandtſchaft des bibliſchen M.-B., Sohn des Baladans, damit ſo gut wie ſicher für die Zeit Sanheribs feſtgelegt, und dieſer M.-B. als Sohn des II. anzuſehen ſein. **R. Krätzſchmar †.**

Merſeburg, Bistum. — Urkundenbuch des Hochſtifts Merſeburg, bearb. von P. Kehr, 1. Teil Halle 1899; Chron. episc. Merseb. MG SS X, S. 157ff.; Wilmans, Regeſten der B. v. Merſeburg, Pertz, Archiv XI, S. 146ff.

Die Gründung des Bistums Merſeburg wurde in derſelben Zeit und in der gleichen Weiſe vollzogen, wie die der Bistümer Meißen, ſ. dieſen A. oben S. 512, und Zeitz, ſ. den A. Naumburg und vgl. den A. Magdeburg oben S. 54ff. Sie diente der Ausführung des Plans, das Wendenland am rechten Ufer der Saale mit dem Reiche zu verbinden. Der endgiltige Beſchluß zur Gründung von Bistümern für dieſes Gebiet wurde am 20. April 967 in St. Severus zu Claſſe bei Ravenna zugleich für Merſeburg, Meißen und Zeitz gefaßt, Jaffé 3715. Als Sprengel erhielt Merſeburg auf dem linken Saaleufer einen von Halberſtadt abgetretenen Teil des Heſſengaus, in dem der neue Biſchofsſitz lag, auf dem rechten Ufer die ſlaviſchen Gaue Chutizi, Suſali und einen Teil von Daleminzia, Thietm. chron. III, 16 S. 57. Als erſter Biſchof trat der Regensburger Mönch Boſo, der durch Miſſionsthätigkeit unter den Wenden ſich Verdienſte erworben hatte, an die Spitze, ſ. MG Dipl. I S. 503 Nr. 366; Thietm. chr. II, 36 S. 42; chron. ep. Merseb. 1 S. 166. Allein der Stiftung Ottos I. ſchien nur eine kurze Dauer beſtimmt. Boſos Nachfolger, der ehrgeizige Biſchof Giſiler, der das Magdeburger Erzbistum zu erlangen wünſchte, gewann Otto II. für den Gedanken der Wiederaufhebung des Bistums, und nach dem Willen des Kaiſers ſprach ſie Papſt Benedikt VII. auf einer Synode in Rom am 10. September 981 aus, Jaffé 3808. Der wendiſche Teil des Sprengels wurde unter Zeitz, Meißen und Magdeburg verteilt, der deutſche fiel an Halberſtadt zurück; das Domſtift in Merſeburg wurde in ein Kloſter verwandelt, Thietm. chron. III, 12ff. S. 55ff. Allein dieſe Maßregel widerſprach den kirchlichen Intereſſen ſo augenfällig, daß ihre Zurücknahme nach kurzer Zeit erfolgte. Schon Ende 998 oder Anfang 999 beſchloß eine römiſche Synode, die unter dem Vorſitz Ottos III. tagte, die Wiederherſtellung des Bistums, Mansi XIX S. 225. Nun wußte zwar Giſiler die Ausführung dieſes Beſchluſſes zunächſt zu hintertreiben, aber Otto ſtarb im Jahre 1000, und Heinrich II. traf ſofort Anſtalt, das zu vollziehen, was ſein Vorgänger beſchloſſen hatte. Giſilers Tod (25. Januar 1004) erleichterte die Sache; ſo ernannte denn Heinrich am 6. Februar 1004 wieder einen Biſchof für Merſeburg. Der Sprengel wurde nicht ganz im alten Umfang wiederhergeſtellt: nicht nur behielt Meißen einen Teil des abgetretenen Gebietes, noch wichtiger war, daß auch Halberſtadt den größten Teil ſeines ehemaligen Beſitzes zurückbehielt, Thietm. chr. V, 39 S. 129; 44 S. 131; MG Dipl. III S. 76 Nr. 62 ff. Denn infolgedeſſen hatte die Diöceſe Merſeberg faſt nur wendiſche Bewohner. Dadurch wurde die Miſſionsarbeit weſentlich erſchwert. Es dauerte denn auch mindeſtens bis in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts, bis die Bevölkerung für den chriſtlichen Glauben gewonnen war.

Biſchofsliſte: Boſo 968—970; Giſiler 971—981; Wigbert 1004—1009; Thietmar 1009 bis 1018; Brun geſt. 1036; Hunold geſt. 1050; Alberich 1050—?; Ezelin?; Woffo erwähnt 1057; Winither?; Wernher geſt. 1093; Gegenbiſchof Eppo 1085; Albuin 1097—1112; Gerhard 1113—?; Arnold 1119—1126; Megingoz 1126—1137; Ekkilef 1138—1143; Reinhard 1143—?; Johann geſt. 1171; Eberhard 1171—1201; Dietrich 1201—1215; Eckehard 1216—1240; Rudolf v. Webau, geſt. 1244; Heinrich v. Warin 1244—1266; Albert v. Borna, geſt. 1266; Friedrich v. Torgau 1265—1283; Heinrich v. Ammendorf 1283—1301; Heinrich Kindt 1301—1319; Gerhard v. Schrapelau 1320—1340; Heinrich v. Stolberg 1341—1357; Friedrig v. Hoym 1357—1382; Burchard v. Querfurt 1383—1384; Heinrich v. Stolberg 1385—1393; Heinrich v. Orlamünde 1393—1403; Otto v. Hohenſtein 1403—1406; Walter v. Köckeritz 1407—1411; Nikolaus v. Lobecke 1411—1431; Johann Boſe 1431—1463; Johann v. Werder 1464—1466; Tilemann v. Trotha 1466—1514; Adolf v. Anhalt, geſt. 1526; Vinzenz v. Schleinitz, geſt. 1535; Sigmund v. Lindenau, geſt. 1544. **Hauck.**

Merſwin Rulmann ſ. Rulman Merſewin.

Merula, Angelus, geſt. 26. Juli 1557. — H. Geldorpius, Apotheosis of Hemelvaart van R. Tapper van Enkhuizen, Amſterdam 1622; Fidelis et succincta rerum adversus Angelum Merulam tragice ante 47 annos quadriennium et quod excurrit, ab inquisitoribus gestarum, commemoratio, auctore Paulo Merula, ordinum foederat. provinciarum historiographo, Lugd. Bat. 1604. (Im ſelben Jahre erſchien in Leiden eine holländ. Ueberſetzung von W. Merula); W. Moll, Angelus Merula, de hervormer en martelaar des geloofs, Amſterdam 1851, 2. druk, 1855; I. M. J. Hoog, De verantwoording van Angelus Merula volgens het handschrift berustende in het archief der Oud-Bisschoppelijke Clerezy te Utrecht, Leiden 1897; H. de Jager, Aanteekeningen op Prof. Moll's „Angelus Merula“ (Archief voor Nederl. Kerkgesch. VI. 1—44); A. H. L. Henſen, Aanteekeningen op Prof. Moll's „Angelus Merula“ (in „De Katholiek“ 1897, Dl. CXI. blr. 43—68).

Angelus Merula (Engel of Ingel Willemsz de Merle) wurde 1482 (nach P. Merula und Moll) oder 1487 (nach eigener Angabe, zie de Jager blz. 3) zu Brielle geboren, wo ſein Vater Willem Meeusze (d. i. Sohn von Bartholomäus) zu den angeſehenen Bürgern gehörte. Die Vorbereitung zur Univerſität empfing er in ſeiner Vaterſtadt, wahrſcheinlich auf der damals bereits beſtehenden Lateinſchule, die Moll mit Unrecht erſt 1593 errichtet ſein läßt. 1504 ſchickte ihn ſein Vater auf die Univerſitat zu Paris, wo er beim Kollegium der Sorbonne 4 Jahre als Student weilte. Am 15. Mai 1507 wurde er dort magister artium und am 24. März 1508 Licentiat der Theologie. Nur wenig wiſſen wir von ſeinem Pariſer Aufenthalt, aber damals ſcheint er, der ſpäter ein ſolch großer Freund der Studien wurde und ſeine Nächte daran gab, dort mit großem Eifer ſeinen Studien obgelegen zu haben. Sehr wahrſcheinlich iſt es ferner, daß damals ſchon der Grund gelegt wurde für ſeine ſpätere Abneigung gegen Scholaſtik und Bettelmönche. Im April 1511 erhielt er im Dom zu Utrecht die Prieſterweihe und wurde Pfarrer zu Brielle. Dort war er, wenigſtens nach 1520, als Pfarrer thätig, nicht an Sinte-Catharina (Moll), ſondern an der Maarlandſchen Kirche, und als „auctoritate apostolica notarius publicus“.

Schon 1527 wurden zu Brielle „verbotene Bücher von Martinus Luther und anderen“ geleſen und eine der dortigen Kirche galt für „eine Pflanzſtätte der neuen Religion“. Merula, der während ſeiner Pfarrthätigkeit das Griechiſche gelernt hatte, um das NT in der Urſprache leſen zu können, nahm offenbar hier ſchon freiere Anſichten an. Als nun Herr Jooſt van Kruiningen, ein Mann „von aufgeklärter Denkweiſe“, ihm im Jahre 1530 die Stelle zu Heenvliet anbot, nahm Merula ſie an und ſiedelte von Brielle dorthin über. Hier ſtudierte er die Kirchenväter, insbeſondere Auguſtin, und lernte die Schriften der Reformatoren kennen. Mit Vorſicht und Ernſt trat er gegen die vielen Mißbräuche der Mutterkirche auf und erkannte keine andere Autorität als die Bibel an. So kam er ſchon vor 1540 in den Verdacht der Ketzerei, während erſt 1553 gegen ihn die Verfolgung begann. Zu 's Gravenhage wurde er gefangen geſetzt und hierauf als Schlachtopfer der Inquiſition von einem Kerker zum anderen geführt. An Mißhandlungen fehlte es dabei nicht. Im Jahre 1554 verſtanden es ſeine Verfolger ihm eine Erklärung abzunötigen, worin er ſeine Irrlehren widerrief und verſprach immer in der Einheit und Wahrheit der katholiſchen Kirche bleiben zu wollen. Merula hatte ſich nämlich bereit erklärt, einige Punkte von untergeordneter Bedeutung öffentlich zu widerrufen. Die Inquiſitoren machten damals jedoch von ſeiner Taubheit Gebrauch. Man las nämlich mit leiſer Stimme „67 Artikel der größten Bedeutung vor, die der alte Mann bis zuletzt mit Heldenmut verteidigt hatte, und wofür er wohl zehnmal und öfter geſagt hatte ſterben zu wollen.“ Merula, in der Meinung, die abgeſprochenen Punkte ſeien vorgeleſen, widerrief damals öffentlich, was man an ihre Stelle geſetzt hatte. Dr. Henſen, Profeſſor am kath. Seminar zu Warmond, hat verſucht, die Inquiſitoren von dieſer Gemeinheit rein zu waſchen und zu zeigen, daß Merula thatſächlich widerrufen hat („De Katholiek“). Obwohl eine ſolche Schwachheit bei einem alten Manne nicht unbegreiflich wäre, ſpricht doch ſowohl alles, was wir von Merula wiſſen, wie auch der weitere Verlauf ſeines Prozeſſes gegen dieſe Annahme. Merula war ein großer Gelehrter, feſt in ſeiner Überzeugung, zuverläſſig im Charakter. Das Ergebnis zeigt, daß er getreu dem, was er gelehrt hatte, bleiben wollte und den Tod nicht fürchtete. Nach der ſogenannten Widerrufung war er nicht freigelaſſen worden, ſondern wurde unter der Leitung des Inquiſitors Tapper weiter verfolgt, bis er endlich zu Bergen, wohin man ihn gebracht hatte, zum Scheiterhaufen verurteilt wurde. Er jauchzte, „daß die Stunde ſeiner Erlöſung nahe war.“ Am 26. Juli 1557 iſt der Scheiterhaufen aufgerichtet worden. Bevor er ihn beſtieg, kniete er zum Gebet nieder mit emporgehobenen Händen, um dabei leblos zuſammenzuſinken. Seine Henker fanden zum Verbrennen nur eine Leiche vor.

Auch ſeine Güter wurden für beſchlagnahmt erklärt. Merula verſtand ſein Geld ſicher anzulegen und hatte durch ſparſames Leben ſeine Beſitztümer noch vermehrt. Das that er, um Armen und Waiſen Wohlthaten zu erweiſen. „Der Dienſt an den Armen iſt Gottesdienſt“, ſagte er und er diente Gott in den Armen. Er ſtiftete in Brielle ein Waiſenhaus, das noch beſteht. Die Güter, die er ein Jahr vor dem Ausbruch der Verfolgung gegen ihn der Stadt Brielle vermacht hatte zum Unterhalt für ſeine Stiftung, konnte ſich die Inquiſition nicht bemächtigen. So wurde ſein Wunſch erfüllt, den er auf dem Wege zum Scheiterhaufen zu ſeinem Vetter Willem Merula äußerte: „Gedenke meiner Stiftung für die Armen und Waiſen! Gott gebe, daß der Fiskus ihr nicht raube, was ich für ſie beſtimmt habe.“

Merulas Anſichten lernt man aus ſeiner von Dr. Hoog ausgegebenen „Verantwoording“ kennen. Unter den niederländiſchen Reformatoren kommt ihm ein Ehrenplatz zu. In weiteren Kreiſen hat er Einfluß ausgeübt. Obwohl er die Schriften der Reformatoren geleſen hat, hatte er doch mehr der hl. Schrift als dieſen zu danken für die Bildung ſeiner theologiſchen und kirchlichen Denkweiſe. Durch ernſtes Bibelſtudium kam er vor allem zu der Erkenntnis von den Irrlehren der katholiſchen Kirche. Als Reformator war er denn auch in mehr als einer Hinſicht ſelbſtſtändig. Seine Auffaſſung über das Abendmahl iſt, obwohl mit Zwingli in Übereinſtimmung, von dieſem nicht entlehnt. In der Schätzung der Lehre des Jacobus gewann er von Luther. Er wollte die Kirche in der Kirche reformieren, am liebſten ohne Stöße, in aller Einfachheit durch die Predigt von Gottes Wort und dadurch, daß man darnach lebt und handelt. Nur was Gottes Wort lehrt, muß man glauben, was dagegen in der Kirche mit ihm ſtreitet, iſt abzuſchaffen. Den kirchlichen Überlieferungen legt er keinen Wert bei. Eine Kirche, die ihren Glauben und ihr Leben nicht auf das Wort gründe, wäre keine Kirche Chriſti. Niemand darf einem anderen ſeinen Glaubensinhalt aufdringen. Jeder muß ſeinen eigenen Gefühlen folgen, denn ohne Freiheit iſt kein Glaube möglich. Glaube war nach ihm eine ſichere und feſte Überzeugung in Bezug auf Gott wie er ſich in ſeinem Wort als derjenige offenbarte, der ſich nicht um unſerer Werke willen erbarmt, ſondern um ſeiner Barmherzigkeit und durch Jeſus Chriſtus. Durch die Werke kann niemand ſelig werden, aber ohne Liebe wäre der Glaube tot. Durch die Werke kann man allein beweiſen, daß man wahrhaftig glaubt. Dieſer Glaube wird um Chriſti willen belohnt. Unglaube gilt als Hauptſünde. Wer im Glauben ſtirbt, braucht kein Fegefeuer zu fürchten und hat keine Fürbitte mehr nötig. Der einzige

Seligmacher iſt Chriſtus und eine Anrufung der Heiligen unangebracht. — Merula nahm nur 2 Sakramente an, Taufe und Abendmahl. Die Transſubſtantiationslehre verwarf er ebenſo wie die Lehre der kirchlichen Abſolution und des Ablaſſes. Anders als die katholiſche Kirche lehrte er auch in betreff der Kirche. Das katholiſche Prieſtertum iſt vor Gott ohne Wert; alle Chriſten ſind ohne Unterſchied Prieſter. Die römiſche Kirche iſt nicht die katholiſche, ſondern nur ein ſehr gebrechlicher Teil der chriſtlichen Kirche, der dringend der Verbeſſerung bedarf. Der Papſt iſt der Antichriſt. Gegen das Cölibat, das Kloſterleben, die Selbſtkaſteiung, das Faſten und alle nur äußerlichen Ceremonien hatte er ernſte Bedenken.

Während Merula in ſeiner eigenen Gemeinde reformatoriſch auftrat, beförderte er durch ſeine ausgebreitete Korreſpondenz die Sache der Reformation auch in weiterem Kreiſe. Sein eigener Lebenswandel wirkte bei anderen nach. Er wird uns gezeichnet als ein liebenswürdiger, beſcheidener und gutherziger Mann, der es liebte, wohlthätig zu ſein. Feſt im Geiſt und voll Vertrauen auf Gott, ſo gewann er die Achtung ſeiner Zeitgenoſſen, während er ſich in ſeiner geiſtigen Fähigkeit auszeichnete durch Mäßigkeit und Vorſicht. Sein Name bleibt in Ehre als der eines Reformators, Märtyrers und Philantropen. Noch immer ſind viele herrliche Worte von ihm in friſchem Gedächtnis: „Daß allein Chriſtus herrſche mit ſeinem Wort und Geiſt“; „Der wahre Glaube hat die Freiheit lieb“; „Der Dienſt an den Armen iſt Gottesdienſt“; „Gott iſt ſtets reich über den Seinen“. **S. D. van Veen.**

Merz, Heinrich v., geſt. 1893. — Litteratur: Von M.: Das Syſtem der chriſtl. Sittenlehre in ſeiner Geſtaltung nach den Grundſätzen des Proteſtantismus im Gegenſatze z. Katholicismus, Tüb. 1841; Briefe über Schwaben und Franken, Zeitſchr. f. die eleg. Welt, 37—39; Cottaſches Morgenbl. 43; Chriſtentum und Perſönlichkeit, Stud. der ev. Geiſtl. Württ., 43; Zur johanneiſch. Frage, ib. 44; Die Jahrb. der Gegenw. u. ihre Helden, Stuttgart 45; Schelling und die Theologie, Berlin 45; Ueberſicht über die hauptſächlichſten alten Denkm. chriſtl. Architektur u. Skulptur in Schwaben. Cottaſches Kunſtblatt, 43. 45; Spaziergang durch die vornehmſten württ. Kirchen, Ev. Kirchbl., 45; Armut und Chriſtentum, Bilder und Winke z. chriſtl. Communismus und Sozialismus, Stuttg. 49; Chriſtl. Frauenbilder, Stuttg. 52, 6. Aufl. 98; Die innere Miſſion in ihrem Verhältniſſe zu den wiſſenſch. und kirchl. Richtungen der Gegenw., StKr, 54; Text zu Weiſſers Bilderatlas zur Weltgeſchichte, Stuttg. 55, 5. Aufl. 94; Text zu Schnorrs Bibel in Bildern, 61; Das Leben des chr. Dichters und Min. v. Pfeil, Stuttg. 63; Die ev. Miſſionsgeſellſch. zu Baſel, StKr, 66; Albr. Dürer (in Jugend- und Volksbibl.), Stuttg. 80; Der evangeliſche Kirchhof u. ſein Schmuck, Stuttg. 83, 2. Aufl. 85; PRE^2, eine Reihe archäol. und hiſt. Art., beſ.: Bilderbibel, Katakomben, Kirchhof, Kruzifix, Sinnbilder, Tempel zu Jeruſalem. In Schmids pädag. Encyklop.: Anſchauungsunterricht, Bibelbilder; Mitarbeit an Zellers Bibl. Wörterbuch, Pipers Zeugen der Wahrh. u.ſ.w. — Aus dem Chriſtlichen Kunſtbl.: Zur Kunſtgeſch.: Chriſtus als Fiſch in der altchr. Kunſt, 1880; Die Siegesfahne Chriſti, 91; Zur Geſch. des Gottesdienſtes und Gotteshauſes, 87; Das jüngſte Gericht im Münſter zu Ulm, 80; Die Bedeutung der 4 Apoſtel Dürers, 79; Jörg Ratgeb und ſein Altarwerk in Herrenberg, 85; Luther und die Kunſt, 83. 93; Die Reformation und ihr Einfluß auf die kirchl. Kunſt in Alt-Württemberg, 89. — Kirchenausſtattung: Der ev. Kirchhof und ſein Schmuck, 83; Neue kirchliche Wandmalerei, 84; Zur evang. Altarzierkunſt, 85. 94; Die Kunſt als Gehilfin der Predigt, 91; Kirchenſchmuck und Kirchengeräte, 93. — Proteſt. Kirchenbau: Ueber Gropius Entwurf zur Thomaskirche in Berlin, 82; Das evang. Gotteshaus (gegen Lechler), 83; Joſeph Furttenbach, ein Beitrag zur Geſch. des proteſt. Kirchenbaus, 85; Das evangel. Kirchengebäude, 86; Ein neues Dogma, (gegen das „Wiesbadener Programm“) 92; Die Frauenkirche in Dresden, 93.

Ueber Merz: H. Merz über evang. Kirchenbau, Luthardtſche Kirchenz. 98, S. 473 ff.

Georg Heinrich Merz iſt geboren den 8. Auguſt 1816 in Crailsheim (Württemberg). Der Vater trieb wie der 100 Jahre zuvor aus Saarbrücken, der Familientradition zufolge um der Verfolgung ſeines evangeliſchen Glaubens willen, zugewanderte Ahne das Rotgerberhandwerk. Die Mutter, eine geiſtig ſehr regſame Frau, übte die Porträtmalerei auf Elfenbein und hatte in ihrer Jugend dieſe Kunſt in der Fremde, Düſſeldorf und Amſterdam gelernt und geübt. In der Not der Zeit und in dem von den politiſchen Ereigniſſen einer Herrſchaft nach der andern (Ansbach, 1792 Preußen, 1806 Bayern, 1810 Württemberg) zugeteilten Städtchen lohnte das Handwerk kaum die ſaure Mühe, die der Sohn auf Meſſen und Märkten mit dem Vater teilte. Zunächſt für einen bürgerlichen Beruf beſtimmt, öffnete ihm die heimiſche Lateinſchule mit ihrem ſelbſtloſen jugendlichen Lehrer durch Erſtehung des „Landexamens“ als erſtem Angehörigen dieſes fränkiſchen Landesteils den Eintritt in ein württembergiſches theologiſches Seminar (Maulbronn). An religiöſem Beſitz brachte er wenig mit. Wild gährten die Zeitideen in dem weltabgeſchiedenen „Kloſter“. Der Seminariſt ſchwärmte für die Einheit Deutſchlands, für eine freiſinnige Verfaſſung und ſammelte mit Bienenfleiß Kollektaneen zur Volkswirtſchaft, Geſchichte und Litteratur. Als Lehrer hatte die Promotion neben älteren Männern eine Zeit lang D. F. Strauß und als Repetenten Fr. Viſcher und M. A. Landerer. Im ereignisreichen Jahre 1835 trat M. in das Tübinger Stift ein: ein eifriger Schüler Baurs, noch mehr der Hegelſchen Philoſophie, deren Vertreter in Tübingen damals E. Zeller und Fr. Viſcher waren. Die in ihr vollzogene Durchdringung des ſyſtematiſchen und hiſtoriſchen Denkens riß ihn hin und her zwiſchen der „reinen Wiſſenſchaft“ und dem Trieb nach Aneignung und Beherrſchung einer umfaſſenden Empirie auch auf nicht ſpezifiſch theologiſchem Gebiet. Schon als Student war er — vorzeitig — Mitarbeiter mehrerer Zeitſchriften, darunter bald auch der Halliſchen Jahrbücher Ruges. Das Honorar wurde benützt zu weiten Fußwanderungen, vor allem nach Nürnberg, wo ſich frühe mit C. Heideloff ein näheres Verhältnis ergab, an den Main und Rhein, Straßburg, Freiburg, Baſel u. ſ. w.; leitend war dabei das Intereſſe für die altdeutſche Kunſt. Die Studienzeit ſchloß (Herbſt 1839) ab mit vier akademiſchen Preiſen, darunter je einer für Löſung einer platoniſchen und einer ethiſch-theologiſchen Preisaufgabe. Die letztere wurde — unter Hinzufügung des dritten Teiles — 1841 zum Druck befördert (ſ. Litt. oben), noch ganz in Hegelſchen Kategorien aufgebaut. Trotzdem dankte er ihr ſpäter „die Nötigung zum Herantreten an den konkreten Stoff“. Doch begann ſchon in Tübingen der Zweifel an Hegel. Von Reiff lernte er, Gott als abſolutes Subjekt, nicht Objekt betrachten; die That, nicht der Gedanke ſchien ihm auf den Thron des Abſoluten zu gehören, bei Begriffen wie Freiheit, Sünde verſagte ihm die Hegelſche Dialektik. Im Gegenſatz zu der in Tübingen geübten Betrachtung der evangeliſchen Geſchichte kam ihm bei einem gelegentlichen Beſuch des Gottesdienſtes in Kornthal der Gedanke: „wie, wenn man dieſer Gemeinde ihren Chriſtus nähme?“. Das eigene Erleben führte weiter. Um ein quälendes Kopfleiden los zu werden, wurde eine Waſſerkur unternommen und, um den Erfolg zu erzwingen, acht Monate lang fortgeſetzt. Der Erfolg blieb aus. In dieſe Zeit der Abgezogenheit von der Wiſſenſchaft, und des äußeren Mißerfolges fiel der Anfang eines neuen Lebens. Doch der Mut zum geiſtlichen Amt fehlte noch. Den erſten Verſuch, den Standpunkt der Wiſſenſchaft mit dem des an Chriſtus orientierten religiöſen Lebens zu vermitteln, ſtellt ein Aufſatz „Philoſophie, Chriſtentum und Kirche“ (Freihafen 41) dar. In Schellings Hörſal in Berlin, wohin die wiſſenſchaftliche Reiſe im Winter 1841/42 führte, ging ihm bei allem Zweifel im einzelnen die Möglichkeit auf, die geſchichtliche Offenbarung als Mittelpunkt eines Denkſyſtems zu erfaſſen. Kugler regte zu konkret hiſtoriſchem Verſtändnis der mittelalterlichen Kunſt an; dies wurde auf weitgedehnter Studienreiſe in Deutſchland, Belgien, Frankreich und England wie zuvor in Öſterreich gepflegt; ſoziale Frage und Volksunterricht daneben eifrig ſtudiert. Eine wunderbare Bewahrung in Todesgefahr bei einem Eiſenbahnunglück zwiſchen Verſailles und Paris verſtärkte den Trieb nach religiöſer Einkehr. Zu Hauſe begann ſodann alsbald ein emſiges Durchforſchen und Durchwandern der heimiſchen Kunſtdenkmale, für deren Schönheit und Vernachläſſigung das Auge nun erſt Verſtändnis gewonnen hatte; Maßſtab und Zeichenſtift waren dabei ſtets zur Hand. Die im Sinne Kuglers veröffentlichten „Überſichten“ (ſ. oben) nahmen alsbald den Kampf auf für alte deutſche und für evangeliſche Kunſt. Zugleich erfolgte als Abſchluß einer Zeit leidenſchaftlichen inneren und äußeren Zwieſpalts die litterariſche Auseinanderſetzung mit dem früheren Standpunkt; die Broſchüre: „Die Jahrbücher der Gegenwart u. ſ. w.“ (ſ. oben) mit der Abſage an Schwegler, Viſcher und Zeller giebt die Darſtellung des eigenen „ſchmerzhaften Entwickelungsgangs“ und eine den Stempel des Erlebten tragende Kritik des Hegelſchen Syſtems, der Aufſatz „Chriſtentum und Perſönlichkeit“ erfaßt — neben viel Unabgeklärtem — das Weſen der Perſönlichkeit auf Grund der chriſtlichen Erfahrung mit Hilfe des Nationalitätenprinzips in ihrer geſchichtlichen Entfaltung auf griechiſchem, römiſchem und germaniſchem Boden. Die neue religiöſe Erkenntnis wurde gepflegt in einem kleinen Kreiſe von Freunden, die gemeinſam dieſelbe innere Entwickelung durchmachten, vor allem im Verkehr mit dem eigenen jüngeren frühvollendeten Bruder, der, Techniker von Beruf, an einem Leidens- und Sterbenslager zu lebendigem Gebetsleben und Schriftforſchen erweckt, zu einem tiefgegründeten Chriſten voll Ewigkeitsernſt heranreifte. Das geiſtliche Amt, in das der Eintritt 1843 erfolgte, half weiter; Joh. Arndts 4 Bücher vom wahren Chriſtentum bezeichnete M. ſelbſt als das Buch, das Richtung gebend für die Art ſeines religiöſen Lebens geworden ſei; von den Vätern der lutheriſchen Kirche führte ihn der Weg zu Luther ſelber. Pietiſtiſche Einflüſſe perſönlicher Art ſpielten bei der inneren Wandlung, die hiermit zum Abſchluß kam, keine Rolle. Dieſe ſelbſt trat nach der ſubjektiven Seite nicht in die Erſcheinung als plötzliche Umkehr, ſondern als Hereinarbeitung des im Gedanken Gefundenen in Herz und Leben, ſie verlangte nach einer Vermittelung des Wahren und Bleibenden in Wiſſenſchaft, Kunſt und Welt mit dem, es freilich erſt zur vollen Freiheit, Wahrheit und Schönheit verklärenden Chriſtentum. M. galt weiterhin im Lande als „Lutheraner“, perſönliche Fühlung gewann er nach auswärts am meiſten mit den Männern der poſitiven Union. Das Verhältnis zu den Stuttgarter Kreiſen war auf lange hinaus kein näheres. Die Sturmzeit der 40er Jahre fand M. im erſten ſtändigen Amt als Diakonus in Neuenſtadt a. d. L. (46—50), diejenige des Scheiterns der nationalen Hoffnungen als Stadtpfarrer zu St. Katharina in Schw.-Hall (50—63). Aus Artikeln im Cottaſchen Morgenblatt entſtand im Jahr 48 ſein ſchriftſtelleriſch wirkſamſtes Werk: „Armut und Chriſtentum“. Mit hellem Blick ſind darin ebenſo die Schäden des bisherigen Staats-Kirchentums und -Armenweſens erkannt, wie die Kräfte der Abhilfe, die es mobil zu machen gilt; beides hineingeſtellt in einen großen geſchichtlichen Zuſammenhang: nicht bloß „chriſtlicher Kommunismus“, wie ihn der Pietismus in ſeiner Gebefreudigkeit übt, ſondern „chriſtlicher Sozialismus“, Vergeſellſchaftung zu perſönlicher Hilfeleiſtung, Beiziehung der Frauen zur chriſtlichen Vereinsthätigkeit wird als Loſung aufgeſtellt. Engliſche Reiſeeindrücke ſind für die deutſche Gegenwart fruchtbar gemacht: dem „Neuenſtädter Frauen-Armenkranze“ iſt das Buch gewidmet. Auch in Hall wurde ein Armenverein gegründet. Im Zuſammenhang mit der Einführung des Pfarrgemeinderats, die er daſelbſt (1851) erlebte, beſchäftigten ihn lebhaft die Fragen der kirchlichen Organiſation. Eine 2. Auflage von „Armut und Chriſtentum“, die wenige Jahre ſpäter nötig geweſen wäre, kam nicht zu ſtande; M. konnte ſich zu keiner Umarbeitung entſchließen, und doch war ſein Standpunkt ein anderer geworden: den freikirchlichen Zug, der durch „Armut und Chriſtentum“ geht, ſtreifte er ab. So bilden die Fortſetzung von „Armut und Chriſtentum“ (zugleich den Übergang zur populär-chriſtlichen, von nun an in erheblichem Umfang gepflegten Schriftſtellerei) die „Chriſtlichen Frauenbilder“, das verbreitetſte Buch von M., eine Sammlung von Lebensbildern edler chriſtlicher Frauen aus allen Zeiten der chriſtlichen Kirche in großem geſchichtlichen Zuſammenhang aufgefaßt; die Frau in der Kirchengeſchichte, oder noch beſſer das chriſtliche Lebensideal im Spiegel des Frauengemüts iſt der Inhalt des Buches. Kunſtſtudium und Kunſtübung wurde weiter gepflegt: die eigene Kirche (mit beſcheidenſten Mitteln) reſtauriert (Chr. Kunſtbl. 1858), der Text zu Schnorrs Bilderbibel geſchrieben. Das Centrum aber bildete die innerliche und wiſſenſchaftliche Auseinanderſetzung mit den praktiſch-kirchlichen Aufgaben der Gegenwart; ihr Reſultat iſt niedergelegt in dem Aufſatz: Die innere Miſſion in ihrem Verhältnis zu den wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Richtungen der Gegenwart (StKr 1854). Mit richtigſtem Augenmaß iſt hier von ſicherem Grunde aus Bedeutung und Stellung der inneren Miſſion in und für die deutſche Kirche der Gegenwart aufgezeigt. Der innere Beruf zur Kirchenleitung, der hiermit wie durch die charakter- und wirkungsvolle Amtsführung erwieſen war, fand ſeine Erfüllung durch die Berufung als Dekan und Bezirksſchulinſpektor nach Marbach (1863), einem altwürttembergiſchem Bezirk, in dem ganz neue Erfahrungen, insbeſondere gegenüber den Sekten (Methodiſten, Jeruſalemsfreunde) zu machen waren, und als Oberkonſiſtorialrat in die Oberkirchen- und Oberſchulbehörde nach Stuttgart (1869), woran ſich 1873 die Ernennung zum Prälaten und Generalſuperintendenten von Reutlingen (unter Belaſſung als Mitglied des Konſiſtoriums und des Sitzes in Stuttgart) ſchloß. Hiermit war der Eintritt in die Kammer der Abgeordneten verbunden; der Landesſynode gehörte M. jedesmal als landesherrliches Mitglied an. Seine Wirkſamkeit lag in allen dieſen Stellungen zunächſt auf perſönlichem Gebiet: der helle Blick in die Verhältniſſe und Perſonen hinein, geübt und bewährt auf ausgedehnter, häufig unvermutet auf Fußwanderungen vorgenommener Selbſtſchau, die großherzige, auferbauend wirkende Beurteilung jeder ſtrebenden und ringenden Kraft, die friſch eingreifende, allem Schlendrian feindliche, mit dem Mißſtand zugleich die Abhilfe erkennende Art, der Sinn für lebensvolle Organiſation kam neben ſeinem kirchlichen Amt beſonders der Schule und der Lehrerwelt zu gut. Sachlich ſei aus ſeiner Arbeit angeführt die Mitarbeit am Normallehrplan, das neue Leſebuch I und II nebſt Fibel für die Volksſchule, das neue Memorierbuch für den Religionsunterricht, die Neuordnung des Konferenzweſens der Lehrer, die Berufung von Lehrern zu Konferenzdirektoren, Hebung des Anſchauungsunterrichts, des Zeichenunterrichts, Einführung des Turnunterrichts; die Vorbereitung der Einführung der allgemeinen Fortbildungsſchule für die Schulentlaſſenen männlicher und weiblicher Jugend beſchäftigte ihn bis in ſeine letzten Lebenstage, wie er auch ein ſehr thätiges Mitglied der Kgl. Kommiſſion für die (freiwilligen) gewerblichen Fortbildungsſchulen war. Er war ein Freund der württembergiſchen „Kinderlehre“ und des religiöſen Memorierens in Erinnerung an die Erfahrungen, die er in ſeiner Schulzeit mit dem Braunſchweigiſchen Katechismus und dem darauf gegründeten Religionsunterricht gemacht hatte. Der inneren Miſſion blieb er treu im Kampf für den Sonntag (Sonntagsſchutzkongreß in Stuttgart 1892). Sein eigenſtes Sondergebiet aber hatte er in der Pflege der chriſtlichen Kunſt als Nachfolger Grüneiſens in der Vorſtandſchaft des „Vereins für chriſtliche Kunſt in der evangel. Kirche Wüttembergs“ und als Redakteur des Chriſtlichen Kunſtblattes (ſeit 1878). Auf dieſe Arbeit konzentrierte ſich ſchließlich die Erfahrung und Übung ſeines ganzen Lebens. Mit Meurer ſeit dem Stuttgarter Kirchentag und der damit verbundenen Ausſtellung von Werken chriſtlicher Kunſt (1869) befreundet, vertrat er mit Überzeugung, ohne Engherzigkeit vom Standpunkt der lutheriſchen Kirche aus ebenſo wie von dem ſeiner reichen Kunſtkenntnis und -erfahrung das Eiſenacher Regulativ. Er war einer der erſten, die v. Gebhardt, W. Steinhauſen als Künſtler würdigten (Chriſtliches Kunſtblatt 78; 84. 85. 91; v. Uhde lehnte er ab, vgl. z. B. 90), in der Frage des Stils für kirchliche Bauten dachte er liberal, aber in den Beſtrebungen, die ſich im ſog. Wiesbadener Programm zuſammenfaßten, erkannte er ein „neues Dogma“, eine Vergewaltigung der lutheriſchen Idee von Gottesdienſt und Kirche. Eine beſondere Freude war ihm die Gründung des Vereins für chriſtliche Kunſt in der prot. Kirche Bayerns nach dem Vorbild des württembergiſchen Vereins. Unzählbar ſind die Fälle, in denen er zur Ausſtattung und Erneuerung von Kirchen in Württemberg Antrieb, Rat und Beiſtand gab, bei allen größeren Unternehmungen auf dem Gebiet kirchlicher Kunſt in Württemberg zu ſeiner Zeit wirkte er in maßgebender Weiſe mit. Den Plan für die Innenausſtattung des Ulmer Münſters z. B. ſtellte er mit Eſſenwein und Egle feſt. — Im Jahre 1866 bekannte er ſich getreu ſeinen Jugendidealen, weithin allein ſtehend, als Freund Preußens; als Mitglied der Kammer der Abgeordneten gehörte er der deutſchen (national-liberalen) Partei an. Bis in ſeine letzten Lebenstage durfte er wirken; trotz vielfacher, ihn durch ſein ganzes Leben begleitender körperlicher Hemmung, die ihm wie Temperament und Stimmung oft zum Kreuze wurde, friſchen Weſens und Geiſtes, mit treffendem, auch humorgewürztem Wort ein belebendes Element jeden Kreiſes, in welchem er trat. Am 31. Dezember 1893 iſt er entſchlafen.

J. Merz.

Meſainſchrift. — Petermann, ZDMG 1870, 640 ff.; Clermont-Ganneau, La stèle du Dhiban 1870. Revue crit. 1875, 166 ff.; Th. Nöldeke, Die Inſchrift des Königs Meſa von Moab 1870; C. Schlottmann, Die Siegesſäule Meſas 1870; F. Hitzig, Die Inſchrift des Meſha 1870; Ginsburg, The Moabite Stone 1871; Nöldeke, Art. Meſa in Schenkels Bibellexikon; R. Smend und A. Socin, Die Inſchrift des Königs Meſa von Moab für akademiſche Vorleſungen herausgegeben 1886; Clermont-Ganneau, Journ. Asiat. sér. 8 tom 9, p. 72 ff.; A. Nordlander, Die Inſchrift des Königs Meſa von Moab (Diſſertation), Leipzig 1896; A. Socin und H. Holzinger, Zur Meſainſchrift (Berichte d. Sächſ. Geſ. d. Wiſſenſch.) 1897; M. Lidzbarski, Handbuch d. Nordſemitiſchen Epigraphik, I 103 f. 415 f. II Taf. 1; Eine Nachprüfung der Meſainſchrift, Ephemeris f. ſemit. Epigraphik 1, 1 ff.; H. Winckler, Die Zeitangaben Meſas, Altorient. Forſch., 2. Reihe 401 ff. vgl. Lidzbarski, Ephemeris 1, 143 ff.; Halévy, L'Inscription de Mêša, Rev. sémit 8, 236 ff. 289 ff.; Nouvelles Remarques sur L'Inscription de Méša ebend. 9, 297 ff.; Lagrange, L'Inscription de Mésa, Rev. bibl. 10, 522 ff.; Stade, Geſch. Israels 1, 534 f.; A. Köhler, Lehrb. d. bibl. Geſch. Alt. Teſt. 2, 2, 333 f.; Stade, Lehrb. d. hebr. Gramm. 1, 13 f.; Driver, Notes on the hebr. Text of the Books of Samuel, LXXXV ff. — Weitere Litteratur bei Lidzbarski, Handb. d. nordſem. Epigr. I, 35 ff. (Sigle Me), Ephemeris 1, 278 ff.

1. Die berühmte Inſchrift des moabitiſchen Königs Meſha wurde im Jahre 1868 von dem deutſchen Miſſionar Klein in Dîbân, dem alten Dîbôn, gefunden. Profeſſor Petermann, dem Klein davon Mitteilung machte, knüpfte, nachdem er die Zuſage der Direktion der Berliner Muſeen erhalten hatte, Verhandlungen mit den bei Dîbân wohnenden Beduinen an und ſchloß einen Kaufkontrakt mit ihnen ab. Eine bedauerliche Reihe von Umſtänden vereitelte indeſſen die Beſtrebungen, dieſe merkwürdige Inſchrift in unverſehrtem Zuſtande für die Wiſſenſchaft zu gewinnen. Gleichzeitig mit den Deutſchen verſuchte auch der damalige Kanzler-Dragoman des franzöſiſchen Konſulates in Jeruſalem, Clermont-Ganneau, den Stein zu erwerben, und durch dieſen Wettſtreit der Fremden wurden die Vorſtellungen der Beduinen von dem Werte des Denkmals und den darin vermuteten Schätzen aufs höchſte geſteigert. Da nun die türkiſche Behörde ſich infolge eines unklugen Schrittes des norddeutſchen Konſulates in die Sache miſchte, wurden die Beduinen ſo gereizt, daß

ſie den Stein zertrümmerten, indem ſie ihn glühend machten und dann kaltes Waſſer auf ihn goſſen. Zum Glück hatte indeſſen Clermont-Ganneau durch einen Araber einen Abklatſch von der Inſchrift machen laſſen, der trotz ſeiner mangelhaften Ausführung und der Mißhandlungen, denen er kurz nach ſeiner Herſtellung unterworfen wurde, doch ein Bild von der Inſchrift gab und die Grundlage aller ſpäteren Deutungen gebildet hat. Außerdem gelang es Clermont-Ganneau und anderen nach und nach größere oder kleinere Bruchſtücke des zerſprengten Steines zu gewinnen, die zuſammen ungefähr zwei Drittel der Inſchrift ausmachen. Sie befinden ſich größtenteils wie der Abklatſch im Louvre, wo man ſie mittels einer Gipseinbettung zuſammengeſetzt und nach dem Abklatſch ergänzt hat. Auf dieſe Weiſe kann man ſich ein annäherndes Bild von dem Originaldenkmal machen, von dem man ſonſt nur die Beſchreibung Kleins beſaß, wonach es ein ſchwarzer Baſaltſtein war von 3 Spannen Breite, 5 Spannen Höhe und 1½ Spannen Dicke mit 34 Schriftzeilen. Die Echtheit der Inſchrift iſt mehrmals angezweifelt worden, aber ſicher ohne ausreichende Gründe. Der Umſtand, daß ſie den einzigen moabitiſchen König nennt, den wir aus der Bibel kennen, kann natürlich die Unechtheit nicht beweiſen, ſondern höchſtens zur Vorſicht mahnen; und andererſeits wird die Echtheit durch den hiſtoriſchen Inhalt der Inſchrift und durch ihren ſprachlichen und paläographiſchen Charakter ſo evident beſtätigt, daß man die Zweifel nur als unbegründete Skepſis betrachten kann.

2. Hand in Hand mit der Erwerbung der verſchiedenen Fragmente des Steines ging eine immer eindringendere Deutung der Inſchrift, die zwar durch die Undeutlichkeit der an den beiden Seiten und in den letzten Zeilen ſtehenden Buchſtaben gehemmt wird, aber ſonſt als eine im weſentlichen lückenloſe bezeichnet werden kann. Um dem Studium dieſer Inſchrift ein praktiſches Hilfsmittel zu verſchaffen, gaben Smend und Socin eine neue Zeichnung des Steines heraus, die ſich unter anderem dadurch auszeichnete, daß der Unterſchied zwiſchen den Bruchſtücken des Originales und den ergänzten Teilen genau angegeben war. Zugleich enthielt dieſe Zeichnung eine ziemliche Menge neu entzifferter Buchſtaben, die in den früheren Bearbeitungen nicht vorkamen. Die Richtigkeit dieſer neuen Leſungen wurde von Clermont-Ganneau, zum Teil auch von Nordlander beſtritten, was Socin zu einer neuen, in Verbindung mit Holzinger unternommenen Unterſuchung des Textes veranlaßte. Das Reſultat war, daß er die Richtigkeit ſeiner früheren Deutung behauptete, wenn er auch zugab, daß mehrere Buchſtaben, die in ſeiner und Smends Ausgabe ohne kritiſche Zeichen ſtehen, beſſer als unſicher hätten bezeichnet werden ſollen. Indeſſen iſt Lidzbarski durch eine Neuprüfung des Materiales zu einem mehr negativen Ergebnis gelangt, das vielfach mit den Ausſtellungen Ganneaus zuſammenfällt. Glücklicherweiſe handelt es ſich hier aber — von den letzten Zeilen abgeſehen — um Einzelheiten, die auf die Deutung des Sinnes keinen weſentlichen Einfluß ausüben, und einige der von Smend und Socin gewonnenen neuen Leſungen können auch als ſicher betrachtet werden, darunter das wichtige ימה Z. 8, wodurch der Sinn dieſer Zeile erſt klar geworden iſt.

3. Der Inhalt dieſer Inſchrift iſt eine Dankſagung des Königs an den moabitiſchen Gott Kemoſh, der ihm gegen ſeine Feinde geholfen, und durch deſſen Beiſtand er ſein Reich erweitert und befeſtigt hat. Zum Lohne dafür hat Meſha ihm „dies Heiligtum (במת)“ alſo das Heiligtum, wo die Stele aufgeſtellt wurde, gebaut. Zugleich aber benutzt der König die Gelegenheit alles aufzuzählen, was er im Kriege und Frieden für ſein Volk gethan hat. Unter den Feinden nennt er den israelitiſchen König Omri, der Moab lange Zeit bedrückt hatte, weil Kemoſh auf ſein Land zürnte. Auch der mit Meſha gleichzeitige Sohn und Nachfolger Omris ſetzte die Unterdrückung Moabs fort, aber Meſha „ſah ſeine Luſt an ihm und an ſeinem Namen, und Israel ging auf ewig zugrunde“ (Z. 7). Das von Omri eroberte Gebiet um Mêdebâ, worin die Israeliten „in den Tagen Omris וחצי ימי בנה vierzig Jahre lang“ gewohnt hatten, nahm Meſha durch die Hilfe des Kemoſh zurück. Die vom israelitiſchen Könige befeſtigte Stadt ʿAṭarot, in deren Gebiet die Gaditen von Alters her gewohnt hatten, nahm er ein und tötete ihre ganze Bevölkerung als Schauſpiel (רית) für Kemoſh und Moab, worauf er die Bewohner anderer Gegenden in ʿAṭarot anſiedelte. Auch brachte er den (von den Israeliten eroberten) Altaraufſatz (אראל) zurück nach dem Heiligtum des Kemoſh in Qerijot. Die Stadt Nebo nahm er den Israeliten und tötete die ganze Bevölkerung als Bann für עשתר כמש; die dortigen Altaraufſätze Jahves brachte er zum Heiligtum des Kemoſh. Ebenſo eroberte er Jahaṣ und Ḥoronain und vereinigte ſie mit ſeinem Reiche. Außerdem reſtaurierte und befeſtigte er eine Reihe von Städten, vor allem die Hauptſtadt Dibon, wo er Mauern, Thore, Türme und eine Burg baute, wie er auch für die Waſſerverſorgung der Stadt Sorge trug. Wir gewinnen alſo durch dieſe merkwürdige Inſchrift einen Einblick in die damaligen politiſchen und religiöſen Ver-

hältniſſe in Moab und das Aufblühen des Reiches unter dem energiſchen und tapferen Könige (vgl. den Art. Moab). Das Hauptintereſſe knüpft ſich indeſſen an das, was das Denkmal von dem Verhältnis zwiſchen den Moabiten und Israeliten erzählt; aber gerade hier iſt es nicht ganz leicht, die Angaben der Inſchrift mit denen des Alten Teſtaments in Einklang zu bringen. Von den Eroberungen Omris in Moab erzählt die Bibel nichts, da ſie ſich in betreff ſeiner kriegeriſchen Thaten mit einem Hinweis auf die Annalen der ephraimitiſchen Könige begnügt (1 Kg 16, 27). Dagegen heißt es 2 Kg 1, 1 vgl. 3, 4 f., daß König Meſha von Moab ſich nach dem Tode Ahabs gegen die bisherige israelitiſche Oberherrſchaft auflehnte und nicht mehr den früheren Tribut von Lämmern und Wolle zahlte. Infolge deſſen unternahm Joram von Ephraim in Verbindung mit Joſaphat von Juda einen Feldzug gegen Moab, der im Anfang für die Israeliten günſtig verlief, bis ſchließlich der in einer Feſtung belagerte moabitiſche König ſeinen erſtgeborenen Sohn auf der Mauer opferte; dadurch „kam ein gewaltiger Zorn über Israel“, infolge deſſen ſie den Krieg aufgaben und nach Hauſe zogen (2 Kg c. 3). Daß Meſha in ſeiner Siegesinſchrift dieſen Krieg und das verzweifelte Mittel, wozu er griff, unerwähnt läßt, begreift ſich ohne Schwierigkeit, aber um ſo auffälliger iſt es, daß nach dieſer Darſtellung die Wendung in dem Verhältniſſe Moabs zu Israel nicht erſt nach dem Tode Ahabs, ſondern während deſſen Regierung ſtattfand. Seine Worte: „Omris Nachfolger war ſein Sohn, und der ſprach: ich will Moab bedrücken; aber ich ſah meine Luſt an ihm“ u. ſ. w. (Z. 6 f.) erlauben nämlich nicht בן im Sinne von Enkel zu nehmen und an den Nachfolger Ahabs zu denken. Alſo werden die bibliſchen Angaben durch die Inſchrift dahin berichtigt, daß der Abfall der Moabiter ſchon unter Ahab, und nicht erſt nach ſeinem Tode eintrat. Noch größer ſind indeſſen die chronologiſchen Schwierigkeiten, die das Denkmal hervorruft. Nach dem Alten Teſtamente regierte Omri 12, Ahab 22, Ahasja 2 und Joram 12 Jahre. In der Inſchrift heißt es aber: „Israel wohnte in Medeba in den Tagen Omris וחצי ימי בנה vierzig Jahre“ (Z. 8). Da בנה Z. 6 den Sohn und Nachfolger Ahabs bedeutet, liegt es unzweifelhaft am nächſten das Wort hier in demſelben Sinne zu nehmen und zu überſetzen: „und die Hälfte der Tage ſeines Sohnes.“ Da aber nach den bibliſchen Angaben die Regierung Omris und die Hälfte der Regierung Ahabs höchſtens 23 Jahre ausmachen, bekommt man auf dieſe Weiſe eine ſehr große Discrepanz zwiſchen den chronologiſchen Zahlen. Allerdings könnte man im Anſchluß an den bekannten bibliſchen Sprachgebrauch die 40 Jahre als runde oder ſymboliſche Zahl faſſen, aber die Abweichung wäre doch eine ſo bedeutende, daß man in dieſem Falle die betreffenden chronologiſchen Angaben der Bibel als unrichtig aufgeben müßte. Einige Gelehrte, wie z. B. Halévy, wollen deshalb בנה Z. 8 als: Enkel deuten und es von Joram erklären, wodurch allerdings die chronologiſche Schwierigkeit verſchwinden würde, denn 12 + 22 + 2 + 6 ergeben 42, wobei es natürlich ſehr wohl möglich iſt, daß Omri Moab erſt eroberte, nachdem er ein paar Jahre regiert hatte. Aber auf dieſe Weiſe würde Meſha in ſeiner Darſtellung die Regierung Ahabs und Ahasjas vollſtändig ignoriert haben, und man begriffe nicht, warum er nicht einfach: bis zur Mitte (עד חצי) der Regierung ſeines Sohnes (Enkels) ſchrieb. Indeſſen erlaubt das Wort בנה auch eine andere Auffaſſung, da es nämlich nach der Orthographie der Inſchrift (vgl. ימה Z. 8 und רשה Z. 20) nicht nur Singularis, ſondern auch Pluralis ſein kann. Faßt man es im Sinne von: ſeine Söhne, ſo kann חצי augenſcheinlich nicht: Hälfte, bedeuten, denn es wäre doch eine zu ſonderbare Rechnungsweiſe, wenn man die Regierungsjahre der drei Nachfolger erſt addieren und dann halbieren ſollte, auch davon abgeſehen, daß man auf dieſe Weiſe nur die Zahl 30 und nicht 40 gewinnen würde. Infolge deſſen hat H. Winckler, der das Wort als Pluralis faßt, die gewöhnliche Auffaſſung von חצי verworfen und es mit: Totalſumme überſetzt. Aber dieſe Bedeutung des Wortes, die Winckler vergeblich durch einige altteſtamentliche Stellen ſtützen will, iſt ganz unwahrſcheinlich, und mit Recht bemerkt Lidzbarski, daß Meſha in dieſem Falle nach ſeiner ſonſtigen Ausdrucksweiſe ohne Zweifel einfach כל ימי geſchrieben haben würde. Eher ließe ſich die Auffaſſung von בנה als Pluralis feſthalten, wenn man חצי die unbeſtimmtere Bedeutung: Teil, gäbe, denn ein Satz wie: und ein Teil der Regierungen ſeiner Nachfolger, wäre immerhin möglich, wenn der Redende es nicht für nötig hielt, eine beſtimmte Zeit anzugeben. Aber eine Übereinſtimmung mit den bibliſchen Zahlen würde man auf dieſe Weiſe auch nicht gewinnen, und das Hauptbedenken bleibt, daß Z. 6 und 8 nach dieſer Erklärung nicht von denſelben Ereigniſſen handeln, während doch der natürliche Eindruck des Zuſammenhangs das Gegenteil fordert. Somit muß doch die erſtgenannte Auffaſſung als die wahrſcheinlichſte bezeichnet werden, ſelbſt wenn ſie uns dazu zwingt, die Richtigkeit einiger altteſtamentlicher Angaben aufzugeben. Nun könnte man freilich gegen jene Auffaſſung geltend machen, daß der zeitliche Standpunkt der Inſchrift nicht der der Regierung Ahabs, ſondern ein viel ſpäterer iſt, da Meſha von dem Untergange Iſraels und der Luſt, mit welcher er das Schickſal des Hauſes Ahabs betrachtet hat (Z. 7), redet, denn dieſe Ausdrücke weiſen ziemlich deutlich auf die Zeit hin, wo Jehu das Haus der Omriden vernichtet hatte. Aber dieſe Schwierigkeit verſchwindet ſofort, wenn man ſieht, daß Meſha in ſeiner Inſchrift allerlei Ereigniſſe zuſammenfaßt, die in Wirklichkeit eine ziemlich lange Zeit umſpannen. Die vielen Kriege und noch mehr die Bauarbeiten, die er erwähnt, haben natürlich mehrere Jahre gefordert, und ſo kann er in ſeinem triumphierenden Rückblick ſehr wohl auf Ereigniſſe anſpielen, die unter der Regierung Ahabs ſtattfanden, und gleichzeitig Begebenheiten vorausſetzen, die den Sturz der omridiſchen Dynaſtie mit ſich führten. Dabei iſt es von beſonderem Intereſſe zu ſehen, daß Jehus Revolution und die Ausrottung der kräftigen Omriden auf die Nachbarn Iſraels einen ſolchen Eindruck machte, als wäre das Reich ſelbſt damit zu Grunde gegangen.

4. Neben ihrem geſchichtlichen Werte hat die Inſchrift eine hervorragende Bedeutung für die Geſchichte der ſemitiſchen Schrift, Orthographie und Sprache. Die Schriftzeichen ſind dieſelben wie die phöniziſchen und althebräiſchen, haben aber ein altertümlicheres Gepräge als dieſe. Die Sprache ſteht der hebräiſchen ſo nahe, daß ſie als damit weſentlich identiſch betrachtet werden kann, wobei es natürlich nicht ausgeſchloſſen iſt, daß die Ausſprache der Konſonanten und noch mehr ihre Vokaliſation bei den Moabiten eine andere als bei den Iſraeliten geweſen ſein kann, ſo daß die beiden Sprachen doch ziemlich verſchieden geklungen haben können. Zu den wichtigſten Übereinſtimmungen zwiſchen der Sprache der Inſchrift und dem Hebräiſchen gehören: Der Gebrauch des konſekutiven Imperfekts mit Verkürzung der Verbalform, אשר als Relativpartikel und einige charakteriſtiſche Wörter wie עשה (dagegen phöniziſch פעל), בקרב inmitten, צהרם Mittag, הרג töten (wie auch in den Zenğîrlî-Inſchriften), Hiphil von ישע helfen, במת Heiligtum, das merkwürdige אראל vgl. Ez 43, 15 f., u. a. Dazu kommen verſchiedene Wendungen, die lebhaft an das Alte Teſtament erinnern und z. T. in Realparallelen hinüberführen, z. B. ראה ב ſeine Luſt an etwas ſehen, החרם als Bann weihen, „Kemoſh zürnte auf ſein Land“ Z. 5, „ein Schauſpiel (רית) für Kemoſh und Moab“ (vgl. Nah 3, 6) Z. 12; „und Kemoſh ſprach zu mir: geh hin und nimm Nebo“ Z. 14 u. a. Dabei finden ſich aber auch Differenzen, die auf Dialektunterſchiede hinweiſen. So enden die Feminina nicht auf â, ſondern auf ת, daher שת, Jahr, für שנה, der männliche Pluralis und der Dualis nicht auf m, ſondern auf n; הבמת זאת Z. 3 würde im Hebräiſchen הבמה הזאת mit Wiederholung des Artikels heißen; ויענו Z. 5 hat den letzten Radikal nicht abgeworfen; אלתחם Z. 11 iſt die 8. Konjugation des Arabiſchen, die im Hebräiſchen nicht gebräuchlich iſt; אחז (eine Stadt) einnehmen Z. 11. 14. 20, heißt im Hebräiſchen לכד u. ſ. w. Andere Ausdrücke kommen im Hebräiſchen vor, aber ſelten und mehr poetiſch, wie חלף nachfolgen vgl. Jeſ 9, 9 und das Arabiſche; גברן und גברת Männer und Frauen, רחמת Sklavinnen vgl. Jud 5, 30. Die Orthographie ſteht im ganzen der hebräiſchen näher als der phöniziſchen (z. B. כי, phön. כ), bezeichnet aber eine altertümlichere Stufe, die ſich namentlich darin zeigt, daß die scriptio defectiva die herrſchende iſt, was auch, wenn auch in geringerem Grade, in der Siloah-Inſchrift der Fall iſt. So z. B. אש für îš, קר für qîr, ימן für jamîn, השעני als Hiphil von ישע, הא für הוא u. ſ. w. Selbſt das aus ai kontrahierte e wird defektiv geſchrieben, wie בת, בתה für בית, ביתה, Haus, ſein Haus, בללה für בלילה in der Nacht, אן für אין, ja ſelbſt im Dualis מאתן zweihundert. Dagegen treffen wir כי, בני, ימי Pluralis stat. constr., wie auch לפני, בנתי ich habe gebaut, שעריה ihre Thore, בביתה Z. 25, דיבן und דיבני Dîbôn und Dîbonit. Das Suffix der 3. Plur. Sing. wird mit ה geſchrieben, z. B. בה, בתה, בנה, ſelbſt wenn das vorhergehende Wort Pluralis iſt, wie ימה (vgl. oben). Eigentümlich iſt die Orthographie in den beiden Ortsnamen מהדבא (hebr. מֵידְבָא) und נבה (hebr. נְבוֹ). **Fr. Buhl.**

Meſech ſ. Völkertafel.

Meſopotamien. — Der Name *Μεσοποταμία* bezeichnet bei den Griechen ſeit Alexander dem Großen und bei den Römern die Landſchaft zwiſchen dem Euphrat und Tigris: *ἡ μέση τῶν ποταμῶν τοῦ τε Εὐφράτου καὶ τοῦ Τίγριος* (Arrian, Alex. 7, 7), campi qui Euphrate et Tigre, inclytis amnibus circumfluxi, Mesopotamiae nomen acceperunt (Tacitus, Annalen 6, 37). Da in der griechiſch-römiſchen Zeit der Name nur noch der phyſiſchen Geographie angehört, ſo iſt der Begriff dehnbar und bezeichnet ſchließlich das geſamte Flußgebiet des Euphrat und Tigris, einſchließlich Babylonien. In der Bibel liegt dieſer Sprachgebrauch in der Aufzählung der Diaſporaländer AG 2, 9 vor (zu AG 7, 2 hingegen ſ. unten). Aber die Bezeichnung iſt mißbräuchlich; der Name gebührt nur dem Zwiſchenland zwiſchen Euphrat und Tigris nordweſtlich von Babylonien, das vom Balich und Chabur durchſtrömt wird. Es wird ſich empfehlen, den Namen auf das alte Gebiet zu beſchränken; denn vor dem Aufkommen der aſſyriſchen Großmacht iſt dieſes Meſopotamien im engeren Sinne der Sitz ſelbſtſtändiger Staatenbildungen, die in der politiſchen wie in der Kulturgeſchichte der alten Euphrat- und Tigrisſtaaten eine wichtige Rolle geſpielt haben. Es iſt, wie H. Winckler nachgewieſen hat, das Reich der Kiššati, als deſſen Metropole von jeher Haran beſondere Bedeutung gehabt hat, ſ. den Art. Haran Bd VII, 407 und H. Winckler zuletzt in Schrader, Keilinſchriften und das AT^3 S. 30. In der altbabyloniſchen Ominaſammlung, die auf die Zeit Sargons I. und Naramſins zurückgeht, erſcheint neben dem König von Nordbabylonien und Südbabylonien regelmäßig der šar kiššati, eigentlich „König der Welt"; das kann nur der König von Meſopotamien ſein. Leider ſind im Gebiet des Balich und Chabur noch keine nennenswerten Ausgrabungen gemacht worden. Darum bleibt für dieſes Gebiet die Zeit vor 1500 vorläufig für uns prähiſtoriſch. Nur ſo viel kann als ſicher gelten, daß das Land ſeit ca. 2000 v. Chr. durch die Völkerwanderzüge, zu denen die Kanaanäer, Phönizier und Hykſos gehören (und die man mit einem konventionellen, viel mißverſtandenen Ausdruck die „kanaanäiſchen" nennt) der Sitz eines ſemitiſchen Staatengebildes geworden iſt. Die Kämpfe der Pharaonen der auf die Hykſos folgenden 18. und 19. Dynaſtie gegen den König von Naharna — dürfen als die Ausläufer der ägyptiſchen Kriege gegen die Hykſos gelten. Naharna aber (eigentlich „Flußland", d. h. Gebiet des Fluſſes, der Euphrat) iſt unſer Meſopotamien im engeren Sinne, ſ. W. M. Müller, Aſien und Europa in den altägyptiſchen Denkmälern, S. 144. 249 ff., die Berichte über die ägyptiſchen Kämpfe gegen Naharna ſtellen alſo bis jetzt die älteſten Nachrichten über Meſopotamien dar. Ein wenig ſpäter ſetzen die Zeugniſſe der Briefe von Tel Amarna ein. Hier finden wir das Reich im Beſitze nichtſemitiſcher Eroberer, die zu dem von Norden her eindringenden Völkerzug der Hethiter gehörten. Die Ägypter nennen ſie Mitanni, und ſie ſelber bezeichnen ſich mit dieſem Namen wahrſcheinlich nach einer nördlichen Landſchaft, von der einſt der ſiegreiche Vorſtoß ausgegangen iſt. Unter den Briefen des Königs Tušratta befindet ſich einer, der in babyloniſcher Schrift die Mutterſprache der Mitannileute wiedergiebt. Dieſer Brief und mehrere andere in „aſſyriſcher" Sprache geſchriebene zeigen zugleich, daß damals (um 1400) die Mitanniherrſchaft ſchon eine Weile beſtand, denn Tušratta redet von den Beziehungen ſeines Vaters Sutarna und ſeines Großvaters Artatama zum ägyptiſchen Hofe. Dieſe Mitannikönige haben wahrſcheinlich die Ägypter im Kampfe gegen die „kanaanäiſchen" Herrſcher unterſtützt und haben die Frucht des Sieges geerntet. Ihr Tributverhältnis gegenüber Aegypten iſt nur ein loſes. Der Pharao mag ſeine Gründe haben, wenn er die Mitanni trotz aller Freundſchaftsverſicherungen und Heiratsverbindungen, von denen die Briefe reden, für ſeinen gefährlichen Feind hält. Das Mitannireich muß damals eine beträchtliche Ausdehnung gehabt haben. Es umfaßt das Gebiet rechts vom Euphrat, deſſen Name Chanigalbat (ſpäter Name für Melitene) zuweilen das geſamte Mitannireich bezeichnet, es reichte nördlich bis an den Taurus und öſtlich bis Niniveh (ſ. Billerbecks Karte in Helmolts Weltgeſchichte III, S. 10). Die Regierung Tušrattas bedeutet aber zugleich das Ende der Mitanniherrſchaft in Meſopotamien. Kurze Zeit darauf finden wir Meſopotamien im Beſitze des aſſyriſchen Großkönigs. Die Könige von Aſſyrien legen ſich den Titel šar kiššati bei, Salmanaſſar II. unterdrückt den letzten Reſt von Selbſtſtändigkeit meſopotamiſcher Fürſten. Damit war die natürliche Verbindung wieder hergeſtellt, die zwiſchen Aſſyrien und ſeiner Kulturlehrmeiſterin Meſopotamien von jeher beſtand. Wir dürfen nämlich annehmen, daß das meſopotamiſche Reich mit ſeiner der babyloniſchen verwandten Kultur dem aſſyriſchen Bergvolk die „babyloniſche" Bildung vermittelt hat. Vieles von dem, was uns als ſpezifiſch aſſyriſch in der Kultur der Euphrat- und Tigrisländer erſcheint, wird als Erbe des Reiches der kiššati zu gelten haben. Einen frappanten Beleg dafür bieten die erwähnten Briefe des Mitannikönigs Tušratta, die den Charakter der aſſyriſchen Keilſchrift im Gegenſatz zur babyloniſchen zeigen und damit bezeugen, daß die „aſſyriſche" Keilſchrift urſprünglich die meſopotamiſche iſt.

Nach dem Untergange der Mitanni haben Aramäer das meſopotamiſche Gebiet überflutet (ſ. jetzt Sanda, die Aramäer, Alter Orient IV, S. 5 ff.). Zu Anfang des 9. Jahrhunderts iſt Meſopotamien unter aramäiſche Staaten aufgeteilt. Den wichtigſten Stamm bildet Bit-Adini, d. i. die בְּנֵי־עֶדֶן der Bibel Jeſ 37, 12, die vom Balich bis über den Euphrat hinaus ſitzen, alſo in der engeren Landſchaft von Haran, das ſelbſt aber als alte Reichsſtadt eine beſondere Stelle einnimmt. Nach längerem Kampf wird Bit-Adini 856 von Salmanaſſar II. vernichtet.

AG 7, 2 wird erzählt, Abraham habe „in Meſopotamien, ehe er in Haran war", den Auswanderungsbefehl erhalten. Die übliche Erklärung, es ſei das geſamte Zweiſtromland inkluſive Ur in Chaldäa gemeint, mußte nach dem oben Geſagten unmöglich erſcheinen, denn Haran, die Metropole des eigentlichen Meſopotamien, kann auch bei dem verworrenſten Sprachgebrauch nicht im Gegenſatz zu Meſopotamien geſetzt werden. H. Winckler löſte auf Befragen das Rätſel. Die Stelle ſagt: „Als Abraham (einmal) in Meſopotamien war, noch ehe er (endgiltig) in Haran wohnte u. ſ. w.." Es iſt eine außerbibliſche Legende vorausgeſetzt, wonach der Religionsſtifter eine Reiſe nach Meſopotamien (vielleicht zu religiöſer Propaganda, wie ähnliches von Muhammed erzählt wird) gemacht hat. Die Abrahamapokalypſe ſcheint in der That von einer früheren Reiſe Abrahams nach Fandana, d. i. Paddan Aram, zu wiſſen (Apok. Abrahams, ed. Bonwetſch in Studien zur Geſchichte der Theologie und Kirche I, 1, Leipzig 1897). Es liegt alſo AG 7,2 eine Verſion zu Grunde, die die Theophanie allgemein nach Meſopotamien verlegt, während ſie nach Gen 12, 1 in Haran und nach Gen 15, 7 vgl. Neh 9, 7 in Ur in Chaldäa geſchah. — Auch die Geſchichte Jakobs führt ins eigentliche meſopotamiſche Land. Nach der Gen 29, 1 vorliegender Quelle iſt Jakob zu den בְּנֵי קֶדֶם gezogen, zu den „Kindern des Oſtens". Das iſt ein Ausdruck, der Jeſ 41, 2 entſpricht: der Gerechte (Abraham) ſei מִקֶּדֶם berufen worden. Er muß alſo nicht als Ziel der Wanderung das Hinterland des Toten Meeres, wie neuerdings behauptet wird, vorausſetzen. In den anderen Quellen wird Meſopotamien näher bezeichnet. Der Erzähler von Gen 24, 10 nennt die Gegend Aram Naharajim (d. i. Naharna der ägyptiſchen, Narima der Urkunden von Tel Amarna, „Aram der Ströme"), der ſog. Prieſterkodex Gen 25, 20 ſagt Paddan Aram („die Flur Aram", vgl. Ho 12, 13 שְׂדֵה אֲרָם, LXX *Μεσοποταμία Συρίας* oder *Μεσοποταμία* oder *πεδίον Μεσοποταμίας*). Es liegt kein zwingender Grund vor, beim Prieſterkodex an ein anderes Wanderziel, etwa an die Landſchaft Patin in Nordſyrien, zu denken (Winckler, Geſchichte Iſraels II, S. 51). Der Name Aram enthält eine geſchichtliche Erinnerung an die Thatſache, daß Aramäer ſchon in ſehr früher Zeit jene Gegend überſchwemmten. Es darf meines Erachtens ebenſowenig wie die gelegentliche Bezeichnung Abrahams als „Aramäer" nur daraus erklärt werden, daß zur Zeit der Abfaſſung der betreffenden bibliſchen Quellſchriften Aramäer die Gegend bewohnten. — Ri 3, 8. 10 ſiegt der Richter Othniel im Kampf gegen Kuſchan Riſchatain, „König von Aram Naharaim", dem die Kinder Iſrael acht Jahre dienen mußten. Dieſe Notiz entſtammt wohl der Tradtion über die erſten aramäiſchen Raubzüge und Eroberungen auf paläſtinenſiſchem Gebiete. Eine Verwechslung mit Edom, die allerdings ſonſt häufig vorkommt, iſt dann alſo nicht anzunehmen. — 2 Kg 19, 12 zählt die Stadtgebiete Meſopotamiens auf und zeigt, wie viele andere Stellen, daß die israelitiſchen Geſchichtsſchreiber über Geſchichte und Geographie des vorderen Orients gut unterrichtet waren. **Alfred Jeremias.**

Meſrob, geſt. 441. — Litteratur: Goriuns (legendenhaft ausgeſchmückte) Lebensbeſchreibung des Meſrob, überſetzt von Welte; Moſes von Choren in ſeiner oft (z. B. Venedig 1827) gedruckten Geſchichte der Armenier, deutſch von Lauer, Regensburg 1869; franzöſiſch und armeniſch hrsg. von Le Vaillant de Florival, Venedig 1842; zuerſt mit lat. Ueberſetzung hrsg. von G. Whiſton, London 1736. Suk. Somalean, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829, p. 14. 15. Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venez. 1825, p. 7—9; Eug. Boré, Saint Lazare (Venez. 1835), p. 90sqq.; P. Karekin Zarthanalean, Armen. Litteraturgeſchichte (armeniſch geſchr.), Venedig 1865, 2. A. 1886; Vict. Langlois, Notice sur le convent Arménien de l'île S. Lazare à Venise, 1869, p. 35ff.; J. Nirſchl, Lehrbuch der Patrologie III, 1885, S. 215—262, woſelbſt Vetter über „Meſrop und ſeine Schule" handelt; F. Nève, L'Arménie chrétienne et sa litterature, Louvain 1886; V. Gardthauſen, Ueber den griechiſchen Urſprung der armeniſchen Schrift, ZdMG, Bd 30, S. 74—80. Art. Armeniſche Sprache, Schrift und Litteratur von Himpel in KKL. von Wetzer u. Welte 2. A. Sp. 1344—53, ebend. S. 1305—1309, Art. Meſrop von Welte.

Meſrob (Mesrop, Mjesrob, Mjesrop), auch Maſchthoz oder Maſchtoz genannt, iſt in der Überlieferung der berühmte Erfinder der jetzigen armeniſchen Schriftcharaktere und zugleich der eigentliche Begründer der ganzen armeniſchen Litteratur, Miturheber der armeniſchen Bibelüberſetzung. Das Chriſtentum war ſchon im 1. Jahrhundert in Weſtarmenien (Taron) eingedrungen, aber gewaltſam unterdrückt worden, als es ſich eben auch nach Oſten verbreiten wollte; ſ. H. Gelzer, Die Anfänge der armeniſchen Kirche, in den Berichten der K. S. Geſ. der Wiſſ. phil.-hiſt. Cl., Leipzig 1895, S. 109—174. Weſentliche Fortſchritte machte die Chriſtianiſierung des Landes erſt im 4. Jahrhundert, als es Gregor dem Erleuchter (Gr. luzaworić) gelang, den König Terdat zu bekehren ſ. Bd II S. 74, 40 ff. Eine chriſtliche Litteratur erhielten die Armenier aber erſt durch Meſrob. Meſrob iſt um die Mitte des 4. Jahrhunderts in dem kleinen Dorfe Hazegaz in der armeniſchen Provinz Taron geboren. Sein Vater hieß Wardan. Schon in frühen Jahren lernte er das Griechiſche und deſſen Litteratur, ſowie auch das Perſiſche und Syriſche kennen, genoß den Unterricht des Katholikos Nerſes des Großen und wurde dann von dieſem wegen ſeiner Sprachkenntniſſe und ſeiner Geſchäftsgewandtheit als Sekretär (Notar) verwendet. Nach dem Tode des Nerſes ging er an den königlichen Hof und nahm hier die Stelle eines Divanſchreibers (Staatsſekretärs) beim Könige Vramſchapuh an; er hatte namentlich die Ausfertigung der königlichen Erlaſſe in perſiſcher Sprache zu beſorgen. Meſrob blieb in dieſer Stellung ſieben Jahre bis zum dritten Regierungsjahre des Perſerkönigs Chusrau. Dann verließ er ſie, da er in ihr keine innere Befriedigung fand, begab ſich zuerſt in ein Kloſter und dann in die Einöde, wo er ein ſtreng asketiſches Leben führte und bald eine bedeutende Zahl von Schülern um ſich verſammelte. — Als er hier von dem frommen Eifer des Katholikos Sahak (Iſaak) des Großen, des Nachfolgers des Nerſes, hörte, ging er im fünften Jahre der Regierung des Königs Vramſchuhpah zu ihm und erhielt von ihm den Auftrag, die Lehre des Evangeliums durch Predigten zu verbreiten. Dies that er an verſchiedenen Orten, zuerſt in dem noch unbekehrten Bezirke Goghtha (Goltha) zwiſchen dem Araxes und dem Lande der Siunier; zugleich vertrieb er in verſchiedenen Teilen des bereits chriſtlichen Armeniens mit Hilfe der weltlichen Machthaber die Heiden, welche ſeit Terdat ſich noch hie und da heimlich verborgen hielten. Man hatte damals noch keine Bibelüberſetzung in armeniſcher Sprache. Meſrob war daher genötigt, bei ſeinen geiſtlichen Vorträgen die Bibelſtellen in fremder Sprache dem Volke vorzuleſen und ſie dann zu überſetzen und zu erklären. In den Klöſtern und Kirchen wurden die Lektionen in ſyriſcher Sprache vorgetragen, welche den Gemeinden unverſtändlich war, und am Hofe herrſchten infolge der damaligen politiſchen Abhängigkeit von Perſien perſiſche Sprache und Schrift. Um dieſen Übelſtänden abzuhelfen, ging Meſrob Tag und Nacht mit dem Gedanken um, eine paſſende Schrift für die armeniſche Sprache zu erfinden, die man bis zu jener Zeit noch nicht hatte, und dann die Überſetzung der hl. Schrift in ſeine Mutterſprache zu unternehmen. Wie ihm beides gelang, iſt im Art. Armenien Bd II S. 67, 55 ff. erzählt.

Bald wurde dieſe epochemachende That Meſrobs auch in den Nachbarländern, Georgien und Albanien, bekannt. Bakur, der Herrſcher von Georgien, und der dortige Erzbiſchof Moſes baten den Meſrob um ein gleiches Geſchenk für ihre Sprache. Er reiſte mit einigen ſeiner Schüler dahin und war ſo glücklich, auch für das Georgiſche ein geeignetes Alphabet zu ſtande zu bringen. Ebenſo ſpäter, auf Veranlaſſung des albaniſchen Prieſters Benjamin, auch für das Albaniſche. Der albaniſche König Arswagh und der Landesbiſchof Jeremias lernten ſelbſt das Leſen und Schreiben von Meſrobs Schrift, errichteten Schulen und wachten über der Durchführung des Chriſtentums nach Meſrobs Anleitung. — Nach Armenien zurückgekehrt, überſetzte Meſrob im Verein mit Sahak das ganze Alte und Neue Teſtament aus dem Syriſchen, da die griechiſchen Exemplare durch den Fanatismus der Perſer verbrannt waren. — Das von Meſrob eingeführte armeniſche Alphabet, aus 36 Zeichen beſtehend und zur Darſtellung der armeniſchen Sprache vorzüglich geeignet, iſt ganz nach der Reihenfolge der griechiſchen Buchſtaben geordnet, zwiſchen welche die eigentümlichen Laute der armeniſchen Sprache eingeſchaltet ſind, und wird, anders als die anderen orientaliſchen, von links nach rechts geſchrieben. Es hat ohne Zweifel nur das griechiſche Alphabet zur Unterlage, nicht das altſyriſche, auch nicht das mittelperſiſche Pehlewi), welches damals im perſiſchen Saſanidenreiche herrſchte, wenn es auch einzelne (Zeichen dieſes letzteren, nämlich die für nichtgriechiſche Laute (wie tsch, dsch, ds, kh) des Armeniſchen, benutzt haben kann. Geſtalt und Name der einzelnen Laute ſind durchaus aus den betreffenden griechiſchen Muſtern abzuleiten; die erſten ſind aib (Alpha), ben (Beta), gim (Gamma) u. ſ. w.

Die große politiſche Verwirrung in Armenien nach dem Tode des Königs Vramſchahpuh, wo der Perſerkönig durch perſiſche, ins Land geſchickte Statthalter mit Güte oder Gewalt den perſiſchen Feuerdienſt einführen wollte, um den Armeniern alle Verbindung mit den Griechen abzuſchneiden, führte zu fortwährenden Reibungen und Kämpfen, ſo daß ſich endlich Sahak und Meſrob entſchloſſen, das perſiſch-armeniſche Gebiet zu verlaſſen und in das griechiſch-armeniſche überzugehen. Leider fanden ſie hier nicht die gewünſchte Aufnahme, da die griechiſchen Statthalter ihnen nicht verſtatteten, Schulen zu errichten, und die armeniſchen Großen, welche ſich meiſt an den Biſchof von Cäſarea angeſchloſſen hatten, den Sahak nicht als ihr geiſtliches Oberhaupt anerkennen wollten. Dieſer ſchickte daher den Meſrob nach Konſtantinopel mit Schreiben an den griechiſchen Patriarchen Atticus und an den Kaiſer Theodoſius den Kleinen, und erlangte von dieſem die Gewährung aller ſeiner Wünſche. — Nachdem die Chriſtenverfolgung in Armenien nachgelaſſen hatte, kehrte Sahak dahin zurück; Meſrob aber blieb noch einige Zeit dort, um die neu eingerichteten Schulen zu leiten und auf Antrieb des Patriarchen Atticus eine ketzeriſche Sekte auszurotten. Dann ging er auch in den perſiſchen Anteil, um die in verſchiedenen Gegenden des Landes wieder aufgetauchten Heiden zu vernichten. Als dies geſchehen war, beriet er ſich mit Sahak über die Überſetzung verſchiedener Werke. Sie ſandten zuerſt zwei Schüler nach Edeſſa, welche teils alle armeniſchen Schriften, wenn ſie deren fänden, in die neue Schrift umſchreiben, teils Werke ſyriſcher Kirchenväter in das Armeniſche überſetzen und möglichſt bald ihnen überbringen ſollten. Zwei andere ſchickte man direkt nach Konſtantinopel mit einem Schreiben an den Patriarchen Siſinnius, worin ſie ihn baten, den Überbringern die beſten und wichtigſten griechiſchen Werke zur Überſetzung anzuweiſen und ihnen eine genaue Abſchrift der hl. Schrift zu übergeben. Mit dieſen vereinigten ſich jene beiden von Edeſſa und zwei andere, welche aus eigenem Antrieb dahin gegangen waren, und dieſe ſechs arbeiteten ſieben Jahre lang unabläſſig an Überſetzungen aus dem Griechiſchen. Mittlerweile überſetzten, ordneten und vermehrten Sahak und Meſrob die liturgiſchen Schriften der Griechen, und der letztere namentlich gilt für den Verfaſſer des Rituals, welches daher auch mit ſeinem Beinamen Maſchthoz benannt wird. Nach der Rückkehr der Schüler aus Konſtantinopel vereinigten ſich Sahak und Meſrob mit ihnen, um die Überſetzung der hl. Schrift nach dem von dem Patriarchen in Konſtantinopel ihnen geſchenkten Exemplare nochmals auf das genaueſte zu überarbeiten. Da aber immer noch einzelne Stellen dunkel blieben, ſo ſchickten ſie abermals einige Schüler aus, welche teils nach Alexandrien, teils nach Athen gingen, um ſich eine gründliche Kenntnis des Griechiſchen anzueignen und neue nützliche Werke in getreuen Ueberſetzungen zurückzubringen. So entſtand den Armeniern unter Meſrobs grundlegender Bearbeitung eine eigene, ſowohl heilige als profane Litteratur. — Meſrob war ein eifriger Ketzerbeſtreiter; die Irrlehrer Barbarianus und Theodius wurden auf ſein Drängen aus dem Lande getrieben. Beſonders eifrig war er auch in der Förderung des Anachoreten- und des Mönchlebens, dem er ſelbſt von Zeit zu Zeit ſich hingab; viele Klöſter ließ er erbauen. Als Sahak am 9. September des Jahres 440 ſtarb, übernahm Meſrob proviſoriſch bis zur definitiven Wahl eines Nachfolgers die Verwaltung des Patriarchats. Allein er überlebte ſeinen Freund nicht lange; ſchon im folgenden Jahre, 441 den 19. Februar, folgte er ihm nach. Die Legende (bei Gorium) läßt während ſeines Heimganges und noch eine Zeit lang nachher ein weitſtrahlendes Licht über ſeinem Hauſe leuchten. Jedenfalls verdanken die Armenier die Erhaltung ihres ſelbſtſtändigen chriſtlichen Volkstums trotz allen den gewaltigen Stürmen, die ſeit dem 5. Jahrhundert über Land und Volk dahin gegangen ſind, weſentlich und allein Meſrobs Schrifterfindung als der Unterlage und Vorausſetzung für die Entſtehung einer einheimiſchen armeniſchen Litteratur und ſelbſtſtändigen Geiſtesbildung. — Eine uralte Handſchrift von Meſrobs Bibelüberſetzung beſitzt die armeniſche Akademie von S. Lazzaro in Vendig.

(**Petermann** †) **K. Keßler.**

Meſſalianer (*Μασσαλιανοί*, מְצַלִּין [Esr 6, 10; Da 6, 11], auch *Εὐχίται, Εὐφημίται, Χορευταί*). Quellen: Ad 1: Epiphanius, haer. 80. Cyrill v. Alex., De adoratione in spir. et ver. III, MSG 68, 282. Vgl. Tillemont, Mém. p. s. à l'hist. eccl. VIII, 527 f. Walch, Ketzerhiſtorie, III, 481 ff. und die Litteratur zu d. A. „Himmelanbeter" und „Hypſiſtarier" Bd VIII S. 84 und 506 f.; beſ. Schürer, Die Juden im bosporaniſchen Reich, SBA 1897, 13 S. 200 u. ThLZ 1897 S. 236. 505. — Ad 2: Epiph. a. a. O.; Hieronymus, Prol. dial. c. Pelag. II, 679 Vall.; Auguſtin, De haeres. 57; Nilus, De vol. paup. ad Magn. 21; Theodoret, KG IV, 10. Haer. fab. IV, 11. Timotheus Presb. in Cotelerii Eccl. graecae monum. III, 400 ff.; Photius, Cod. 52; Mai, Bibl. nova patr. VIII, 3, 184. Weitere Quellen ſ. im Text und in den A. „Paulikianer" und „Neu-Manichäer". Vgl. Tillemont und Walch a. a. O.; Neander, Allg. Geſch. der chr. Rel. u. K. II, 2, 514. Das Beſte G. Salmon, DchrB II, 258 ff. Jakobi, ZKG IX, 507 ff. Karapet Ter-Mkrttſchian, Die Paulikianer im byzantiniſchen Kaiſerreich, Leipzig 1893. Conybeare, The key of truth, Oxford 1898. Vgl. auch H. Achelis, Virgines subintroductae, Leipzig 1902.

1. Epiphanius, haer. 80, 1—3 erzählt von Meſſalianern oder *εὐχόμενοι*, die zwar Heiden ſeien, aber nur Einen Gott, den *παντοκράτωρ* anbeten. Sie verſammeln ſich

hierzu in Bethäuſern des Abends und Morgens beim Schein vieler Lichter und richten an Gott Gebete und Lieder. Es ſind offenbar Heiden, die ſich unter den Einfluß des Judentums, ſpäter des Chriſtentums begeben haben (ſ. d. A. „Himmelanbeter“ und „Hypſiſtarier“). Epiphanius berichtet auch von zu ſeiner Zeit über ſie ergangenen Verfolgungen (vgl. auch Cod. Theod. XVI, 5, 43. 8, 19), wegen deren ſie ſich *Μαρτυριανοί* nannten (80, 2). Was er von einer Verehrung des Satan und einer Selbſtbezeichnung als Satanianer erzählt (80, 3), kann vielleicht mit Weingarten in der 2. Aufl. dieſer Encykl. auf Parſismus gedeutet werden. Nach Cyrill nennen ſie ſich ſelbſt *ϑεοσεβεῖς* und ſchwanken zwiſchen Judentum und Heidentum. Weingarten bezieht auf ſie auch die Bemerkung des Libanius, Ad Prisc. praes. Paläst. (p. 624 ed. Wolf) über Verehrer der Sonne als Gott unter Übung der Askeſe und in Richtung auf das Jenſeits.

2. Ein Zuſammenhang oder auch nur eine innere Verwandtſchaft zwiſchen dieſen Euchiten und den chriſtlichen Meſſalianern läßt ſich nicht nachweiſen. Schon der Name Meſſalianer weiſt auf deren Heimat in Syrien reſp. Meſopotamien. Nächſt einer Bezugnahme bei Ephräm (Opp. syr.-lat. II, 485. Die Stelle im Teſtament [II, 242. 403] fehlt im Syriſchen und ſcheint daher Interpolation zu ſein) bietet Epiphanius l. c. die erſte Kunde; die Meſſalianer ſtehen an letzter Stelle in ſeinem Panarion. Von ihrem Urſprung weiß er nichts, auch ſind ſie in keiner Weiſe eine organiſierte Sekte mit beſtimmten Ordnungen und Lehrſätzen. Sie erheben den Anſpruch volle Chriſten zu ſein, da ſie der Welt abgeſagt und auf irdiſches Beſitztum verzichtet haben. Als Geiſtesmenſchen tragen ſie kein Bedenken ſich Prophet, Chriſtus, Patriarch, Engel zu nennen. Zu ihrer Vollkommenheit gehört, daß ſie unter Verzicht auf Arbeit vom Bettel leben. Vom Faſten wollen ſie nichts wiſſen, aber widmen ſich ganz dem Gebet. Epiphanius rügt an ihnen beſonders, daß Männer und Frauen am gleichen Ort ſchlafen, im Sommer unter freiem Himmel als die Beſitzloſen. Eine gewiſſe Sympathie für ſie kann er doch nicht verleugnen. Er iſt auch geneigt (80, 4), ihr Verhalten auf das orthodoxer Brüder zurückzuführen, die Chriſti Worte von der Weltverleugnung und ſeiner Nachfolge irrig deuten. Ebenſo redet er (80, 6) von den *τίμιοι ἀδελφοί*, die in den Mandren Meſopotamiens lange Haare nach Frauenart tragen und in ein Sackgewand ſich kleiden. — Die Nachrichten bei Theodoret und Timotheus treffen zum Teil ſo im Wortlaut zuſammen (vgl. Theod., Haer. fab. IV, 11 MSG 83 S. 429 mit Tim. S. 401), daß ſie eine gemeinſame Quelle benutzt haben müſſen, und zwar werden es, wie Salmon mit Recht vermutet, die Akten der Synoden zu Side und zu Antiochien ſein, deren Photius gedenkt; Theodoret berichtet, daß Amphilochius, der Vorſitzende zu Side, auf Grund der Ausſprüche ihrer Schriften ſie der Irrlehre überführt habe, und ſchildert, wie Flavian ihnen ihre Anſchauungen zu entlocken wußte. Somit gehen die Berichte auf gleichzeitige Quellen zurück. Danach handelt es ſich deutlich um eine Sekte von enthuſiaſtiſchem Myſticismus, die aber nichts weniger als Löſung von der Kirche beabſichtigt. Innerhalb der Kirche, aber unter Verzicht auf ihre Gnadenmittel, will ſie ein vollkommenes Chriſtentum verwirklichen. Es iſt verſtändlich, wie gerade im Mönchtum dieſe Myſtik Anhänger fand, ſie zählte ſie aber auch in der Laienwelt. Nach ihrer Lehre hat durch Adams Fall unſere Natur eine ſolche Verderbnis erfahren, daß jedem Menſchen von ſeiner Geburt an ein Dämon innewohnt. Die Taufe nimmt zwar die früheren Sünden hinweg, aber die Wurzel der Sünde vermag ſie nicht auszutilgen. Dies kann nur das anhaltende Gebet. Ihm widmen ſie ſich daher ganz als geiſtliche Chriſten, wie es ſcheint beſonders des Nachts. Das Gebet vertreibe den Dämon, ſie glauben ihn ausſpeien zu können; nach Auguſtin, der dies über Epiphanius hinaus bietet, wollten ſie Schweine aus dem Mund haben ausfahren und ſtatt deſſen ſichtbares nicht verbrennendes Feuer in den Menſchen eingehen ſehen, vielleicht nur ein Mißverſtändnis bildlicher Rede. Wahrnehmbar (*αἰσϑητῶς*) und ſichtbar (Tim. S. 301 C) kehre der Geiſt in die Beter ein, und es vollziehe ſich die Vermählung ihrer Seele mit dem himmliſchen Bräutigam. Sie werden dadurch befähigt zu prophetiſchen Schauen ſowohl des Zukünftigen wie der Geheimniſſe der Trinität (Theod.); ja ſie ſind überzeugt, mit leiblichen Augen die Trias zu ſchauen und ſo tief in ſie hineinzublicken, daß beide zuſammenſchmelzen und jene ſich mit der Seele vereinige. Plötzlich trampelnd meinen ſie die Dämonen mit Füßen zu treten, oder mit den Fingern die Bewegung des Pfeileſchießens machend Dämonen zu treffen (Theod. S. 432). Auch Chriſti Leib bedurfte erſt durch den Logos einer Reinigung von Dämonen — falls dies nicht Konſequenzmacherei der Gegner war —, aber durch ſeine Vergottung ſei er der göttlichen Natur gleich unumſchrieben geworden (Tim. S. 402 Bf.). Auch der mit Gott geeinte

Menſch iſt der Askeſe und der Belehrung nicht weiter benötigt, ſondern in einem Zuſtand der ἀπάθεια und dadurch in die göttliche Natur verwandelt. Daher bedarf er auch nicht des Abendmahls, er kann es empfangen wie entbehren. Über fernere Verſchuldungen iſt er erhaben. Irdiſche Arbeit iſt eines ſolchen geiſtlichen Menſchen nicht mehr würdig, ihm gebühren daher Gaben in erſter Stelle. Der Beſchaulichkeit hingegeben hofft er Wirkungen des Geiſtes zu erfahren; er iſt Herzenskündiger und weiß auch um den Zuſtand der Seelen der Entſchlafenen. Frauen waren bei ihnen Lehrerinnen. Sie trugen kein Bedenken ihre Lehren gegebenen Falls zu verleugnen, doch wohl, weil es ihnen weniger um Lehren als um die geiſtliche Erfahrung zu thun war, und weil ſie die „Fleiſchlichen" für unfähig hielten, das Geiſtliche zu verſtehen, ſich ſelbſt aber für über die Verpflichtung durch den Eid erhaben. — Es iſt durchweg eine Myſtik, die zum Teil nur Konſequenzen auch in der orthodoxen Kirche geltender Anſchauungen zieht. Eine Abart des Mönchstums ſind die Meſſalianer allerdings nicht, aber auch nicht einfach „eine Art Derwiſche auf chriſtlichem Boden" (Mkrttſchian S. 46), obſchon es unter ihnen an Zügen, die an jene gemahnen, ebenſowenig gefehlt hat (auf ihre Tänze weiſt der Name Χορευταί), wie an ſolchen, die an die älteren Asketen und wieder andere, die an die Athosmönche oder an ruſſiſche „Geiſteschriſten" erinnern.

Was die Geſchichte der Meſſalianer anlangt, ſo ſahen wir, daß Epiphanius ſie aus Meſopotamien nach Syrien gekommen ſein läßt. Näheres erfahren wir durch eine Anzahl Synoden, über deren Akten vornehmlich Photius berichtet. Eine ſolche hielt Flavian, 381—404 Biſchof von Antiochien. Theodoret erzählt, Flavian habe von Meſſalianern in Edeſſa gehört, ſie nach Antiochien bringen laſſen und hier durch das Vorgeben der Zuſtimmung das Vertrauen ihres Hauptes Adelphius, eines Laien, erſchlichen; er habe nach Erkundung ihrer Lehren den Adelphius mit ſeinen Gefährten verurteilt und ihnen trotz ihrer Bereitſchaft zu widerrufen die Wiederaufnahme verſagt, zumal ſie die Beziehungen zu ihren früheren Genoſſen aufrecht erhielten. Über ihre Verurteilung berichtete Flavian nach Edeſſa. Nach Photius war das Vorgehen des Flavian durch das Schreiben einer Synode zu Side von 25 Biſchöfen unter dem Vorſitz des Amphilochius von Ikonium veranlaßt. Vielleicht, daß vielmehr dieſe Synode erſt der zu Antiochien gefolgt iſt (Salmon), da nach Theodoret die Meſſalianer ſich von Antiochien nach Pamphylien wandten. Letoius, Biſchof von Melitine in Armenien, nachdem er ſich bei Flavian unterrichtet, hat die Klöſter, in denen er Meſſalianer entdeckte, verbrannt. In einem anderen armeniſchen Biſchof aber glaubte Flavian einen Beſchützer derſelben erblicken zu müſſen. — Einige Jahrzehnte ſpäter ſehen wir wieder eine Aktion gegen die Meſſallianer ins Werk geſetzt. Attikus und Siſinnius von Konſtantinopel und der zu des letzteren Weihe (426) daſelbſt anweſende Theodot von Antiochien forderten die Biſchöfe von Perge und von Side zu einem energiſchen Einſchreiten gegen die Meſſalianer auf; Rückfällige ſollen niemals wieder zur Buße zugelaſſen werden (Photius 52). Etwas ſpäter ſchrieb Johannes von Antiochien über ſie an Neſtorius (ebd.). Die Synode zu Epheſus anathemathiſierte auf Anregung der Biſchöfe Lykaoniens und Pamphyliens das Buch Asketicon und verhängte über die Anhänger des Meſſalianismus den Ausſchluß aus der Kirchengemeinſchaft (Manſi IV, 1477; XII, 1025). Aus den Akten erhellt, daß ſie auch ſchon zu Alexandrien verurteilt waren. Timotheus nennt Cyrill als ihren Gegner; es iſt jedoch fraglich, ob in der ep. ad Calosyrium vor Adv. Anthropomorph. VII, 365 unter den arbeitsſcheuen und unter dem Schein der Frömmigkeit zuchtloſen Mönchen Euchiten geſchildert ſind. Vierundzwanzig Anathematismen aber ſetzte Archelaos von Cäſarea in Kappadozien ihnen entgegen, und Herakleidas von Nyſſa richtete zwei Briefe gegen ſie; der letztere unter Verteidigung heiliger Bilder. Etwas ſpäter ſind die Anklagen des Leiters der Mönche zu Glitis in einem Brief an Alypius, 458 Biſchof zu Cäſarea in Kappadozien, gegen Lampetius, das Haupt der Euchiten ſeiner Zeit, den Alypius zum Presbyter geweiht hatte. Alypius gab die Klage weiter an den Biſchof Hormisdas von Komana, und dieſer entſetzte den Lampidius ſeiner Würde (Photius 52 S. 13 ed. Bekker). Gegen eine Schrift des Lampetius, „das Teſtament", wandte ſich noch als Presbyter der ſpätere Biſchof Severus von Antiochien (ebd.). Salmon (S. 261). hat auf ein Fragment der Schrift Severs in einer Catene aufmerkſam gemacht, in der auch ein Auszug aus einem ebenfalls gegen die Euchiten gerichteten Brief desſelben enthalten iſt. Der Biſchof Alphäus von Rhinokorura, der für Lampetius eintrat, ward abgeſetzt, ebenſo ein gleichgeſinnter ägyptiſcher Presbyter Alphäus; Photius l. c. entnahm beide Nachrichten einem Schreiben des Biſchofs Ptolomäus von Rhinokorura an Timotheus von Alexandrien, den Ordinator des Presbyters, alſo wohl an den Biſchof von 460—482. Die Richtigkeit der gegen Lampetius erhobenen perſönlichen Anklagen ſteht dahin; ſicher geſchichtlich iſt der charakteriſtiſche Vorwurf der Geſetzlichkeit gegen das Horenſingen, zumal Severus gegen das ausſchließliche Herzensgebet polemiſiert. Jakobi hat mit Lampetius den Malpat identifiziert, von dem der von Mai mitgeteilte Brief, wahrſcheinlich eines Iſaak, Biſchofs von Ninive, erzählt; nach längerer Zeit eifrigſter Askeſe ſoll Malpat dieſe aufgegeben und die ſinnlichen Begierden nicht mehr bekämpft, dagegen ſich in viſionäre Zuſtände zu verſetzen geſucht haben und ſo der Stifter der Euchiten geworden ſein. Daß es ſich hier nur um geſchichtliche Einkleidung einer Idee handle (Mkrttſchian S. 45 f.), ſcheint mir zweifelhaft, aber ebenſo, ob etwas Wahres an dieſer Erzählung iſt.

Gegen die Meſſalianer faßte auch eine armeniſche Synode zu Schahapivan (can. 19. 20) um die Mitte des 5. Jahrhunderts unter einem Schüler Meſrobs ſcharfe Beſchlüſſe (Mkrttſchian S. 42 ff.). Im „Mzlnëuthiun“ erfundene Prieſter und Diakonen ſollen der Prieſterweihe verluſtig gehen, mit dem Fuchsſiegel (vgl. Hippolyt zu HL 2, 15) gebrandtmarkt und zur Buße in eine Einſiedelei gebracht werden; ebenſo die Mönche. Rückfälligen ſind die Sehnen zu durchſchneiden, auch den Laien beiderlei Geſchlechts. Biſchöfe und Prieſter, die gegen die Mzlneer einzuſchreiten unterlaſſen, ſollen ihres Amtes für immer beraubt werden. Selbſt gegen die ſelbſtherrlichen Stammesfürſten und die vornehmſten Würdenträger (?) ſoll rückſichtslos eingeſchritten, wenn ſie auch nur unterlaſſen haben, gegen die „Hurer“ vorzugehen. Streng wird zugleich (can. 14) allen Klerikern unterſagt, nach Art der Mzlneer eine „Haushälterin“ zu haben. — Bedenkliche ſittliche Verirrungen, vielleicht urſprünglich aus asketiſchen Tendenzen hervorgewachſen, werden hier offenbar den Meſſalianern zum Vorwurf gemacht, „mzlne“ iſt daher im armeniſchen Sprachgebrauch auch gleichbedeutend geworden mit „ſchmutzig“. Doch hat Mkrttſchian vielleicht nicht Unrecht, wenn er (S. 47 ff.) vermutet, daß erſt die Schüler des Meſrob, Männer griechiſcher Bildung, die frühere Duldung der Meſſallianer beſeitigt hätten, mochte gelegentlich auch gegen einen von ihnen (S. 48) der Vorwurf erhoben werden, er lehre, Hurerei ſei keine Sünde, alſo wohl er ſei Meſſalianer. Gerade auf ſyriſchem und armeniſchem Boden ſcheint das Euchitentum Wurzel gefaßt zu haben; mag auch nicht überall unter dem gleichen Namen eine ganz identiſche Erſcheinung zu verſtehen ſein. Mit den euchitiſchen Elementen in ihr mag zum Teil die Oppoſition der armeniſchen Kirche gegen die in der byzantiniſchen üblichen Weiſe der Bilderverehrung zuſammenhängen; wenigſtens ſollen ſich nach des Oznienſis Schrift „Gegen die Paulikianer“ (Opp. ed. Aucher, Ven. 1834) Bilderſtürmer den Meſſalianern zugeſellt haben. Oznienſis erblickt in den von ihm bekämpften Paulikianern Reſte der Meſſalianer, die, unter dem Patriarchen Nerſes (nach Mkrttſchian S. 50 Nerſes II. 524—533) zurückgedrängt, jetzt wieder hervorgetreten ſeien. Er häuft alle möglichen Anſchuldigungen gegen ſie. Ihr Hauptvorwurf gegen die Kirche iſt aber, daß ſie in Götzendienſt verfallen ſei, ihr eigentliches Weſen ſomit Oppoſition gegen den kultiſchen Charakter des kirchlichen Chriſtentums. Es kann ſein (vgl. Mkrttſchian S. 78 ff.), daß ſie durch den Muhamedanismus Stärkung empfingen, oder auch, daß ſie zum Teil durch denſelben aufgeſogen wurden. Inwieweit aber noch ein geſchichtlicher Zuſammenhang mit den Euchiten des 4. Jahrhunderts beſtand, dürfte ſich kaum feſtſtellen laſſen, daher die ſpätere Geſchichte des Meſſalianismus beſſer im Artikel „Paulikianer“ zu behandeln ſein.

Auf griechiſchem Boden erlangte zur Zeit Juſtinians und Juſtins II. ein Marcian eine ſolche Stellung unter den Euchiten, daß ſie nach ihm Marcianiten genannt wurden, wie nach den früheren Häuptern Adelphianer und Lampetianer. Einen des Marcianitismus beſchuldigten Presbyter hat Gregor d. Gr. für orthodox erklärt, da eine ſolche Häreſie und ihre Verurteilung zu Epheſus im Abendland unbekannt ſei (epp. l. VI, 14. 15). Maximus, Scholia in Dionys. II, 88 (ed. 1615), erzählt, daß die Meſſalianer nach drei Jahren ſtrenger Askeſe ſich der Zügelloſigkeit hingeben. Aſſemani, Bibl. orient. III, 2, 172 gedenkt der Verſuche der Neſtorianer die Meſſalianer zu unterdrücken, und deren Gegenſatz zu Faſten, Pſalmengeſang und Abendmahl. — Gewiſſe gemeinſame Züge treten ſomit trotz einer fehlenden feſten Ausgeſtaltung des Meſſalianismus entgegen: die Betonung eines höheren geiſtigen Chriſtentums, einer über die Askeſe hinausgehenden vollkommenen Frömmigkeit, die zum Gottſchauen gelangt, aber auch über das Geſetz erhaben iſt, und ein Gegenſatz gegen kultiſche Formen. Über die Meſſalianer der ſpäteren Zeit ſ. d. A. „Paulikianer“ und „Neu-Manichäismus“. **Bonwetſch.**

Meſſe. 1. dogmengeſchichtlich. — Es kommt nur die Geſchichte der chriſtlich-kultiſchen Opferidee in Betracht. Auf letztere inſonderheit bezieht ſich der Name „Meſſe“ bei derjenigen Feier, die nach anderer Beziehung in der römiſchen Kirche „Kommunion“ heißt. Die griechiſche Kirche hat für die Feier den einheitlichen Namen λειτουϱγία (ϰοινωνία und σύναξις werden nicht mehr gebraucht). Auch ſie verwendet die Opferidee, hat ſie aber nicht ſo verſelbſtſtändigt, wie die römiſche. Immerhin klingt dieſelbe für ſie in dem Namen „Liturgie“ in erſter Linie an. Der Name „Eucharistie“ iſt weder in der griechiſchen noch in der römiſchen Kirche vergeſſen, iſt aber mehr der dogmatiſche als kultiſche Titel des Myſteriums. In der römiſch-katholiſchen Theologie iſt es ſtehend geworden zu unterſcheiden zwiſchen der „Euchariſtie als Sakrament“ und der „Euchariſtie als Opfer“. Die hiſtoriſchen Werke können naturgemäß nicht immer ſcharf trennen. Der nachſtehende Art. hat alles bei ſeite zu laſſen, was in den Artikeln „Abendmahl“, „Transſubſtantiation“ und einigen weiteren Spezialartikeln, wie z. B. „Epikleſe“, behandelt iſt. Er gilt auch nur der ideellen Entwickelung der Feier, für die rituelle Seite derſelben vgl. den nächſtfolgenden Art. und den über „Euchariſtie“.

Litteratur: 1. Katholiſche: Franz Ser. Renz, Die Geſchichte des Meßopfer-Begriffs, 2 Bde, Freiſing 1901 und 1902 (ſehr ausführlich, wirklich hiſtoriſch gedacht trotz praktiſcher Abzweckung und den ganzen Verlauf der Entwickelung der Meßidee beleuchtend, in ſeiner Vollſtändigkeit ohne Vorgänger; vgl. meine Beſprechung in ThLZ 1902 und 1903); Vacant, Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l’église latine, Paris Delhomme 1894 (ein Eſſay; vorher in der Zeitſchrift L’université catholique, Nouv. série t. XVI, 1894, Nr. 6—8, hier unter dem Titel La conception du sacrif. de la messe dans la tradition de l’égl. lat.); Wilpert, Fractio panis, D. älteſte Darſtellung des euchariſt. Opfers in der „Capella greca“, Freiburg 1895; Döllinger, Die Euchariſtie in den erſten drei Jahrhunderten, Mainz 1826; Wilden, Die Lehre des hl. Auguſtin vom Opfer der Euchariſtie, Schaffhauſen 1864; Schanz, Die Lehre des hl. Auguſtin über die Euchariſtie, ThQS 1896, S. 79 ff.; Naegle, Die Euchariſtielehre des hl. Johannes Chryſoſtomus, des Doctor Eucharistiae (1901, Straßburger Theol. Studien, herausgeg. von A. Ehrhard und E. Müller III, 4 u. 5); Götzmann, Das euchariſt. Opfer nach der Lehre der älteren Scholaſtik (bis ans Tridentinum), Freiburg 1902; Diepolder, Das Weſen des euchariſt. Opfers und d. vorzüglichſten kath. Theologen der drei letzten Jahrhunderte, Augsburg 1877; Schwane, Die euchariſt. Opferhandlung, Freiburg 1889 (ein kritiſcher Bericht über die weſentlichſten nachtridentiniſchen Theorien). Die Dogmengeſchichten von Schwane und Bach bieten wenig neben dieſen Monographien. An Werken, die das Meßopfer an der Hand des römiſchen ordo missae erbaulich oder auch dogmatiſch und rubriciſtiſch beleuchten, iſt kein Mangel. S. etwa Probſt, Verwaltung der Euchariſtie als Opfer, 2. Aufl., Tübingen 1857, oder Gihr, Das hl. Meßopfer, dogm. liturg. und asket. erklärt, Freiburg 1877 (ſeit der 6. Aufl. mit neuer dogmatiſcher Definition), wo auch eine Tafel einſchlägiger Werke. Was von ſolchen Werken größere Bedeutung erlangt, geht in die Dogmengeſchichte mit über und wird dem Hiſtoriker Objekt ſtatt „Hilfsmittel“. Natürlich hat auch jede Dogmatik eine Lehre von der Meſſe und irgendwelches hiſtoriſche Material. Vgl. etwa Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, 3. Bd S. 399 ff. u. 430 ff., 4. Bd von Atzberger, S. 632 ff.; Simar, Lehrbuch der Dogmatik ^{4}II, S. 943 ff; Gihr, D. hl. Sakramente der kath. Kirche, 2 Bde, Freiburg 1897 (ſpeziell I, 595 ff.). Möhler, Symbolik, § 34. Zu nennen ſind auch die Art. „Meſſe“ von Schrod und „Opfer“ von Schanz im Kath. KL. Beide dogmenhiſtoriſch nicht ſehr eingehend.

2. Proteſtantiſche: Stäudlin, Verſuch einer Geſchichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls vom erſten Jahrhundert bis an das Ende des ſechſten, Göttingiſche Bibliothek der neueſten theol. Litteratur, 2. Bd, 1795, S. 159 ff. u. 317 ff. (wertlos geworden); Höfling, Die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Chriſten, Erlangen 1851. Werke v. Kahnis u. Rückert über die Geſch. d. Abendmahlslehre; beſ. Steitz, Die Abendmahlsl. d. griech. Kirche in ihrer geſch. Entwickelung (JdTh IX—XIII, 1864—68); Dogmengeſchichte von Thomaſius, Harnack, Loofs, Seeberg (ausführlicher nur Harnack und auch dieſer nur für die älteſte Zeit); Haſe, Handbuch d. proteſt. Polemik; Oehler, Lehrb. d. Symbolik, 2. Aufl., Stuttgart 1891; Kattenbuſch, Vergleichende Konfeſſionskunde I, 1892 (orient. Kirche), S. 414 ff.; Loofs, Symbolik oder chr. Konfeſſionsk. I, 1902, S. 329 ff.; Art. „Meſſe, Meßopfer“ von Steitz in der 1. u. 2. Aufl. dieſer Encyklopädie. Ich konnte letztere treffliche Arbeit mir als Grundriß meines Artikels doch nicht mehr aneignen; von dem zweiten Abſchnitte derſelben war in dieſer 3. Aufl. zu Gunſten des nächſtfolgenden Artikels überhaupt abzuſehen. Ein proteſtantiſches Werk in Analogie zu dem Renzſchen wäre eine dringende, nicht leichte Aufgabe; die Frageſtellung dürfte ſich doch nicht mit dem Meßopfer-„Begriff“ genügen laſſen.

1. Der Name Meſſe. Über die Bedeutung und den Urſprung dieſes Namens iſt ſehr viel geſchrieben worden. Er entſpricht dem lateiniſchen „missa“. Wie früh eine ſolche Bezeichnung des Abendmahlsopfers aufgekommen, iſt zweifelhaft. Offenbar iſt das Bewußtſein, von dem wirklichen Sinn derſelben ſchon bald unſicher geworden.

Vgl. Du Cange, Forcellini etc.; Bona, Rerum liturgic. lib. I, cap. 1—3; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 2, 29 f.; Hefele, Beiträge z. Kirchengeſch. II, 1864, S. 273 ff.; Herm.

Müller, Forſchungen im Gebiete d. Altertums, 1. Heft: Missa, Urſprung und Bedeutung, Wertheim 1873; Mark, Urſpr. und Bedeutung des Worts Missa, Brixen 1885; Thalhofer, Handb. d. kath. Liturgik, II, 1, 1890, S. 4ff.; Schill, Art. „Missa“ in Kraus' Real-Encykl. der chriſtl. Alterthümer I, 1886, S. 397ff. Beſonders wertvoll Rottmanner, Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa, ThQS 1889, 531ff. Hier ſind die Quellen zuerſt geſichtet und hiſtoriſch gewertet; die älteren Autoren haben eine Reihe von patriſtiſchen Stellen ohne Prüfung ihrer Herkunft und ihres Wortlauts, zum Teil mit fehlerhaften Lesarten, zumal mit Irrtümern über das Alter, die Herkunft ꝛc. derſelben, voneinander übernommen. Die letzte Arbeit, auf Rottmanner fußend und nur einzelnes anders faſſend, iſt die von Kellner, Wo und ſeit wann wurde Missa ſtehende Bezeichnung für das Meßopfer? ThQS 1901, 427ff.

Der erſte, der eine Bemerkung zu dem Ausdruck gemacht hat, iſt Iſidor von Sevilla (geſt. 636). In Etym. VI, 19 (opp. ed. Arevalo III, 279), wo er die kirchlichen officia behandelt, ſtellt er feſt, daß es ein vespertinum officium gebe, ſodann ein matutinum, endlich das, welches missa heiße. Zu letzterem bemerkt er: „Missa“ tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante levita „si quis catechumenus remansit, exeat foras“. Et inde „missa“, quia sacramentis altaris interesse non possunt, qui nondum regenerati sunt. Es iſt klar, daß er missa = missio = Entlaſſung faßt. Wenn Kellner meint, er rede mit dem Namen nur von dem „didaktiſchen Teile des Meßopfers“, ſo irrt er ohne Zweifel. Iſidor denkt wahrſcheinlich an den ganzen Gottesdienſt, zu dem das sacrificium gehörte, und deutet die Bezeichnung aus der Thatſache, daß darin zu beſtimmter Zeit eine Entlaſſung der Katechumenen ſtattfinde; möglich iſt höchſtens, daß er den „didaktiſchen Teil“ der Feier von dem Namen ausſchließt und bloß das Opfer im engeren Sinne meint. Zu ſeiner Zeit war der Name missa ſchon ein geläufiger, ſowohl in einer weiteren als engeren Anwendung. Ob die Deutung, die Iſidor giebt, eine originale iſt oder eine ihm bereits überlieferte, iſt aus ſeinen Worten nicht zu ermitteln. Ich weiß keine Stelle, wo früher ſich ſchon ein Theolog darüber geäußert hätte. Denn eine gewöhnlich (auch von Rottmanner und Kellner) geltend gemachte Bemerkung des Avitus von Vienne (geſt. 518) hat nichts mit der Sache zu thun. Kellner meint, Avitus, „welcher vom Burgunderkönig Gundobad über die Bedeutung des Wortes Missa befragt“ worden, gebe an, daß es mit missum facere zuſammenhänge. Allein er muß die Stelle nicht aufgeſchlagen haben. Es handelt ſich um die als fragm. XXX der Dialogi cum Gundobado gezählte Epiſtel des Av. (ed. Peiper, MG Auct. ant., VI, 2, S. 12ff.) und um eine Anfrage des Gundobad in betreff von Mc 7, 11 und 12, ſpeziell darüber, was hier das „non missum facitis“ bedeute. Av. erklärt das mit „non dimittitis“ und fügt hinzu: a cujus proprietate sermonis in ecclesiis [palatiisque sive praetoriis] missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur. Über die Sitte der „μίσσαι“ bei Hofe (zum Schluſſe der Audienzen) ſ. Du Cange. Av. bemerkt nichts, als daß es (auch) in der Kirche die Sitte der missa (= missio = Entlaſſung) gebe. Daß eine ganze kultiſche Feier danach heiße, ſagt er keineswegs und war dazu auch durch nichts veranlaßt. Doch trifft man bei Av. an einer anderen Stelle, c. Eutych. haer. II, Peiper S. 22, 16, einen Beleg dafür, daß missa wirklich ein Name, wahrſcheinlich für die Opferfeier (möglicherweiſe auch für andere Feiern), war: Est autem . . . consuetudo in ecclesiis nobilium civitatum supplicationem cum laude divina inter missarum initia celebrari. Der Plural „missae“ mag ſich daraus erklären, daß es bei allen oder vielen „Meſſen“ üblich war, die angegebene supplicatio zum Eingang zu ſprechen. Daß die Meſſe ſelbſt „missae“, nicht „missa“, hieß, iſt nicht abzuleiten. Zeugen für letzteren Namen haben wir vor Av. ſchon genug.

Die Etymologie des Iſidor hat ſich behauptet. Doch nicht unbeſtritten. Seit dem frühen Mittelalter, wie Rottmanner meint, veranlaßt durch den Kommentar des Smaragdus zur Regel des hl. Benedikt (nach 817), wurde es üblich, den Ausdruck missa entweder ſubſtantiviſch = missio und dieſes = transmissio, legatio, scl von Gebeten, inſonderheit des Opfers, zu faſſen, oder partizipialiſch zu wenden (letzteres im Anſchluß an die Entlaſſungsformel „ite, missa est“): missa est oratio oder hostia (ad Deum, per angelum); mittere = legare oder offerre. Rottm. bringt hierfür eine Fülle von Belegen. Petrus Lombardus beruft ſich Sentent. IV, 13, ſogar auf Auguſtin, der (ein Citat wird nicht gemacht, in der Ausgabe Lugduni 1593, die ich benutze, iſt am Rande vermerkt: in sermone de corpore Christi; ich habe dieſen ſicher unechten Sermon nicht verifizieren können) folgendes ſchreibe: recolite nomen et advertite veritatem. „Missa“ enim dicitur eo quod caelestis nuncius ad consecrandum vivificum corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis dicentis: „Omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum etc.“ Idcirco, nisi angelus venerit, „missa“ nequaquam jure vocari potest etc. Neben dieſer offenbar als erbaulich empfundenen Deutung geht zu jeder Zeit „die nüchterne des Iſidor“ als eine auch „mögliche“ einher. Florus Diaconus (von Lyon), ein Zeitgenoſſe des Smaragdus, reproduziert ſie in ſeiner expositio missae, und das mag ſie beſonders erhalten haben. Doch findet ſie ſich auch in der Disputatio puerorum, die man Alkuin zuſchrieb, und die ebenfalls Einfluß hatte.

Dieſe letztere Deutung des Ausdrucks iſt neuerdings faſt allgemein in Brauch gekommen. Während die des Smaragdus und ſeiner Nachfolger mutatis mutandis von H. Müller und Mark erneut worden, ſind Thalhofer, Kellner und vor allem auch Rottmanner dem (Avitus, wie ſie meinen, thatſächlich vielmehr dem) Iſidor und Florus gefolgt. Es bleiben auch für dieſe Theologen noch Fragen übrig. Zweifelhaft kann nämlich erſcheinen, wie missa bei dieſer Deutung formell zu verſtehen iſt. Bis auf Rottmanner war es am häufigſten, daß missa als elliptiſches Partizip gefaßt und der Name von der Entlaſſungsverkündigung in der Weiſe abgeleitet wurde, daß man dieſe durch concio ergänzte. In dieſer Art deuten auch manche Philologen den Ausdruck. Z. B. Diez, Etymolog. Wörterb. d. rom. Sprachen, 5. Aufl., 1887, S. 212, vermerkt: „Messa, bekanntlich von missa est scl. concio“. Dagegen tritt Rottmanner in Uebereinſtimmung mit viel belegtem altkirchlichem Sprachgebrauch dafür ein, daß missa ein Subſtantiv ſei, Nebenform zu missio (vgl. remissa, collecta, oblata, ascensa etc.). Dieſer Auffaſſung hat man unbedingt beizutreten.

Allein damit iſt noch nicht viel gewonnen. Weniger einfach nämlich, als auch Rottmanner meint, iſt m. E. die Frage nach dem ſachlichen Sinn von missa = missio. Zwar das iſt unzweifelhaft, daß das Wort vielfach in der altkirchlichen Litteratur auch im gottesdienſtlichen Sinn ſoviel wie Entlaſſung bedeutet. Allein es fragt ſich, ob das überall der Fall iſt, und ob wirklich der Name der Feier von der „Entlaſſung“ ſtamme. Ich meinerſeits vermute, daß ein Gleichklang bei der Sache im Spiele iſt und die Forſcher auf eine falſche Fährte geführt hat. Es giebt, ſo ſcheint mir der Fall zu liegen, einen doppelten Sinn des Wortes missa = missio, nämlich 1. einen, wonach es den Entlaſſungsritus bezeichnet, 2. aber einen, der dem griechiſchen *λειτουργία* zur Überſetzung gereicht. Nur im letzteren iſt missa die Meſſe. Daß ein und derſelbe Lautkomplex verſchiedenerlei Sinn haben kann, lehrt jede Sprache, vgl. im Deutſchen z. B. Bauer (Landmann, Käfig), Kiefer (Baum, Kinnlade), ꝛc. Das Wort missa iſt freilich von dieſen Ausdrücken dadurch unterſchieden, daß es in beiden Fällen, die ich im Auge habe, auf den gleichen Grundbegriff, mittere, zurückgeht. Im zweiten Falle entſpricht es dem, was wir bei „Miſſion“ empfinden. Die Miſſion, die Sendung jemandes iſt der Auftrag, die Verrichtung, die jemandem obliegt, meiſt in der Zuſpitzung auf eine „öffentliche“ Leiſtung, eine Verrichtung für die Geſamtheit, für das „Volk“. Das iſt genau *λειτουργία*. Der griechiſche Ausdruck bezeichnet urſprünglich techniſch das Staatsamt mit den dazu gehörigen, für das Volk zu leiſtenden Ausgaben, inſonderheit mit denen der Opferbeſorgung. Er kann dann geradezu Bezeichnung des Opfers ſelbſt werden, bleibt aber doch weſentlich der Name der feiernden Verrichtung des Opfers. Das Wort missa bezeichnet vielleicht nie das Opfer als Gegenſtand. Aber es bezeichnet in der alten Zeit alle Arten von Gottesdienſten bezw. von kultiſchen Verrichtungen in der Kirche, auch darin ſich begegnend mit *λειτουργία*. Letzterer Ausdruck bezeichnet, wie missa, als terminus technicus nur für gewöhnlich die Euchariſtie. Denn dieſe Feier iſt der Gottesdienſt, die kirchliche Verrichtung, das „Werk für das Volk“ ſchlechthin. Ob in der kirchlichen Sprache die engere oder weitere Verwendung die urſprüngliche geweſen, ſteht dahin. Man hat bisher noch nicht verfolgt, wie griechiſche Texte, die ein *λειτουργία* enthalten, lateiniſch wiedergegeben werden. Zum Teil gewiß durch officium, ministerium, oblatio. Aber eine einzige Stelle, die missa gäbe, würde ja ausreichen. Nun bekenne ich, daß ich keine zweifelfreie zur Hand habe. Die juſtinianiſche Nov. 6 bietet z. B. in der älteſten Überſetzung (durch Julian, 6. Jahrhundert) ein missa, wo das Original *λειτουργία* hat, es fragt ſich nur, ob das nicht ſchon auf einer fix gewordenen Bezeichnung des Sakraments in der lateiniſchen Kirche ruht. Für die allgemeine Entwickelung der ſprachlichen Bedeutung von missio, missa fehlt es noch völlig an Forſchungen. Wahrſcheinlich gehört das „stat miles ad missam“ bei Commodian, Carmen apol. v. 77 (ed. Dombart S. 120) nicht zum kirchlichen, ſondern „weltlichen“ Sprachgebrauch („es ſteht der Soldat auf dem Poſten“).

Was mich ſkeptiſch macht gegen die Herleitung des Namens missa aus missio =

Entlaſſung und aus dem zweifellos uralten Entlaſſungsritus iſt folgendes. Es iſt an ſich zuzugeben, daß die Benennung des ganzen Gottesdienſtes ſelbſt einfach nach der Entlaſſungsformel möglich wäre. Zwar Iſidor denkt noch nicht an dieſe, denn die Worte „ite missa est“ ſchließen erſt die Opferfeier, er dagegen denkt an die dieſer Feier vorangehende, mit einer anderen Formel (ſ. o.) angekündigte Katechumenenentlaſſung. Nach ihm erſt hat man missa mit der Entlaſſungsformel als ſolcher in Verbindung gebracht. Erſcheint das jedenfalls ſehr künſtlich, ſo iſt doch die ſegnende Entlaſſung ein Moment von genügender Feierlichkeit und Einprägungskraft, daß ein populärer Sprachgebrauch von ihm die Bezeichnung der geſamten Feier abgeleitet haben könnte. Jede gottesdienſtliche Feier ſowohl der griechiſchen als der lateiniſchen Kirche ſchloß mit einem Entlaſſungsgebet. Nottmanner behauptet, noch heute gebe es in Deutſchland einen Sprachgebrauch, wonach das Volk den Gang zur Kirche als Zum „Segen“ gehen bezeichne. (Iſt dieſe Bezeichnung auch üblich für den Meßgang? Sie dürfte nur in beſtimmten Gegenden gelten.) Aber es iſt merkwürdig, daß nur die lateiniſche Kirche den Gedanken oder die Empfindung, aus der jene Bezeichnung ihrer Gottesdienſte, ſpeziell auch des wichtigſten, ſtammte, herausgebildet hätte. Die griechiſche Kirche, in der die *ἀπόλυσις* die gleiche Rolle ſpielt, wie in der lateiniſchen die missa, hat danach ihre Feiern inſonderheit die Euchariſtie, nie bezeichnet. Und doch dürfte man es anders erwarten, da die kultiſchen Bezeichnungen beider Kirchen ſich weſentlich parallel gehen. So ſtehend nun in der griechiſchen der Name „*λειτουργία*“ für die Opferfeier geworden, ſo in der lateiniſchen missa. Es fehlt, wenn nicht letzteres Wort die Ueberſetzung jenes griechiſchen iſt, an einem wirklichen Parallelausdruck in der lateiniſchen Kirche.

Der Ausdruck missa iſt ſeit Ende des 4. Jahrhunderts im kirchlichen Sprachgebrauch und mit kultiſcher Bedeutung zu belegen. Wahrſcheinlich iſt er älter und der Vermutung nach in Gallien zuerſt heimiſch geworden. Letzteres gereicht der Hypotheſe, daß er eine Überſetzung von *λειτουργία* ſei, ohne Zweifel zu einer gewiſſen Empfehlung. Lange Zeit mußte man als älteſte Stelle diejenige bei Ambroſius, Epist. 20, 4 (opp. ed. Ballerini) gelten laſſen. Von dieſer glaubt Kellner auch noch behaupten zu können, daß ſie nicht in Betracht komme, indem missa darin nur einen Akt der Entlaſſung der Kompetenten bezeichne. Allein es iſt erſichtlich, daß er irrt. Ambroſius berichtet von Unruhen, die die Arianer am Palmſonntag (a. 385) hervorgerufen hätten. Er hat zuerſt die „Katechumenen“ entlaſſen und dann einigen „Kompetenten“ das Symbol tradiert. Da erhält er die erſten Nachrichten über die Unruhen. Ego tamen mansi in munere, fährt er fort, missam facere coepi. Dum offero raptum cognovi a populo Catulum quendam . . . Das „coepi“ beweiſt doch wohl, daß er mit „dum offero“ dasjenige näher bezeichnet, was er vorher „missam facere“ genannt hat. Wir ſind jetzt erfreulicherweiſe in der Lage, noch eine reichlich fließende weitere Quelle aus etwa derſelben Zeit heranzuziehen, den Bericht der ſog. Silvia Aquitana über ihre peregrinatio ad loca sancta (ed. Gamurrini). Hier iſt ganz überraſchend oft von der „missa“ die Rede. Kellner hat gezählt, daß es 62mal der Fall iſt, und er meint, daß hier nie das Opfer ſo heiße (für dieſes finde ſich 13 mal oblatio). In der That iſt überwiegend von der missa deutlich bloß als dem ſolennen Entlaſſungsakt die Rede und wir erfahren durch die Pilgerin eben, daß eine „Entlaſſung“ d. h. ein Schlußſegen bei allen Arten von ſolennen Gottesdienſten üblich war und durchaus als wichtig empfunden wurde. Doch iſt zugleich zu bedenken, daß die Pilgerin ſpeziell über Jeruſalem berichtet und mitteilt, wie es dort bezüglich der verſchiedenen Kirchen gehalten werde. Alle Kirchen, die an heiligen Orten errichtet ſind, haben ihre Gottesdienſte und man zieht von dem einen zum andern. Da iſt ſehr oft die „missa“ mit der Mitteilung verbunden, jetzt gehe man hierhin oder dorthin. Oft handelt es ſich darum, in der einen Kirche ſchnell zur missa zu kommen, damit eine Prozeſſion zu einer anderen noch möglich iſt. Kaum mag es einen Ort gegeben haben, wo die rechtzeitigen missae eine ſolche Rolle ſpielten, wie in Jeruſalem. Es iſt alſo ein gewiſſer Zufall, daß die Pilgerin das Wort missa ſo oft im Sinne einfach von Entlaſſung brauchen muß. Aber nun ſieht man eben bei ihr, daß missa auch ſchon etwas anderes als „Entlaſſung“ bedeutet, nämlich alle Gottesdienſte, ja jede Art von Feier, ganz wie *λειτουργία*. Es giebt Stellen, wo man zweifeln kann, ob ſpeziell von der Entlaſſung oder von dem ganzen Gottesdienſt die Rede iſt. Eine Reihe von Stellen läßt aber keinen Zweifel übrig. Jeden Sonntag wird in ecclesia majore d. i. in der Golgathakirche Prozeſſion gehalten, nur an einem beſtimmten geſchieht das in der Zionskirche, sic tamen, ut antequam sit hora tertia illuc eatur: fiat primum missa in ecclesiam majorem, d. h. vorher findet ein einfacher Gottesdienſt (einer ohne Prozeſſion) in Golgatha ſtatt, S. 82. Die missa vigiliarum S. 99 iſt offenbar der ganze Gottesdienſt. Wo davon die Rede iſt, daß eine missa suo ordine „geſchehe“, iſt nach dem Zuſammenhang meiſt ohne weiteres klar, daß nicht von einer „ordentlichen Entlaſſung“ die Rede iſt, ſondern von der ordnungsmäßigen (ſtatt der zuweilen abgekürzten) Verrichtung des Geſamtgottesdienſtes. Wenn an einem beſtimmten Tage in Bethlehem eine Vigil gehalten wird, wird die missa suo ordine „celebriert“, nämlich „ita ut et presbiteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco“ S. 101. Die „missae“ S. 99 ſind die „ordnungsmäßigen Gottesdienſte“ während der octo dies paschales. S. 87 iſt von einer „missa lucernaris“ die Rede, die in Anastase et ad Crucem ſtattfinde: in beiden Kirchen werden (nacheinander) Abendgottesdienſte (orationes lucernares, wie es ſonſt heißt) gehalten. Sehr intereſſant iſt S. 87 des weiteren die Notiz, daß an beſtimmtem Tage oblatio in Anastase beſonders früh ſtattfinde, ita ut fiat missa ante solem (missa = Entlaſſung), indem die Pilgerin nämlich alsbald fortfährt: missa autem quae fit . . . ad Anastasen . . est oblatio, ut ea hora qua incipit sol procedere jam missa facta sit. Es iſt klar, daß die Pilgerin zweierlei Sprachgebrauch von missa kennt, einen der griechiſchem *ἀπόλυσις*, und einen der *λειτουργία* entſpricht. Wo ſie, wie an dieſer Stelle, den Ausdruck dicht nacheinander in verſchiedenem Sinn braucht, empfindet ſie ſelbſt das Bedürfnis, ihn wenigſtens das einemal ausdrücklich zu definieren. Zu „missa lucernaris“ bringt Rottmanner S. 556 aus der Vita S. Sabae von Cyrillus Scythopolitanus (6. Jahrhundert) eine intereſſante Parallele bei. Darin iſt nämlich c. 60 (nicht c. 6; ſ. Cotelier, Mon. Graec. III, 325) von *ἡ τῶν λυχνικῶν ἀπόλυσις* die Rede. Die Stelle reicht doch nicht aus, um zu beweiſen, daß die griechiſche Kirche einen Sprachgebrauch geübt habe, wonach auch *ἀπόλυσις* Geſamtbezeichnung von Gottesdienſten geworden; es kann füglich nach dem Zuſammenhang hier lediglich die „Entlaſſung“ bei den *λυχνικά*, alſo das „Ende“ derſelben gemeint ſein.

Ich darf mir nicht geſtatten, hier noch weitere Unterſuchungen über „missa“ anzuſtellen. Man findet bei Rottmanner (auch Kellner iſt zum Teil zu vergleichen) für die Zeit nach 400 die nötigen Belege, daß alle Arten von Gottesdienſten, inſonderheit das sacrificium ſo hießen. Nicht unintereſſant iſt der Nachweis, daß die in den Lehrbüchern der Liturgik für altkirchlich angenommene Unterſcheidung von missa catechumenorum und missa fidelium im Sinne einer doppelten „Meſſe“ wahrſcheinlich erſt im 12. Jahrhundert aufgekommen iſt (Ivo von Chartres). Vorher heißt missa in ſolcher Kombination (wenigſtens an den Stellen, die bislang bekannt geworden) nie etwas anderes als „Entlaſſung“. Ich verweiſe meinerſeits dazu noch auf „missa autem facta cathecisis“, bei der Silvia, S. 106, was offenbar zu verſtehen iſt wie *ἀπολύσεως δὲ γενομένης τῆς κατηχήσεως,* nicht aber auf eine „Katechumenenmeſſe“ deutet.

Noch erwähne ich, daß auch Steitz, S. 633, missa als „Meſſe“ für Überſetzung von *λειτουργία* erklärt hat. Er bietet nur nichts zum Beweiſe, was doch beſonders Rottmanner gegenüber nicht mehr erlaubt ſchien.

2. Neuteſtamentliche und urkatholiſche Ideen. Auf die Urgeſchichte der Euchariſtie hat dieſer Artikel nur ganz kurz einzugehen. Sie iſt mit ſoviel Problemen belaſtet, daß es hoffnungslos erſcheint, ſie völlig aufzulichten. Ich meinesteils halte daran feſt, daß der Herr das Abendmahl „geſtiftet“ hat. Es iſt mir nicht glaublich, daß das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* nur einen Gemeindebrauch nachträglich ſanktionierte. Den Wert einer notariellen Urkunde beſitzt freilich auch kein Einzelbericht. Nur das Allgemeine ſteht für mich feſt, daß der Herr eine Handlung mit einem Brote, ein Brotbrechen, d. h. -verteilen vorgenommen hat, wobei er das Brot als ſeinen „Leib“ bezeichnet, und desgleichen eine Handlung mit einem Becher, den er „allen“ darreichte und als Vergegenwärtigung des „neuen Bundes“ in ſeinem Blute deutete. Zu ſeinem Gedächtnis ſollte der Kreis ſeiner Jünger dieſe Doppelhandlung erneuern, „ſo oft“ er eben als ſolcher Brot aß und Wein trank. Ob dieſer Kreis an religiös gedachte „Mahlzeiten“ mit Jeſu gewöhnt war, oder erſt im Blick auf den letzten Abend und Jeſu Abendmahlshandlung und -vermächtnis ſolche einführte, kann auf ſich beruhen. Die älteſte Gemeinde hat unter ſich das „Brot gebrochen“, damit ihre Liebe zum Herrn und zueinander bethätigt, „Agapen“ gehalten, und hier „des Herrn Tod verkündet“, ſei es bloß durch ſymboliſche Handlung, ſei es noch dazu in Gebeten und Anſprachen. Der Herr ſelbſt hat keine Opferhandlung begangen oder geſtiftet. Alles was er mit dem Brote und Weine vorgenommen hat, wendet ſich an die Jünger, will ihnen etwas geben, bedeutet in der ſpäteren Sprache das sacramentum, nicht ein sacrificium. Aber es nimmt Bezug auf ſeinen Tod als Opfer, will den Jüngern in die Seele legen, daß er in ſeinem Sterben

das Opfer des neuen Bundes ſei, darin den neuen Bund perfekt machen werde. Der Opfergedanke ſteht freilich m. E. nicht für die ganze Handlung im Geſichtskreis, ſondern erſt bei der Darreichung des Bechers. Ich glaube, daß Weizſäcker (Apoſt. Zeitalter^{2}, S. 576 f.) richtig ſieht — er geht von Paulus als dem älteſten Zeugen aus; ihm entſpricht Lc 22, 19 f. (Mt 26, 26 ff., Mc 14, 22 ff. repräſentieren eine andere, ſpätere Tradition) —, wenn er der Handlung mit dem Brote eine einigermaßen andere Bedeutung zuſchreibt, als der mit dem Becher. Paulus deutet unverkennbar das Brot oder das *σῶμα* auf die Gemeinde, die *ἐκκλησία*, die, indem ſie es unter ſich bricht, ihre *κοινωνία* untereinander und mit ihrem Haupte zur Darſtellung bringt und ſich als *σῶμα τοῦ χριστοῦ* bethätigt. Der Gedankengang 1 Ko 11, 20 ff. beweiſt das. Ein ſicherer Sprachgebrauch vom „Leibe des Meſſias", 1 Ko 12, 13, 27; Kol 1, 18; 2, 19; vgl. Eph 1, 23 bietet die weitere Gewähr. Der Herr dürfte nicht unmittelbar dieſen Gedanken mit dem Brote haben ausdrücken wollen. Denn der pauliniſche Sprachgebrauch hat kein erkennbares Vorſpiel bei ihm. Der Gedanke bei ihm dürfte der geweſen ſein, daß er auch in Zukunft, wenn das Brot zu ſeinem Gedächtnis unter den Seinen gebrochen werde, bei ihnen ſein werde, ſelbſt ſie „nähren" werde, wie wenn er „leibhaft" gegenwärtig ſei. Die Seinen haben ſein *σῶμα*, d. h. ihn ſelbſt, als Brot, als ihre Nahrung, ſtets unter ſich. Seine Handlung entſpricht in ritualer Form der Verheißung Mt 18, 20. Das Gegenſtück zum „Leibe" iſt in der zweiten Handlung nicht das „Blut", ſondern der „neue Bund", der ja freilich durch ſein Blut zu ſtande kommt, doch aber hier einen Sonderton trägt. Der Herr bietet nicht ſein „Fleiſch" zum Genuſſe, ſondern ſeinen „Leib" — es war eine Änderung des Gedankens von ſehr großer Tragweite, als die Gemeinde begann, von ſeinem Fleiſche, ſtatt von ſeinem Leibe, im Blicke auf das Brot zu reden! — und er bietet nicht ſein „Blut", ſondern den „neuen Bund" zum „Trinken", zur gemeinſamen feiernden Beſtätigung. Paulus ſpricht nirgends vom Trinken des „Blutes", ſondern nur von dem des „Bechers", wodurch freilich eine *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ* (eine „Gemeinſchaft", Soldarität, mit dem Bundesblute des Meſſias) entſteht. Sofern er die Handlungen mit dem Brote und dem Becher paralleliſiert, ſcheint er letztere zum *ἓν πνεῦμα* der Gemeinde in Beziehung geſetzt zu haben (1 Ko 12, 13: *πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν . . . καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* — die Stelle beweiſt letztlich nur, daß Paulus ein „Dogma" über das Abendmahl nicht gehabt hat.)

Hat der Herr bei Brot und *σῶμα* an ſich als lebendige Perſon gedacht, die beim Gemeindemahl gegenwärtig ſein und die eigentliche Speiſe bieten werde, ſo konnte das im Zuſammenhang mit dem „Becher des Bundes", der durch das „Blut", durch ein Opfer, zu ſtande komme, immerhin zu der Vorſtellung hinüberführen, daß das *δεῖπνον κυριακόν* einer Opfermahlzeit gleiche, wenn auch nur unter einzelnen Geſichtspunkten. Bei der Opfermahlzeit war der Gott, dem das Opfer gebracht wurde, der Tiſchherr, diejenigen, die das Opfer gebracht hatten, waren die Tiſchgenoſſen ihres Gottes, d. h. ſie hatten ihren Gott „mitten unter ſich". Und ſie bildeten untereinander gerade jetzt eine *ἐκκλησία*, ein *σῶμα*. Paulus hat eine Parallelle zwiſchen dem Herrenmahl, der *τράπεζα τοῦ κυρίου*, und den Opfermahlen der Juden und auch der Heiden gezogen, 1 Ko 10, 18 ff. Man darf das doch nicht urgieren. Eine Theorie legt Paulus hier nicht an den Tag. Es blieben ja auch große Schwierigkeiten, wenn man erſt zu erwägen begann. Chriſtus war doch nicht derjenige, dem geopfert wurde bezw. war. Er ſelbſt war das Opfer geweſen, jetzt erhöht, aber darum doch nicht der Empfänger irgend eines „Opfers". Freilich konnte ſein *σῶμα*, wenn man dafür *σάρξ* ſubſtituierte, als Opferſpeiſe gedeutet werden: das Opferfleiſch „gehörte" dem Gotte, der es den Feiernden zum eſſen gab. Aber an all das denkt Paulus noch gar nicht. Man bemerke, daß er in der Parallele zwiſchen dem „Tiſch" des Herrn und der *δαιμόνια* nur das *ποτήριον* erwähnt! Es handelt ſich bei ihm offenbar nur um einen Vergleich von ganz beſtimmter begrifflicher Begrenztheit. Die Gemeinde iſt bei ihrem *δεῖπνον* eigentümlich eng unter ſich und mit ihrem Herrn verbunden. Die Juden und Heiden haben Analoges. Bei den Juden denkt er an den engen Zuſammenhang des Volkes als ſolchen beim Opfermahl, bei den Heiden an ihren Zuſammenhang mit ihren Göttern. Die Erinnerung an die Juden wird nur geſtreift, da der praktiſch paraenetiſche Zuſammenhang, in dem er hier ſteht, keinen Anlaß bietet auf den Gedanken von der Meſſiasgemeinde als einem *σῶμα* näher einzugehen. Dagegen bei den Heiden weilt er nun eben unter dem Gedanken an die Bedeutung ihrer Opfermahlzeiten für die Beziehung zu ihren Göttern. Daß es auch hierbei ein „Eſſen" gebe, berührt er gar nicht, vollends paralleliſiert er das *σῶμα τοῦ χριστοῦ* nicht mit dem Opfer-„Fleiſche" — die Meſſiasgemeinde hat es mit keiner *σάρξ* zu thun, der

Herr kommt für ſie überhaupt nicht mehr κατὰ σάρκα in Betracht — aber der „Becher“ der Chriſten konnte freilich mit dem der Heiden von ihm verglichen werden. Wieder beachte man, das Paulus nur einfach vom ποτήριον τοῦ κυρίου ſpricht. Im Inhalte des Bechers beſteht keine Analogie zwiſchen dem Meſſias und den δαιμόνια. Nur die Idee vom Tiſchherren, von einer „κεφαλή“ der Mahlzeit hüben und drüben, wird von ihm verwendet.

Im Hebräerbrief, 13, 10 ff., iſt die Kombination zwiſchen der Abendmahlsfeier und der Opfermahlzeit ſchon weiter entwickelt. Hier iſt von einem θυσιαστήριον die Rede, das „wir“, die Chriſten, haben und von dem nur wir „eſſen“ dürfen. Es handelt ſich unzweifelhaft um die Euchariſtie, bei ihr deutlich nicht um das, was ſättigte, was bloß als βρῶμα in Betracht kam, V. 9. Alſo nicht die Agape, ſondern etwas anderes iſt das, was wir „eſſen“ und zwar ἐκ θυσιαστηρίου. Hier iſt zwar auch noch nirgends von der σάρξ des Herrn als Speiſe die Rede, aber eben dies, daß es auch für die Chriſten ein „Eſſen“ von einem „Altar“ giebt, iſt eine Idee, die Paulus noch nicht ausſpricht, wenn er ſie auch indirekt erwecken konnte. Und ob der Hebräerbrief nicht auch ſchon den Gedanken vom Abendmahl als einer Opferhandlung vorausſetzt?! Man muß an ſich ſcharf ſcheiden zwiſchen der Opferhandlung, der „Opferung“ (προσφορά, θυσία, oblatio, sacrificium), und der Opfermahlzeit (δεῖπνον, coena). Wie weit die Ideen des Hebräerbriefs reichen, iſt nicht zu erkennen. Der Gedanke iſt durchaus vollziehbar, auch für den Verfaſſer des Briefs gewiß nicht zu kompliziert, daß die Gemeinde Jeſu direkt vom Kreuze als ihrem Altar „eſſe“, im Anſchluß an das einmalige Opfer (10, 10 und 12) ſtets neu ein „Opfermahl“ halte. Doch bleibt es freilich auch denkbar, daß Verfaſſer ſchon meine, die Gemeinde erneuere im Abendmahl in kultiſch-gedächtnismäßiger Weiſe die „Opferung“, die euchariſtiſche Feier bedeute eine Vergegenwärtigung deſſen, was auf Golgatha geſchehen. Daß er alsbald in dem Zuſammenhang der Rede über den Altar, von dem „wir“ eſſen, von der θυσία αἰνέσεως ſpricht, die wir durch Chriſtus zu Gott „emportragen“, darf in die Deutung des Abendmahls bei ihm nicht unmittelbar eingemiſcht werden. Denn dieſe θυσία wird ja nicht „gegeſſen“, und doch kennt er eben eine eßbare θυσία. Was er V. 15 und 16 ausführt über den καρπὸς χειλέων und κοινωνία καὶ εὐποιΐα als Opfer, durch welche εὐαρεστεῖται ὁ θεός, hat eine beſondere Bedeutung. Er will hier dem Gedanken wehren, als ob ein Chriſt an der Kulthandlung einfach genug habe. Es gilt vielmehr, daß der Chriſt das, was ihm das Abendmahl gewährt, διὰ παντός, V. 15, d. h. im Leben noch mit ganz anderen Opfern, mit Gebet und Wohlthun, umgeben muß, ſonſt hat, trotzdem das Opfer Chriſti für ihn gilt und ihm mit Gott Tiſchgemeinſchaft gewährt, Gott keine Freude an ihm.

Der Hebräerbrief zeigt wohl jedenfalls wie leicht der Gedanke vom Abendmahl übergehen konnte in den einer Opfermahlzeit, ja auch einer Opferhandlung. Daß es ſich eventuell nur um eine Art von dramatiſcher μνήμη des Opfertodes Jeſu handele, iſt ſelbſtverſtändlich. In der Didache heißt die Feier in all ihren Beziehungen einheitlicherweiſe ἡ θυσία, 14, 1 und 2. Es iſt hier von der ſonntäglichen κλάσις τοῦ ἄρτου καὶ εὐχαριστία die Rede. Sicher handelt es ſich bei dem Ausdruck θυσία nicht nur um die Opfermahlzeit — das „Brechen“ freilich geht auf die Mahlzeit, es iſt die Mitteilung der heiligen Speiſe —, ſondern recht eigentlich um eine „Darbringung“, man ſieht nur nicht, was „dargebracht“ werde, und unter welchem Geſichtspunkt die euchariſtiſche Feier auch als Handlung Opfercharakter trage. Vielleicht bietet V. 3 eine Andeutung, davon hernach. In c. 9 iſt auch von der εὐχαριστία die Rede, hier deutlich ſo, daß die Agape darunter zu verſtehen iſt, 10, 1. Iſt die Didache einheitlich, ſo muß ſie einer Zeit angehören, die ſchon Agape und eigentliches Herrenmahl geſondert hatte. Wie früh das geſchehen iſt, läßt ſich ja nicht beſtimmt ausmachen. Auch nicht, wo es zuerſt geſchehen. Der Hebräerbrief mag die Trennung ſchon vorausſetzen, doch kommt man hier auch aus mit dem Gedanken, daß die Agape einen Teil (zum Eingange oder Schluß) hatte, der im engeren Sinne das δεῖπνον κυριακόν war. Bei Juſtin iſt die Trennung für Rom bezeugt; bei ihm iſt das eigentliche δεῖπνον κυριακόν, oder die εὐχαριστία im ſpezifiſchen Sinn, mit dem ſonntäglichen Wortgottesdienſte verbunden, Apol. I, 65. Noch längere Zeit beſtand eine Erinnerung, daß der Herr eigentlich gewollt habe, daß die Gemeinde Sättigungsmahlzeiten als „ſein Abendmahl“ behandele, daß es ſeinem wahren Gedanken entſpräche, wenn „abends“ die ganze Ortsgemeinde zu einer wirklichen Mahlzeit zuſammentrete und ſich hier zur ἀνάμνησις ihres Herrn und ſeines Todes das Brot breche und den Becher reiche, Tertullian, de cor. 3. Die Ablöſung eines bloß kultiſchen Herrenmahls von der Agape, die darum noch nicht aufhörte eine kultiſche Bedeutung zu haben, kann ſchwerlich auf rein praktiſche Verhältniſſe zurückgeführt werden. Vielmehr muß ein ideeller Geſichtspunkt dabei mitgewirkt haben und den Ausſchlag gegeben haben. Am wahrſcheinlichſten iſt da doch, daß mit der Zeit — möglicherweiſe durch Paulus zuerſt eingeführt — die Feier mit Bezug auf das σῶμα τοῦ χριστοῦ und die καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ den Charakter annahm, daß εἷς ἄρτος (1 Ko 10 17), und ἓν ποτήριον ausgeſondert wurden und dadurch ſo ſehr ſich abzuheben begannen von allem anderen Brote und Weine, die der „Sättigung“ dienten, daß es als würdig empfunden wurde, Agapen und Herrenmahl überhaupt auseinanderzuhalten. Hatte ſich die Neigung ſolcher Trennung erſt entwickelt, ſo war auch eine neue Auffaſſung des τοῦτο ποιεῖτε erleichtert. Ich kann mich nicht überzeugen, daß dieſe Worte bei Paulus, gar bei Jeſus ſelbſt, den Gedanken einer Opfervorſchrift enthalten, daß in dieſen für uns natürlich allein maßgebenden Quellen eine Aufforderung ausgeſprochen ſei, „dies“, das Brot-σῶμα, den Kelch, zu „opfern“, ὁσάκις in einem Kreiſe von Chriſten Brot gebrochen und Wein genoſſen werde. Die Handlung und die Worte des Herrn ſelbſt verraten durch nichts, daß etwas Gott „dargebracht“ werde, oder daß für Gott etwas „dargeſtellt“ werde. Und daß Paulus eine Opferung des σῶμα, d. i. bei ihm der ἐκκλησία, im Sinn habe, iſt ebenſo durch nichts bemerklich gemacht. So wird bei ihm, wie beim Herrn, das ποιεῖτε den Sinn haben, den Luthers Überſetzung annimmt. Aber im 2. Jahrhundert iſt das ποιεῖτε ſchon nachweislich als eine Opfervorſchrift gedeutet worden. Natürlich heißt ποιεῖν τι nicht an ſich „opfern“, ſondern kann nur im Zuſammenhang dieſen Sinn annehmen. Wenn es ſich offenbar um ein ποιεῖν τι τῷ θεῷ handelt, kann das einfache ποιεῖν genügen, um eine Opferhandlung zu bezeichnen. So iſt in der Paſſahthora wiederholt in dieſer Art von „ποιεῖν“ die Rede, Exod. 12, 47 ff. Die Redeweiſe hier (wo ein φάγεται, ἔδεται noch dazu vorangeht und folgt) wird vollends dazu geführt haben, das τοῦτο ποιεῖτε bei Jeſus und Paulus als Vorſchrift einer Opferdarbringung zu deuten. Doch gehört es ſachlich mit zu den Momenten der Überführung der Urgedanken des Chriſtentums in die Denkformen der griechiſch-römiſchen Welt, daß Opferideen auf das Abendmahl als aktuelle Feier übertragen wurden. War das urſprüngliche Begriffspaar, das die Feier konſtituierte, σῶμα und νέα διαθήκη, ſo war zunächſt der letztere Begriff Nichtjuden völlig ungeläufig. Bei den Lateinern iſt nie die Überſetzung novum foedus, ſondern nur novum testamentum heimiſch geworden. Und auch die Griechen hörten aus dem Worte διαθήκη meiſt den Gedanken der „Anordnung“, eines Vermächtniſſes an Lehren und Einrichtungen heraus. Das Hauptſtück war darunter die Euchariſtie. In dieſer aber trat jetzt die Vorſtellung von dem ſtofflichen Inhalte des Bechers in den Vordergrund. Bei Jeſus und Paulus iſt mit Bezug auf den Abendmahlsbecher nie ſo die Rede, daß Gewicht darauf fiele, daß Wein darin ſei. Der Herr giebt gar nicht ſein „Blut“ zu trinken, und es iſt durch nichts beſonders nahegelegt zu denken, daß ihm der Becherinhalt das Blut vergegenwärtige. Nur der Gedanke des Opfers erweckt den Gedanken an ſein Blut. Aber es iſt ein verſtändlicher Ritus, daß er durch einen gemeinſamen heiligen Trunk den Bund beſiegeln läßt, Exod. 24, 11. Auch Paulus ſpricht nirgends von dem Weine. Andererſeits kann man doch den Eindruck haben, als ob er bereits den Wein als „Darſtellung“ des Blutes anſehe, 1 Ko 10, 16 und 11, 27; nur daß das „Blut“ ſich ihm dann doch ſogleich dem Werte nach in den „Bund“ umſetzt. Seine Ausdrucksweiſe iſt keine ganz ſchlichte, ſie will offenbar verſchiedene Beziehungen umfaſſen. Die kurze ſpätere Redeweiſe, daß man des Herrn „Blut“ im Abendmahl „trinke“, ſcheint er noch mit Bedacht zu meiden. Allein als die Idee von der Beziehung des Bechers auf den „neuen Bund“ verblich, gewann der anſchauliche Inhalt des Bechers, der Wein, vollends die Bedeutung der Hauptſache an der Handlung mit dem Becher. Jetzt trat das αἷμα an die Stelle der διαθήκη. Hatte Jeſus und auch Paulus den Gedanken, daß es ſich um den „Blutbund“ handele, ſo wandelt ſich jetzt der Gedanke dahin, daß es ſich um das „Bundesblut“ handele. So ſteht es ſchon Mt 26, 28, Mc 14, 24. Der Gedanke vom Wein-„Blute“ zog den vom Brot-„Fleiſche“ nach ſich. Zwar blieb der offizielle Ausdruck σῶμα, corpus, aber man dachte jetzt beim „Leibe“ nur noch an das „Fleiſch“. Die Idee des Herren, daß die Seinen zweierlei, ihn ſelbſt „leibhaft“ = perſönlich lebendig, und den neuen Bund mit Gott, ſtets gegenwärtig haben und feiernd genießen ſollten, geſtaltete ſich nunmehr zu dem Gedanken, daß man „einerlei“, den „Herrn“, ihn aber in der doppelten Art habe, daß man im Brote ſein Fleiſch, im Becher ſein Blut vor ſich ſehe. Dann aber war es für antikes Empfinden faſt ſelbſtverſtändlich, daß man im Abendmahl eine geheimnisvolle Opferinſtitution beſitze.

Möglich, daß dieſer Gedanke auch im 2. Jahrhundert vorerſt nur für das galt, was man in der Euchariſtie als *τϱοφὴ* von Gott und Chriſto erhielt, daß die Vorſtellung von einem Opfermahle zunächſt das ganze blieb. Allein eine faſt unvermeidliche Ideenaſſoziation führte doch wohl bald weiter. Daß die Euchariſtie im 2. Jahrhundert, ja daß ſie vielleicht von Anfang an auch eine Opferhandlung geweſen ſei, wird von proteſtantiſchen Theologen in gewiſſem Sinne nicht beſtritten. Man denkt nämlich daran, daß das Abendmahl den Namen Euchariſtie erhalten habe, weil es mit Dankgebeten begangen wurde, und erinnert ſich, daß die alte Chriſtenheit das Gebet als „Opfer“ bezeichnet habe. Auch deſſen erinnert man ſich dabei, daß die Gemeinde ſich gewöhnte, die Agapen auf Grund von Gaben der Reichen zu feiern und dieſe Gaben als *πϱοσφοϱαί* vor Gottes Angeſicht zu bringen, Gott zu „weihen“. Als die Feier des „Herrenmahls“ ſich löſte vom „Gemeindemahl“, der Agape, blieb es noch ſehr lange ſo, daß die „Elemente“ dazu aus der Gemeinde ſelbſt geliefert wurden, ſo reichlich, daß ſich ein beträchtlicher Überſchuß für die Armen, bezw. den Klerus, der davon einen Teil ſeines Einkommens hatte, ergab. So erhielten ſich *δῶϱα* der Gemeinde, die unter Gebeten Gott gewidmet wurden und als „Opfer“ galten. Allein das iſt die Frage, ob wirklich, wie ſeit Höfling faſt für ausgemacht angeſehen wird, alles Opfer im Abendmahl bis ins 3. Jahrhundert, bis zu Cyprian — der die große Wendung bezeichne — beſtanden habe in Gebeten und Almoſen. Mir iſt das je länger je mehr zweifelhaft geworden. Beobachtungen und Erwägungen, wie ſie oben kurz vorgebracht ſind, haben es mir wahrſcheinlich gemacht, daß die „katholiſche“ Idee viel weiter zurückreichende Veranlaſſungen und Vorformen beſitze, als Höfling ꝛc. bemerkten. Seit die Ideen des „Leibes und Bundes“ in die des „Fleiſches und Blutes“ Chriſti umgeſetzt waren, wird auch der Gedanke, daß die Euchariſtie eine Repräſentation des Golgathaopfers einſchließe, ja zuoberſt und ſeinem eigentlichen Weſen nach wegen dieſer Beziehung ein Opfer ſei, ſich ausgebreitet haben — gewiß nicht überall gleichzeitig und ganz in gleicher Faſſung, aber kraft unvermeidlicher Wirkung zumal der neuen leitenden Worte. Man darf nur nicht denken, daß die Euchariſtie als Opferhandlung in der Theologie, gar in der Spekulation, alsbald ein großes Problem geworden ſei. Eine Zeit, der das kultiſche Opfer noch allenthalben eine lebendige anſchauliche Inſtitution war, konnte an der ſchlichten euchariſtiſchen Handlung höchſtens die Bildlichkeit und Geiſtigkeit alles chriſtlichen Gottesdienſtes bemerken, und eben hierin trafen ſich die Gedanken vom euchariſtiſchen Chriſtus- und Gebets- bezw. Almoſenopfer. Der erſte Gedanke vom Abendmahl auch als kultiſcher Darſtellung des Kreuzesopfers Jeſu war der einer Dankesdarbringung, einer ſtetigen Erneuerung der *εὐχαϱιστία*. Die Theologie fand dabei nur wenig zu thun.

Es iſt unmöglich in dieſem Artikel die Quellen ausführlich zu beleuchten. Aus dem 1. Clemensbrief (40; 41; 44, 4; 36, 1) iſt nichts Beſtimmtes abzuleiten. In der Didache kann man auch nicht unmittelbar ausmachen, ob die *ϑυσία* von der ſie in c. 14 redet, vorgeſtellt ſei als die Darbringung von Gebeten und Almoſen oder noch anders. Allein bemerkenswert iſt immerhin, daß ſie hier V. 3 das Wort Mal 1, 11 (14) citiert. Darin wird von einer *ϑυσία*, die *ἐν παντὶ τόπῳ* gebracht werden werde, geweisſagt und wenigſtens bei Juſtin iſt ſchon klar, daß er die Stelle auf den *ἄϱτος* und das *ποτήϱιον* bezieht, Dial. 28 f.; 41; 116 f. An der letzteren Stelle meint man nun freilich meiſt zu erkennen, daß doch ſachlich nichts anderes in Betracht komme, als die Abendmahlsgebete. In der That koncediert Juſtin hier dem Trypho (117, Otto S. 418), daß nur *εὐχαὶ καὶ εὐχαϱιστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι*, „vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer“ ſeien, und fügt hinzu, daß *μόνα ταῦτα Χϱιστιανοὶ παϱέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ᾽ ἀναμνήσει δὲ τῆς τϱοφῆς αὐτῶν ξηϱᾶς τε καὶ ὑγϱᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάϑους ὃ πέπονϑε δι᾽ αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ μέμνηνται.* Aber man hat dabei zu bedenken, daß Juſtin ausdrücklich ſagt, daß der *ἄϱτος καὶ οἶνος εὐχαϱιστηϑείς* (Apol I, 65 fin.), kurzweg *εὐχαϱιστία* heiße (ib. 66 in.). Nicht nur „über“ dem Brote und Weine oder „für beides“ dankten zu ſeiner Zeit die Chriſten, ſondern auch „mit“ beidem und zwar ſo, wie es den Herrn und ſein *πάϑος* bedeutete. Apol. I, 66 findet ſich ein Zeugnis, daß die Chriſten wohl ſchon allgemein gewohnt waren — *ἐδιδάχϑημεν* — ihre *εὐχαϱιστηϑεῖσα τϱοφή*, ihr *ἄϱτος καὶ πόμα*, als „*σὰϱξ καὶ αἷμα Ἰησοῦ Χϱ.*“ zu denken, und es iſt willkürlich, den Opfergedanken da aufhören zu laſſen, wo die *μεταβολή* eintrat. Alles in Einem war *εὐχαϱιστία* und als ſolche *ϑυσία*. In Dial. 41 (S. 138) redet Juſtin direkt von den *ϑυσίαι τοῦ ἄϱτου τῆς εὐχαϱιστίας καὶ τοῦ ποτηϱίου ὁμοίως τῆς εὐχαϱιστίας*. Das Brot und der Becher „des Dankes“ ſind als ſolche „Fleiſch und Blut Chriſti“. Ebenda deutet Juſtin die *πϱοσφοϱὰ σεμιδάλεως* (Weizenmehl), die im AT denen, welche vom Ausſatz geheilt waren, oblag, als *τύπος τοῦ ἄϱτου τῆς εὐχαϱιστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάϑους . . . . Ἰησοῦς*

Χρ . . . παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι . . . καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας . . . ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς. Das Brot „des Dankes“ wird zur „Erinnerung“ d. h. als eine Vergegenwärtigung des „Leidens“ auf Befehl Jeſu „geopfert“; „zugleich“ — an ſich iſt das noch etwas anderes — wird in Worten, in einem Gebete, gedankt. Auch in Dial. 117 erſcheint die *τροφὴ ξηρὰ καὶ ὑγρά* der Chriſten als *ἀνάμνησις τοῦ πάθους.* Indem die Chriſten wiſſen, daß im Abendmahl Brot und Wein noch etwas anderes ſind, als ſie ſcheinen, bringen ſie in ihnen die Erinnerung an das Leiden als Dank vor Gott. Unhaltbar erſcheint mir der Gedanke, daß Juſtin meine, die Chriſten brächten im Abendmahl „gewöhnliches“ Brot ꝛc. mit Dank als Opfer dar und empfingen es „zurück“ mit neuer Bedeutung und neuem Gehalte. Vielmehr iſt alles gleich ſehr *θυσία* und *τροφή.* Dem widerſpricht auch Apol. I, 13 nicht. Denn wenn hier geſagt wird, daß die Chriſten als einzige Gottes würdige *τιμή* erachteten, ihn „*λόγῳ*“ *εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας* zu „preiſen“, und was er *εἰς διατροφήν* gewährt habe, auch wirklich ſelbſt zu genießen und den Armen zu „opfern“, ſo iſt der Gegenſatz zu bemerken. Dieſer erſcheint hier in den heidniſchen Opfern, ihrem nutzloſen „Verbrennen“ von Gottesgaben und ihrer Darbringung von „*αἵματα καὶ σπονδαί*“, wie wenn Gott der Speiſung bedürfe. Eine Rückſichtnahme auf den Opfercharakter des *ἄρτος* etc. *εὐχαριστηθείς,* der ja mit dem, was Juſtin betonen will, ſachlich durchaus ſtimmt, würde hier nur die Darſtellung unnötig komplizieren. Der Gedanke, daß „mit“ dem Brote gedankt werde gerade auch ſofern es eine *ἀνάμνησις* des Leidens ſei, iſt nicht ſchwer zu verſtehen. Waren die Naturgaben, die die Gemeinde Gott darbrachte, nicht nur ein Gegenſtand, ſondern auch ein Ausdruck des Dankes, ſo eben auch Fleiſch und Blut Chriſti. Auch die letzteren Gaben brachte man vor Gott in der Vorausſetzung, daß er daran eine Freude habe, daß er „gern“ ſich vorgehalten ſehe, was Jeſus gethan. Der Ausdruck *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* bedeutet mehr als unſer „Erinnerung an das Leiden“. Er entſpricht dem lateiniſchen memoria = repraesentatio und enthält das Moment der plaſtiſchen Vorführung. Brot und Wein in der Euchariſtie „zeigen“ dem geiſtigen Auge den leidenden Chriſtus, ſein Sterben wie ein Opfer. Wenn die Gemeinde ſich darauf beſann, daß Gott ihn hier nicht anders „ſehe“, als ſie ſelbſt, ſo war ihr ihre Feier als *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* auch „*θυσία*“.

Apol. I, 66 ergiebt, daß Juſtin ſich irgend ein Wunder an dem Brote und Weine geſchehend vorſtellt. Er bezieht ſich hier auf die Einſetzungsworte. Renz entnimmt daraus, daß Juſtin ſchon die ſpätere römiſche Anſchauung von dieſen Worten als den Leib des Herrn „konfizierenden“ hege. Das heißt zuviel in den Zuſammenhang eintragen. Juſtin reflektiert noch gar nicht auf die Tragweite der einzelnen liturgiſchen Akte als ſolcher. Die Feier ſteht ihm einheitlich vor Augen. Hört man auch erſt an beſtimmter Stelle, daß Brot ꝛc. eine beſondere Bedeutung haben, ſo beherrſcht dieſer Gedanke doch die ganze Handlung. Ebenſo freilich umgekehrt die Vorſtellung von einem „Naturwerte“ des Brotes und Weines. Das Letztere wird erſt bei Irenäus deutlich werden.

Bei Ignatius iſt deutlich eine Redeweiſe bezeugt, die *εὐχαριστία* und *προσευχή* als zweierlei behandelt, Smyrn. 7, 1. Die *εὐχαριστία* „iſt“ hiernach *σὰρξ παθοῦσα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Eine Stelle wo Ign. direkt von ihr als *θυσία* redete, iſt nicht nachzuweiſen. Aber er kennt ein *θυσιαστήριον* der Gemeinde, Philad. 4; Trall. 7, 2. Nach Magn. 7, 2 iſt die Gemeinde ſelbſt der Tempel und der Altar Gottes, und der eigentliche Prieſter in ihr iſt Jeſus, Philad. 9, 1. Sein Gedanke iſt etwa der, daß Jeſus, indem er bei der Euchariſtie als *σὰρξ παθοῦσα* gegenwärtig iſt, eben hier im Namen der Gemeinde ſich lebendig als Opfer Gott darſtellt. Natürlich handelt es ſich nicht darum, daß er irgend etwas hier an ſich „geſchehen“ laſſe. Er „erſcheint“ nur hier vor Gott und den Menſchen als das Opfer, das er war.

Irenäus bietet Anlaß, hervorzuheben, daß die alte Kirche, nachdem ſie den Gedanken von einem Opfer des Fleiſches und Blutes Chriſti gewonnen hatte, nicht etwa vergaß, daß Brot und Wein auch natürliche Werte vorſtellten. Solange ſich die Sitte erhielt, die Abendmahlselemente als reales Almoſen liefern zu laſſen, konnte das auch nicht wohl ganz vergeſſen werden. Bei Irenäus nun tritt hervor, daß die Gedanken der *δῶρα* (*προσφοραί*) und *θυσία* im Abendmahl ſich begegnen konnten in der Idee der „Erſtlinge der Schöpfung“, die die Gemeinde mit „Dank“ vor Gott hinſtelle, ehe ſie ihrerſeits ſich derſelben freue und bediene. Das natürliche Brot und der Wein ſtammen ja vom Logos und ſind im Myſterium ſein Leib und Blut. Die Hauptausführung über das Opfer bei Irenäus findet ſich in Haer. IV, 29—32 (Harvey). Man muß im Auge behalten, daß Irenäus hier wie in dem ganzen Werke von apologetiſchen Intereſſen geleitet iſt. Er hat nicht an ſich die Abſicht, auseinander zu ſetzen, was es mit der Euchariſtie für eine Bewandtnis habe. Vielmehr benutzt er auch ſie, um den Gedanken von der Einheit des Vatergottes und Weltſchöpfers und von Jeſu als dem Sohne Gottes des Weltſchöpfers zu ſtützen. So hebt er hervor, daß die Kirche zwar ſehr wohl wiſſe, daß Gott als Schöpfer keines Dinges bedürfe, alſo oblationes und sacrificia im Sinne des ATs nicht haben wolle, dennoch aber nicht davon laſſe, ihm „Brot und Wein“ darzubringen, da das eine Anordnung des Herrn ſelbſt ſei und eine bedeutſame Idee ausdrücke, eben die, daß auch die natürliche Welt vom einen Gotte Jeſu Chriſti ſtamme. Auch Irenäus wendet (nicht als der letzte — die Stelle iſt immer wieder ſo bezogen worden) die Weisſagung Mal 1, 10 f. auf das Abendmahl an, 29, 5. Er thut das da, wo er ſpeziell auch von dem ſpricht, was nach Chriſti Worten Brot und Wein darſtellen. „Corpus“ und „sanguis Christi“ heißen hier novi testamenti oblatio, hernach auch das purum sacrificium. Ich kann mich nicht überzeugen, daß Höfling (auch Steitz) recht habe, als Opferſubſtanz bei Irenäus nur den „Dank“ aufzufaſſen, der Gott von den Chriſten dargebracht werde, oder vielmehr dieſer Gedanke gilt dem Irenäus in dem Sinn, daß ſowohl das Brot an ſich, als das *σῶμα* Chriſti, in der „Darbringung“ als „Dankesausdruck“ gewürdigt werden. Daß „*σῶμα καὶ αἷμα*“ des Herrn ſelbſt ſo gut geopfert werden wie Brot und Wein, ergiebt die Ausführung 31, 3 und 4 deutlich, wo Irenäus die Gnoſtiker überführt, daß ſie überhaupt gar keine Euchariſtie feiern könnten (3: quomodo ... constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant i. e. Verbum ejus, per quod lignum fruticat etc.?), und mit der Aufforderung ſchließt, 4: *ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα* (nämlich *τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ*) *παραιτείσθωσαν*. Über den Gedanken von der Euchariſtie als *τροφή* habe ich hinwegzugehen. Dagegen iſt zu bemerken, daß Irenäus ſchon einen Moment fixiert, wo das Brot zum *σῶμα* „wird“, nämlich den, wo es *τὴν* (*ἔκκλησιν*) *ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ* erhält (*προσλαμβάνεται*), 4. Vgl. V, 2, 1—3: wenn Brot und Wein „*τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“ in ſich „aufnehmen“, *εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*, 3. Der Frage nach dem Momente oder Medium der (wie immer vorgeſtellten) Wandlung werde ich übrigens nicht weiter nachgehen. Ihr gilt inſonderheit der Art. „Epikleſe“ Bd V S. 409 ff.

Die beiden nächſten Schriftſteller, die wir zu hören haben, Clemens von Alexandrien, und Tertullian, ſind faſt nur veranlaßt geweſen vom Abendmahl als Speiſe zu reden. Soweit ſie das Abendmahl als Opfer ins Auge faſſen, bieten ſie doch in keiner Weiſe eine Theorie über letzteres. Clemens redet ſehr oft im allgemeinen von den „Opfern“, die den Chriſten, zumal den Gnoſtikern unter ihnen, geziemen. Er denkt dabei an Gebete, *εὐχαί τε καὶ αἶνοι*, aber auch an eine *ἐπίδοσις καὶ δογμάτων καὶ χρημάτων*, eine Unterſtützung der Bedürftigen mit geiſtlichen und leiblichen Mitteln. Vgl. Höfling. Dieſe Opfer nehmen ſein Hauptintereſſe in Anſpruch. Doch kennt er daneben freilich auch das beſondere Opfer in der Euchariſtie. Strom. I, 19 (ed. Potter S. 375) nennt er die Euchariſtie kurzweg die *προφορά*. Er ſpricht hier von Häretikern, die „*κατὰ τὴν προσφοράν*“ neben dem Brote ſtatt Wein Waſſer verwenden und „*ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν*“. Als *προσφορά* ſind offenbar nicht die Almoſen gedacht, aber auch nicht bloß die Dankesworte, ſondern der Geſamtakt der Feier, alles was darin vorkommt, der „dargeſtellte“ Chriſtus ſo gut wie die *δῶρα* etc., nur eben er auch als ein Medium des Dankes. Nicht das will Clemens hier andeuten, daß „Waſſer“ als Element keine *προσφορά* ſein könnte oder nicht zu Dankesworten paſſe, ſondern daß es nicht geeignet ſei beim Abendmahl als Erinnerung an das Opfer des Herrn zu dienen. Die Selbſtverſtändlichkeit, mit der Clemens die ganze Feier, alle ihre Formen, als „Darbringung“ hinſtellt, iſt das, was den Hiſtoriker intereſſiert. — Daß bei Tertullian von den sacrificia oder oblationes der Chriſten meiſt in dem Sinne geredet wird, daß als ihre Subſtanz die Gebete, beſonders die des Dankes erſcheinen, iſt Höfling zuzugeben. Daneben giebt es Stellen, wo von der Abendmahlsfeier als ganzer mit dem einfachen Ausdruck sacrificium oder oblatio, offerre geſprochen wird, de cultu fem. II, 11; ad ux. II, 8 u. ö. Aus ihnen iſt nichts Beſtimmtes abzuleiten. Nur de or. 19 (opp. ed. Öhler I, 571 f.) kann als ein direkter Beweis dafür angeführt werden, daß für ihn bei der Euchariſtie der Opferbegriff nicht auf das Dankſagen, Almoſendarbringen u. dgl. beſchränkt iſt. Er hat es hier mit Leuten zu thun, die ſich an den Stations(Faſt)tagen auch des Genuſſes des corpus domini enthalten zu müſſen meinten und deshalb der euchariſtiſchen Feier überhaupt fern blieben: Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Tertullian fragt dagegen: Ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit an magis deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. Die Vorausſetzung iſt hier, daß die Euchariſtie eine einheitliche Feier iſt und notwendig ſchließt mit dem „Empfang“ des Leibes des Herrn. Aber Tertullian meint, „genoſſen“ brauche derſelbe ja nicht alsbald zu werden, er könne auch „aufgehoben“ (mit nach Hauſe genommen) werden. Die Bedeutung der Stelle liegt darin, daß die orationes sacrificiorum und die participatio sacrificii unterſchieden wird. Zu beachten iſt, daß das erſtemal von sacrificia, das zweitemal von sacrificium die Rede iſt. Es iſt jedenfalls deutlich, daß das corpus domini auch als ſolches unter den Titel eines Opfers tritt. Freilich iſt an und für ſich nicht mehr abzuleiten, als daß Tertullian die Betrachtung des Abendmahls als Opfer-„Mahlzeit“ kenne. Daß er auch eine Opfer-„Darbringung“ mit Bezug auf den Leib des Herrn vor Augen habe, bleibt unſicher. Im Blicke auf die früheren Autoren iſt es mir wenig glaublich, daß letzterer Gedanke ihm wirklich fehle. Bei Tertullian erſcheinen zuerſt oblationes oder sacrificia für Verſtorbene, de cor. mil. 3, de monog. 10, de exhort. cast. 11. Es iſt nicht zu erkennen, wie ſie ſpeziell vollzogen wurden. Aber hier handelt es ſich ſchon nicht mehr bloß um „Dank“.

3. Patriſtiſche Lehren. Die Zeiten des Cyprian und Origenes bezeichnen den vollen Anbruch der katholiſchen Epoche. Die Organiſierung der apoſtoliſchen Gemeinden zur einheitlichen empiriſchen Großkirche iſt im weſentlichen abgeſchloſſen. Der eigentliche Prozeß der Lehrentwickelung, der Herausbildung der „Dogmen“, beginnt erſt jetzt, er ſchreitet aber rapid vorwärts. Es ſteht nicht ſo, als ob die Catholica viel neue Ideen auf die Bahn gebracht habe. Die Hauptſache iſt vielmehr die Verhärtung und ſchulmäßige Verarbeitung der vorhandenen Begriffe, die juriſtiſche Ausbildung der überlieferten Inſtitutionen. Natürlich hat die Lehre von der Euchariſtie und innerhalb ihrer die vom Opfer auch ihr Teil daran. Keine Inſtitution hat die Phantaſie ſo ſehr erregt als die heilige Feier des Herrenmahls. Gerade die ſchlichten Formen und kurzen Worte, in denen ſie ſich darſtellte, reizten auch das Nachdenken, und die Feier konnte eine Unſumme geiſtiger Beziehungen eingehen. Die Geſchichte der Abendmahlslehre iſt nur zu würdigen, wenn man nicht vergißt, daß uns nirgends in ihr ein reiner Gedankenprozeß entgegentritt, ſondern ein ſolcher, der feſten Riten und unbedingt bindenden Worten entſprang, der im Zuſammenhang mit der Feier von unendlich wechſelnden individuellen Stimmungen umwoben wird. Zum Myſterium iſt die Feier ſehr früh geworden. Etwa von 200 ab trat noch die Idee vom privilegierten Prieſtertum mit ſeinen magiſchen Kräften dahinter. Sofern die Opfervorſtellung der eigentliche Rückhalt der ganzen Anſchauung von der Feier war und blieb, ſo iſt nicht zu überſehen, daß die Opfer bis auf weiteres noch eine im öffentlichen Leben allenthalben wirkſame Inſtitution waren. Erſt mit dem Ende des 4. Jahrhunderts wurde das anders. Das hat unverkennbar Folgen für die Lehre vom euchariſtiſchen Opfer gehabt. In den erſten Jahrhunderten ſtand es ſo, daß es überflüſſig erſcheinen konnte, jemanden zu ſagen, was ein „Opfer“ ſei und wie die chriſtliche Feier im Prinzip unter dieſem Geſichtspunkt ſich darſtelle. Als das allgemeine Opferweſen aufgehört hatte, als nur das „chriſtliche Opfer“ noch als wirkliche Feier fortbeſtand, war umgekehrt eine Situation geſchaffen, in der bald niemand mehr in lebendiger Tradition wußte, was eigentlich ein Opfer ſei, was ſeinem Weſen nach ein ſolches konſtituiere, was alles zu ihm „gehöre“. Natürlich hatte auch das euchariſtiſche Opfer in ſich ſelbſt eine Tradition. Aber es wurde doch recht undurchſichtig und deſſen bedürftig, durch beſtimmte Interpretation dem Verſtändnis der Chriſten erſt erſchloſſen, zugleich begrifflich, durch „Lehren“, geſchützt zu werden. Gerade im 4. Jahrhundert aber ſchoben ſich dogmatiſch andere Probleme vor und behaupteten für das euchariſtiſche Intereſſe viel zu lange und viel zu anſpruchsvoll das Feld der theologiſchen Diskuſſion. Iſt die Lehre vom Abendmahl und vom Opfer in ihm eine große Leidensgeſchichte geworden, ſo liegt in dem Zuſammentreffen dieſer Faktoren einer der Gründe.

Cyprian iſt der erſte, der uns in reichlicherem Maße ſeine Gedanken über die Euchariſtie als Opfer erkennen läßt; wahrſcheinlich hat das es veranlaßt, daß man meiſt glaubt, bei ihm einen bedeutſamen Einſchnitt mit Bezug auf dieſe Lehre anſetzen zu müſſen. Allein er iſt nur im allgemeineren Sinn der Mann einer neuen Zeit. Höfling ſieht in ihm den erſten Repräſentanten des Gedankens von einer Darbringung auch des Leibes und Blutes Chriſti. Das iſt eine Überſchätzung des Umſtandes, daß Cyprian der erſte iſt, von dem wir in der Litteratur darauf bezügliche genauere Ausführungen haben. Er hat dazu einen beſonderen Anlaß gehabt, nämlich in dem Umſichgreifen der Sitte, das Abendmahl mit Waſſer, ſtatt mit Wein, zu begehen. Der ſehr ausführliche 63. Brief (ad Caecilium; opp. ed. Hartel II, 701 ff.) bezieht ſich darauf, und aus ihm läßt ſich in gewiſſen Grenzen eine Theorie vom Abendmahl als Opfer ableiten, wahrſcheinlich eine, die weithin vorhandenen kirchlichen Anſchauungen entſprach. Cyprian ſpricht als Grundſatz aus, daß das Abendmahl ſo gefeiert werden müſſe, wie Chriſtus ſelbſt es gefeiert habe, c. 1, 2, 14, 17 (wenn auch mit Einſchränkungen hinſichtlich der Tageszeit, die bei Chriſtus noch eine Spezialbedeutung hatte c. 16). Deshalb iſt es unbedingt nötig, daß nie bloß Waſſer im Kelch ſei, ſondern jedenfalls Wein (ſolcher freilich mit Waſſer gemiſcht). In den verſchiedenſten Wendungen aber bezeichnet Cyprian die Handlung mit dem Becher als ein sacrificium, ein offerre. Die ganze euchariſtiſche Handlung iſt ein ſolches. Wenn aber Chriſtus der auctor et doctor sacrificii hujus, Wein in den Becher füllte, ſo entſprach das einer Menge von Weisſagungen, die er zu bewahrheiten hatte, c. 3 ff., Weisſagungen, die alle auf ſein Leiden und die Erlöſung durch ſein Blut zielten. In ſeinem Tode sacrificium patri se ipsum obtulit. Deſſen eine „memoria“ iſt das Abendmahl, das Chriſtus aber auch ſelbſt als „sacrificium“ Gott „darbrachte“, c. 14. In c. 17 ſagt Cyprian: passio est domini sacrificium, quod offerimus; das iſt bei ihm die Erläuterung eines Satzes, den er zuvor geſchrieben, nämlich: passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus. Es kann nicht bezweifelt werden, daß Cyprian die mentio, memoria etc. sacrificii nicht bloß in den Worten ſieht, die auf Chriſti Tod Bezug haben, ſondern in der Handlung ſelbſt, in dem Becher an ſich, bezw. in dem Wein darin. Dieſer exprimit sanguinem Christi c. 11, und das Abendmahl iſt auch kurzweg oblatio sanguinis Christi, c. 9, 15. Daß erſt die Sitte der Aquarier den Gedanken ausgelöſt habe, der „Wein“ repräſentiere das Blut Chriſti als „Opfer“, iſt nicht glaublich. Sie bot nur den Anlaß, dieſen Gedanken zu betonen und genauer zu begründen. Auch das iſt zweifelhaft, ob Cyprian der erſte geweſen, der die Miſchung von Wein und Waſſer bei der „legitima sanctificatio calicis“ myſtiſch deutete. Ihm repräſentiert das Waſſer im Kelch die Gemeinde, „uns“, die wir im Abendmahl beſonders mit Chriſtus zuſammenwachſen, mit ihm „Hochzeit halten“; (auch daß die grana multa in unum collecta et commolita „ein Brot“ ausmachen, berührt er hier), c. 12 und 13. Auch dieſe Gedanken treten als gänzlich ſelbſtverſtändliche auf. Wiederholt begegnet uns bei Cyprian die Phraſe „oblationes et sacrificia“ Ep. 1, 2; 12, 2; 63, 9; ſie wird auf die Naturalgaben einerſeits, die Opferhandlung in ihren beiden Beziehungen (der charitativen und der ſakramentalen) andererſeits gehen. So viel ich ſehe, iſt aus keiner der vielen Stellen, die die oblationes oder sacrificia berühren, anderes oder weiteres zu entnehmen, als aus Ep. 63. In de unit. eccl. treffen wir den Ausdruck hostia dominica neben sacrificium dominicum. Daß Cyprian den Wert des Opfers noch als „Dank“ definiere, kann wohl ſein; doch prävaliert bei ihm der Gedanke der Unterſtützung der Bitte (zumal Fürbitte) durch die memoria der passio Christi: ſo für die lapsi (deren conscientia durch sacrificium et manus sacerdotis gereinigt werden ſoll, de laps. 16), für die Gefangenen (z. B. Ep. 37, 1), zumal die Märtyrer (z. B. Ep. 39, 3: „sacrificia“ pro eis semper . . . offerimus, ſo oft wir ihren Jahrestag begehen), überhaupt alle in pace Entſchlafenen, Ep. 1, 2 (Drohung für beſtimmte, daß für ſie nec offerretur nec sacrificium pro dormitione celebraretur). Man erkennt, daß es ſich um eine commemoratio im Gebet handelt. Von einer „propitiatoriſchen“ Wirkung des euchariſtiſchen Opfers iſt jedenfalls nirgends direkt die Rede. Im höchſten Maße wäre es ein Mißverſtändnis, wenn man Cyprian den Gedanken beimeſſen wollte, daß die oblatio corporis et sanguinis Christi in ſelbſtſtändigem Sinn ein sacrificium ſei. Zwar redet er Ep. 63, 14 davon, daß utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod Christum videat obtulisse, aber das „verum et plenum sacrificium“ iſt nicht am Opferbegriff als ſolchem, ſondern an dem Gedanken des ſelbſt ſchon „repräſentierenden“ sacrificium Chriſti beim Abendmahl orientiert. — Noch bemerke ich, was zur Vorſicht nicht bloß in der Benützung Cyprianſcher Stellen mahnen kann, daß de laps. 25 einen ſicheren Beweis bietet, daß „offerre“ (hier calicem) auch ſoviel wie „distribuere“ bedeuten kann.

Es freut mich, mit Bezug auf die allgemeine Einſchätzung der Ideen Cyprians über das Opfer im Abendmahl an Loofs einen Genoſſen zu haben, vgl. ſeinen Art., Bd I

S. 46. Ich ſtelle neben Cyprian den Origenes, weil mir (gegen Höfling) nicht zweifelhaft iſt, daß auch er ſchon im Vollſinn ein „katholiſcher“ Mann heißen muß. Er iſt nur kein Hierarch, wie Cyprian. Speziell in Bezug auf das Abendmahl zeigt ſich dieſer Unterſchied zwiſchen beiden darin, daß für Origenes der irdiſche sacerdos nicht ganz die Bedeutung hat, wie für Cyprian. Letzterer ſtellt nie die Sache mehr ſo dar, als ob der „Prieſter“ im Kult wohl gemißt werden könne, da Chriſtus doch der eigentliche Mittler aller Gebete, Opfer ꝛc. bei Gott ſei. Origenes weiß auch dem ἱερεύς ſeine Bedeutung zu wahren, aber noch weſentlich unter dem Geſichtspunkt der „Ordnung“ und des perſönlichen Charismas; letztlich kann bei ihm begrifflich noch „jeder“ opfern. Im übrigen kann man finden, daß Origenes ſchon einen Schritt gethan habe, den Cyprian wenigſtens nicht erkennen läßt, nämlich daß er auch dem Abendmahle „verſöhnende“ Wirkung beimißt. Man muß von Origenes ſehr eingehend handeln, oder man darf es dabei bewenden laſſen auf gewiſſe allgemeine Verhältniſſe zu ſeiner Würdigung hinzuweiſen. Die beſonders ausgezeichnete Studie von Höfling läßt es eben an der rechten Erwägung der allgemeinen Situation fehlen. Der Gegner Döllingers ſchießt weit über das Ziel hinaus, wenn er beweiſen will, daß Origenes im Abendmahl nur ein Gebetsopfer ſehe und übrigens bloß eine Darbietung des „Wortes Gottes“. Für Origenes ſind die landläufig giltigen, der „Überlieferung“ entſprechenden Lehren, Inſtitutionen, Riten der Kirche durchaus wertvoll und unantaſtbar. Er hat nur überall, auch bei der Euchariſtie, auch beim „Opfer“, letztlich noch einen „höheren“ Sinn, eine gnoſtiſch-pneumatiſche Bedeutung vor Augen, und es iſt ihm als Theologen im Grunde allein darum zu thun, das immer anzudeuten oder auszuführen. Höfling hat völlig ausreichend gezeigt, wie Origenes über Chriſti Kreuzesopfer denke. Alle Opfer haben den Zweck, von der Sünde zu reinigen: in Num. hom. X, 2 (opp. ed. de la Rue II, 302 B): hostia cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum, pro quibus jugulatur, peccata purgentur; hom. XXIV, 1 (S. 362 D): donec sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis ... Quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. Was die altteſtamentlichen Opfer nur vorbildeten, iſt in Chriſti Tod Wahrheit geworden. Aber Origenes betrachtet Chriſti Opfer und Hoheprieſtertum „nicht als etwas der Vergangenheit Angehöriges, ſondern als etwas in der Gegenwart lebendig ſich Kontinuierendes. Immer opfert und bittet Chriſtus für ſeine Gläubigen im Himmel, am Altar des Himmels“. Und Origenes entnimmt aus dem altteſtamentlichen Vorbilde, daß „auch Chriſtus im Himmel mit den Kohlen opfert, die von unſerem (der Gläubigen) Altar, und mit dem Weihrauch, der aus unſeren Händen genommen iſt“; (ſ. dazu in Lev. hom. IX, 8, de la Rue II, 241). Es fragt ſich, ob Origenes dabei, wie Höfling meint, wirklich gar nicht reflektiere auf das, was in der Euchariſtie der „Leib und das Blut Chriſti“ iſt. Daß er im übrigen unſeren Glauben, unſere Werke, unſer Herz ꝛc. als „Opfer“ betrachte, die Chriſtus vor Gott bringe, iſt ſicher, aber das iſt nicht das, was hier in Betracht kommt. Merkwürdig iſt nun, daß H. nur ganz nebenher deſſen ſich erinnert, daß in der von ihm ſelbſt angezogenen und ausführlich beleuchteten Darlegung c. Cels. VIII, 33 (de la Rue I, 766 D) doch auch darauf hingewieſen iſt, daß in der Euchariſtie die ἄρτοι nicht einfaches Brot ſeien, das wir eben „mit Dank“ gegen den Schöpfer (nicht die Dämonen) genießen, ſondern zugleich σῶμα ... ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. Gewiß iſt hier vom hl. Abendmahl als „Nahrung“ die Rede, aber in einem Zuſammenhang, wo es ſich um das „Opfer“ der Chriſten handelt. Daß Origenes den Celſus nicht ſpezieller darüber aufgeklärt, wiefern der „gewiſſe heilige Leib“ eben auch „geopfert“ werde, iſt wohl keiner Erklärung bedürftig. Nun iſt zuzugeben, daß Origenes überhaupt nirgends eine eigentliche Theorie über das Abendmahl als Opfer des Leibes Chriſti bietet. Aber er ſpricht es doch gelegentlich unzweideutig aus, „daß“ es ihm ein ſolches bedeutet. Vgl. in Lev. hom. XIII, 3 (opp. I, 255 D), wo er von den zwölf Schaubroten mit ihrem „Kommemorationswert“ handelt und bemerkt, daß ſie si referantur ad mysterii magnitudinem, alſo wenn ſie typiſch betrachtet werden, ingentis repropitiationis effectum vorſtellen. Si redeas, fährt er fort, ad illum panem qui de caelo descendit ... illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dominus dicit: hoc facite in meam commemorationem, invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Hier fehlt das Wort sacrificium, aber die Sache iſt klar. Auch Steitz (JdTh X, 93) meint, daß hiernach Origenes die Anſchauung hege, im Abendmahl würden die Stiftungsworte „nicht bloß der gläubigen Gemeinde zur Aneignung im Glauben, ſondern zugleich Gott ſelbſt vorgehalten, um ihn an das Opfer des Leibes und Blutes Chriſti zu erinnern und zur Gnade zu ſtimmen“. Er unterſchätzt wohl den Ausdruck „propositio“ in dieſem Zuſammenhang: Origenes denkt nicht nur an „Worte“, ſondern an ein „Handeln“ mit dem Brote, das *προσφέρειν*. Es iſt noch einigemale ſo, daß Origenes auf ein Opfer des Blutes Chriſti, sanguinis verbi, in der Euchariſtie anſpielt. Höfling verfolgt überall die Spur, daß es ſich um „Wort-Blut“, zuletzt um das Abendmahl als eine „Predigt des Wortes Gottes“ handelt. Allein es ſcheint mir klar, daß Origenes an den betreffenden Stellen zuerſt das Blut des Logos kontraſtiert mit dem Blute der Tiere und dann freilich den Ausdruck *λόγος* für eine allegoriſche Interpretation benutzt. Nach der ganzen Art ſeines Denkens kann es ſich für Origenes im Abendmahl nur um eine ſymboliſche „Darbringung“ Chriſti handeln. Es iſt nicht gleichgiltig, daß Origenes Ergänzungen des hiſtoriſchen Sühnewerks Chriſti kennt. So durch den Tod der Märtyrer. (Höfling geht ſelbſt davon aus!). Das beeinträchtigt für ihn den Wert des Kreuzesopfers nicht, da Chriſtus in allem ſühnewirkenden Thun eigentlich ſich und ſein Opfer kontinuiert. Aber man kann wohl den Schluß a majori ad minus machen. Was ſollte dem Origenes im Wege geſtanden haben, im Abendmahl eine „kommemorative“ Erneuerung des ſühnenden Opfers Chriſti zu ſehen?

Gehen wir zunächſt der Entwickelung im Abendlande weiter nach, ſo mögen wir an Cyprian alsbald den Ambroſius und Auguſtin anſchließen. Es iſt ja nicht die Aufgabe, jeden zu vermerken, der eine Äußerung über das Opfer gethan. Ambroſius und Auguſtin können die Bedeutung beanſpruchen, gewiſſe Gedanken, die früher nebeneinander hergingen, zuſammengefaßt zu haben. Ich denke daran, daß jene den Gedanken von dem corpus Christi, das geopfert werde, mit dem von den Chriſten ſelbſt, Auguſtin direkt mit dem von der Kirche als corpus Christi, kombiniert haben. Darin tritt die Idee von der Verpflichtung der Chriſten, ſich ſelbſt, ihre Gedanken und Werke, ihr ganzes Leben, Gott als das wichtigſte Opfer darzubringen, in innern Konnex mit der Idee vom Abendmahl als Opfer. Was Origenes nur auf dem Wege der Allegorie, der höheren Exegeſe, mit dem Abendmahl zu verknüpfen vermocht hatte, das haben dieſe abendländiſchen Männer unmittelbar als Gehalt und Wert der heiligen Handlung aufgefaßt. Sie haben damit der kirchlichen Feier nicht mehr bloß für den Gnoſtiker, ſondern auch für den gewöhnlichen Gläubigen, jeden Chriſten, eine praktiſche Bedeutung gegeben, die der abergläubiſchen Behandlung desſelben, der bloßen Sakramentsmagie, entgegenwirkte. Wir haben auch bei Cyprian Ausführungen konſtatiert, die eine Art von Repräſentation der Kirche ſelbſt im Opfer vor Augen rücken. Da überwog doch (es iſt nicht gerade das einzige, Ep. 63, 13) ein rituales Intereſſe, das an der Art der Zurüſtung des „Bechers“. Ich habe nicht bemerkt, daß Ambroſius oder Auguſtin auf dieſe Begründung Gewicht legen; ſie ſind wirklich von ſittlichem Intereſſe bezüglich der rechten Auffaſſung des chriſtlichen Opfers erfüllt. Es iſt eine Frage für ſich, wie Ambr. und Aug. das Verhältnis von Brot und Wein zu dem „wirklichen“ Fleiſche und Blute Chriſti ſich vorgeſtellt haben. Die Kontroverſe über ihren Symbolismus oder Realismus gehört nicht mit in dieſen Artikel, und ich habe keine Neigung, mit Bezug auf ſie nebenbei mich zu äußern. S. für ſolche Fragen d. A. „Abendmahl, Kirchenlehre“, auch „Transſubſtantiation“. Für mich kommt nur in betracht wie die Opferidee als ſolche ſich im Abendmahl ausgeſtaltet hat. Und da iſt eben das Bemerkenswerte, daß Ambr. und Aug. in dem sacrificium des corpus Christi eine „mentio“ der Chriſten ſelbſt ſehen. Man darf nicht denken, daß bei ihnen der Gedanke vom „Blute“ Chriſti keine Aufmerkſamkeit finde. Ambr. behauptet da, wo er die Einſetzungsworte nach 1 Ko 11, 23—25 beſpricht, daß das „Fleiſch des Heilandes“ ſeine Bedeutung habe pro salute corporis, ſein Blut dagegen vergoſſen ſei pro anima nostra (opp. ed. Ballerini III, 622). Aug. achtet mehr als Ambr. auf den Ritus als ſolchen; er deutet gelegentlich das Ausgießen des Weines in den Mund der Kommunikanten als ein Bild der „Vergießung“ des Blutes. Verſteht er das Brot als corpus, ſofern die vielen Körner zuſammengemahlen und -gebacken ſeien, ſo iſt ihm der Kelch, deſſen Wein aus vielen Beeren zuſammengepreßt iſt, für den gleichen Gedanken ein Zeichen. Das wichtigſte bei beiden Männern iſt übrigens, daß ſie die prieſterliche und die gemeindliche Aktion, die Darbringung und das Genießen, eng mit einander verbinden. Denn auch das war geeignet, der Gefahr, der das Abendmahl als Opfer ausgeſetzt war und die ja auch nicht auf die Dauer durch ſie überwunden wurde, nämlich daß dasſelbe zu rein hierurgiſchem Thun werde, einen Damm entgegenzuſetzen.

Für Ambroſius mag es genügen, aus den vielen, doch allen mehr oder weniger zufälligen Äußerungen über das Opfer, die wir bei ihm treffen, nur eine hier herauszuheben, die Erörterung über die umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus, die ſich in der Enarr. in Psalm XXXVIII, Nr. 25 u. 26 (opp. II, 294 f.) findet. Er exemplifiziert hier ſpeziell auf das Abendmahl. In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo . . . Videmus nunc per imaginem bona et tenemus imaginis bona. Vidimus principem sacerdotum, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. Sequimur, ut possumus sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium. Chriſtus ſelbſt iſt es, der durch die sacerdotes opfert: etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, immo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur. Es iſt kein Zweifel, daß das corpus Christi, das die sacerdotes opfern, zunächſt das Brot ꝛc. mit ſeinem vom Glauben erſchauten Inhalt, nämlich „ipse Christus“, iſt. Aber die „veritas“ der Sache, die man „in coelo“ erſchauen wird, iſt für Ambr. die, daß Chriſtus in ſich den „homo perfectus“, die Seinigen im Blicke auf ihre „veritas“, Gott dargebracht hat und immer da „offert“, wo die Prieſter pro populo, zum Heile des Chriſtenvolks, ihm „nachfolgen“. Zur rechten „Nachfolge“ Chriſti gehört für ſie aber das Anbieten Chriſti zum Genuſſe. Das führt Ambr. nicht gerade in obiger Stelle aus. Aber das „Eſſen“ gehört ihm ſonſt durchaus mit zur chriſtlichen Opferfeier, und wer Chriſtus genießt, der wird zu dem neuen, „vollkommenen“ Menſchen, den Chriſtus immer vor und ſchließlich, im Himmel, zu Gott bringt. Für eine Darſtellung der Opferlehre des Ambr. hat Ballerini in den Regiſtern zu den einzelnen Bänden das Material in geſichteter Weiſe bereit geſtellt. Sieht man an, was ihm überhaupt ein „sacrificium“ iſt, ſo bemerkt man, daß er bereits abſtrakte Ideen hat. Als „Mahl“ will er das Genießen des euchariſtiſchen Brotes ꝛc. nicht anſehen, ſondern als „medicina“ (zu 1 Ko 11 a. a. O.); ein „Opfer-Mahl“ iſt für ihn ſchon gar keine Anſchauung mehr.

Bei Auguſtin ſteht es analag. Auch ſeine allgemeinen Gedanken über das Weſen eines Opfers ſind künſtlich gewonnene, durch eine Spekulation, die zum Teil die Sprache zu Hilfe nimmt, gebildete. Vgl. z. B. die prinzipiellen Erörterungen in De civ. Dei X, 4 ff. (Bened.-Ausgabe, Paris, VII, 241 ff.). Ein sacrificium iſt ein opus, welches agitur oder „fit“ um „Gotteswillen“, inſonderheit ut sancta societate inhaereamus Deo. Jedes sacrificium visibile iſt nur ein sacramentum sacrificii invisibilis. So auch Chriſti Tod und deſſen „Demonſtration“, das euchariſtiſche Opfer. Kraft des Todesopfers Chriſti iſt es möglich, daß tota ipsa redemta civitas, h. e. congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium Deo offeratur per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus. Unſere Werke für einander und „um Gotteswillen“ müſſen es bewähren, daß wir die membra Christi ſind. „Hoc est sacrificium Christianorum: multi sumus unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur“. Der Gedanke, daß das corpus Christi im Abendmahl der Kirche ſelbſt ſei — in sacramento; die Frage, was „äußerlich“ als sacramentum dient, bloß Brot und Wein, oder ein darin geſchehendes Wunder in Bezug auf den realen Leib Chriſti, iſt damit nicht eo ipso erledigt — wird von Auguſtin beſonders in ſeiner Predigt „ad infantes am Pfingſttage“ d. h. zum Schluſſe der Tauffeier, Serm. 272 (V, 1103 f.) ausgeführt. Er ſagt da: hoc quod videtis in altari . . . panis est et calix . . . Quod autem fides vestra postulat instruenda: panis est corpus Christi, calix sanguis Christi. Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat, sed fides instructionem desiderat . . . Quomodo est panis corpus ejus? et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem. Corpus ergo Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra . . . Ergo . . . mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis . . . Es genügt, im übrigen noch auf die große Erörterung über die chriſtlichen sacrificia zu verweiſen, die Auguſtin in dem Werke c. Faustum Manich. XX, 15 ff. (opp. VIII, 343 ff.) anſtellt. Hier ſind alle ſeine Gedanken darüber beiſammen. Auguſtin will zeigen, daß die Manichäer nichts was zur „religio“ gehört, in Wahrheit haben, nicht templum, nicht ara, nicht sacrificium. Umgekehrt die Chriſten. Sie haben die einzige wirkliche victima, quam Christus obtulit. Unde jam Christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi, 18. Nec sacrificia vertimus in agapes . . . Agapes enim nostrae pauperes pascunt, sive frugibus, sive carnibus, 20. Folgt eine Erörterung über die oblatio sacrificii zu Ehren der Heiligen. Das Opfer, das freilich zum wahren cultus, den die Griechen *λατρεία* nännten, gehöre, werde auch bei dieſem Anlaß nur Gott dargebracht. Nie werde Fauſtus begreifen, was es eigentlich mit dem Opfer der Chriſten für ein Bewandtnis habe. Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post adscensum Christi per sacramentum memoriae celebratur, 21. Daß dieſes sacrificium die Gemeinde Chriſti als ſein corpus einſchließe und dieſe verpflichte, ihre corpora als hostia viva, sancta, Deo placens „hinzuſtellen“, führt er noch in 22 aus. Reichlicher als über das Opfer im Abendmahl ſind bei Auguſtin die Ausführungen über die Speiſe. Nach beiden Seiten iſt das Abendmahl ein „sacramentum“, aber Auguſtin findet weniger Anlaß, es in der erſteren Richtung zu beleuchten, als in der letzteren.

Der Einfluß des Ambroſius und Auguſtin auf die Deutung des euchariſtiſchen Opfers iſt ein ſehr großer. In beſtimmtem Maße hat er ſich zu jeder Zeit erhalten. Einzelne Dikta von ihnen ſind immer wiederholt worden. Aber ſie haben zumal auch die Stimmung beeinflußt. Die reiche ſubjektive Paſſionsmyſtik, die ſich im Katholicismus an das Meßopfer anſchließt, die Kräftigung des ſittlichen Leidens- und Vervollkommnungswillens, als die ſeine andächtige Betrachtung von edleren Geiſtern dort noch immer empfunden wird, hängt hauptſächlich mit der ambroſianiſch-auguſtiniſchen Tradition zuſammen. — Ich übergehe die Theologen der beiden nächſten Jahrhunderte. Renz hat ſie faſt ſämtlich unter Vergleichung beſonders mit Auguſtin beleuchtet, den Gaudentius von Brescia, den Caſſian, Gennadius, Avitus, Cäſarius, Fulgentius u. a. Eigenartig iſt die Theorie des Gaudentius, daß Chriſti geſchichtlicher Leib ſchon eine Art von Kompendium aller Leiber geweſen ſei. So werden die Menſchen, die bei der Euchariſtie das „exemplar passionis Christi“ in Mund und Herz aufnehmen, alle in einem und demſelben Akte „geheiligt“. Das erinnert an den „perfectus homo“ als veritas im Opfer Chriſti und der sacerdotes bei Ambroſius.

An der Wende zwiſchen patriſtiſcher und mittelalterlicher Zeit ſteht Gregor der Große, theologiſch ohne Originalität, aber durch ſeine Stellung und nicht nur durch ſie doch einer der wichtigſten Lehrer. Eine formale Zuſammenfaſſung der kirchlichen Traditionen hat er ja freilich nicht veranſtaltet. Aber in der populären, paſtoralen Art, wie er mit vielen Beiſpielen, am liebſten aus eigener Perſonenkenntnis und Erfahrung, die nach ſeinem Urteil praktiſch bedeutſamſten Anſchauungen litterariſch behandelt hat, iſt er um ſo einflußreicher geworden. Er hat der guten Durchſchnittsfrömmigkeit des Katholicismus die typiſchen Gedanken gewährt. Die offiziellen Dogmen treten in ſeinen Werken keineswegs beſonders hervor. Was die Konzilien ausgemacht, was Rom anerkannt hat, iſt für ihn ſelbſtverſtändlich von größter Heiligkeit, aber man ſieht bei ihm, wie wenig das „Volk“ davon begriffen hatte, wie wenig auch ein kluger Kirchenfürſt für nötig hielt davon unter das Volk zu bringen. Dagegen ſpielen die Fragen des Kultus, der Hoffnung, der geiſtlichen Diſziplin eine maßgebende Rolle für ihn als Prediger und Schriftſteller. Das „Opfer“ wird nicht überſehen. Zwar auch ihm hat Gregor d. Gr. keine weitläufigen, vollends keine ſyſtematiſchen Auseinanderſetzungen gewidmet. Er ſtreift es oft. Aber ex professo kommt er nur allenfalls in den Dialogi darauf zu ſprechen, auch hier kurz genug. Es galt ihm ohne Frage für „ausgemacht“, wie man davon zu denken habe. In den Homiliae in Evang., Lib. II, 37, 7 (opp. ed. Bened. I, 1631) handelt er von der Bedeutung des Meßopfers für die „absolutio“, die Befreiung von den Wirkungen irgend einer culpa. Man muß legationem ad Deum ſchicken, aber auch misericordiae opera ihm zeigen, vor allem aber: „mactemus in ara ejus hostias placationis“. Singulariter namque, führt er das aus, ad absolutionem nostram oblata cum lacrymis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum moritur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. Vor allem berühmt waren im Mittelalter die Bemerkungen in Dialog. Lib. IV, 58 u. 59 (opp. II, 472 f.). Er hat von dem Nutzen des Meßopfers für die abgeſchiedenen Seelen, überhaupt auch für andere, z. B. Gefangene, geſprochen, meint nun aber, „ſeliger“ ſei es doch liberum exire quam post vincula libertatem quaerere. So empfehle ſich gewiß, quotidiana Deo lacrymarum sacrificia, quotidianas carnis ejus et sanguinis hostias immolare. Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui ... in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena caelestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri? Freilich müſſen, um wirklich durch dieſes Opfer die absolutio zu erlangen, wir, die wir passionis dominicae mysteria celebramus, auch imitari quod agimus. Man hat hier die draſtiſcheſten Ausdrücke über das, was in der Meſſe mit Bezug auf Chriſtus geſchehe, vor ſich, die die alte Zeit kennt, und es iſt doch kein Zweifel, daß Gregor d. Gr. Chriſtus nicht abermals irgend etwas „leiden“ läßt. Der ſakrifikale Akt als ſolcher vollzieht ſich als eine imitatio. Eine Zergliederung der liturgiſchen Funktionen unter dem Geſichtspunkt der imitatio nimmt Gregor auch nicht vor, ſie liegt ihm nirgends am Herzen. Alles iſt noch einheitliche Anſchauung. Höchſtens in rhetoriſcher Weiſe bietet er zwiſchendurch eine das Detail zur Ausmalung verwendende Phraſe. — Haſe meint (Polemik^{4}, S. 423), die katholiſche Kirche unterſcheide „ſeit Gregor d. Gr.“ das Abendmahl „als Sakrament und als Opfer“. Ich habe keine Stelle gefunden, die es bewieſe, daß Gregor das mit direkten Worten oder in der Sache mehr thue, als ſchon längſt üblich war. Einen Markſtein bedeutet er keinesfalls. Im Gegenteil redet er gerade auch an der aus den Dialogen mitgeteilten Stelle ja ſo, daß er unwillkürlich aus dem Gedanken vom sacrificium in den vom „Sakrament“, der communio, übergeht. Neben ihm mag Iſidor von Sevilla hier nur genannt ſein, um (z. B. wider Renz) zu bemerken, daß man dieſem Manne zu viel Ehre anthut, wenn man bei ihm irgendwo eine durchdachte „Theorie“ ſucht. Seine Äußerungen über das Opfer in Etym. VI, 19 (opp. ed. Arevalo, tom. III) und in De offic. I, 15 (tom. IV) ſind dürftig und unklar. Etym. l. c. Nr. 38 definiert er: „sacrificium“ dictum quasi „sacrum factum“. Er faßt die ganze Meßhandlung als in ſich zuſammengehörige. Ob er ſie sacramentum oder sacrificium nennt, gilt ihm gleich. Das iſt bei ihm doch nicht nur Ungeſchick, ſondern zugleich der Stimmung der Zeit entſprechend, die freilich in der Nießung noch den eigentlichen Höhepunkt und Zweck der Feier ſah.

Im Morgenlande treffen wir in der Zeit von 300—600 keine irgendwie weſentlich von denen des Abendlandes abweichenden Gedanken. Verhältnismäßig eingehend hat Euſebius von Caeſarea die ſakrifizielle Seite der Euchariſtie beleuchtet. Steitz konſtruiert (X, 97 ff.) in verſchiedenen Beziehungen bei ihm „Fortſchritte“ des Gedankens. Ich zweifele, ob ſein Scharfſinn nicht zuviel ſieht. Die wichtigſte Ausführung des Euſebius findet ſich in Dem. evang. I, 10 (MSG XXII, 84 ff.). Wie eine völlig ſelbſtverſtändliche tritt bei ihm die Auffaſſung der Euchariſtie als eines propitiatoriſchen Opferaktes auf. War Chriſtus am Kreuze das wahre geweisſagte Sühnopfer für die Heiden und Juden, ſo gewinnen beide als Chriſten die Vergebung ihrer Sünden εἰκότως τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος ὑπόμνησιν ὁσημέραι ἐπιτελοῦντες, 88 C. Chriſti Opfer als ſolches war unwiederholbar, aber ἀντὶ θυσίας hat er uns befohlen eine μνήμη desſelben θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν, 89 B. Nach Steitz würde Euſebius keine Bedenken tragen, im weiteren zu behaupten, durch David habe die Kirche gelernt, ſtatt der alten Opfer τὴν ἔνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ αὐτοῦ σῶμα Gott „ſtets darzubringen“. Wenn Euſebius wirklich ſo vom euchariſtiſchen Opfer reden ſollte, brauchte das vielleicht gar nicht aufzufallen. Allein Steitz hat die Stelle (89 C) zu Unrecht geltend gemacht. Die Worte ſind von ihm leicht gemodelt, wohl nach einem ungenauen Excerpt: Euſebius ſpricht von dem Golgatha-Opfer. Sogleich nachher, 89 D, geht er allerdings wieder auf das euchariſtiſche Opfer über. Aber da heißt es auch wieder, es ſei uns geboten τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος. Mag es mit der Darbietung des Fleiſches und Blutes als τροφή bei Euſebius anders ſtehen, ſofern die Feier θυσία iſt, denkt er nur an eine „Repräſentation“. Bemerkenswert iſt noch, was Steitz auch hervorhebt, daß Euſebius den eigentlich liturgiſchen Opferakt lediglich als Hierurgie würdigt. Erſt den Räucherakt daneben und dabei deutet er auf ein Selbſtopfer der Chriſten: οὐκοῦν καὶ ϑύομεν καὶ ϑυμιῶμεν, τότε μὲν τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου ϑύματος κατὰ τὰ πϱὸς αὐτοῦ παϱαδοϑέντα μυστήϱια ἐπιτελοῦντες … τότε δὲ σφᾶς αὐτοὺς ὅλῳ καϑιεϱοῦντες αὐτῷ, 92 D.

Manches Material für die Opferlehre enthalten die Apoſtoliſchen Konſtitutionen, die in ihrer jetzigen Form in das 4. Jahrhundert gehören werden, zum Teil jedoch viel ältere Quellen verarbeiten. Die δῶϱα ſind in ihnen geregelte Abgaben, II, 25; ſie dienen der Euchariſtie, aber auch dem Unterhalt des Klerus und der Witwen, welch letztere wiederholt das ϑυσιαστήϱιον der Gemeinde heißen, II, 26; III, 6; 14; IV, 3. Die πϱοσφοϱὰ τῆς εὐχαϱιστίας II, 57 (ed. Lagarde S. 87, 9) muß auf die δῶϱα Bezug haben, denn hernach folgt erſt die ϑυσία im beſonderen, S. 88, 1. In Lib. VIII, 12 haben wir die erſte volle Opferliturgie. Es iſt erſichtlich, daß darin noch die ganze Handlung, wie bei Juſtin, einheitlich als ϑυσία gedacht iſt, innerhalb deren die πϱοσφοϱά eine Sonderſtellung einnimmt, jedoch proleptiſch ſchon zum σῶμα Χϱιστοῦ Beziehung hat (ſo unzweifelhaft auch II, 57). Mich beſtärkt dieſe Beobachtung in meiner Ueberzeugung, daß dieſe Liturgie Formeln verwendet, die bis ins 2. Jahrhundert zurückreichen (vgl. mein Werk „D. apoſt. Symbol“ II, 348 ff., 536 ff.). Die Darbringung des Leibes und Blutes bedeutet auch „Dank“. An das Opfer ſchließt ſich eine allgemeine, geordnete Kommunion an VIII, 13; II, 57.

Cyrill von Jeruſalem handelt in Catech. myst. IV (MSG XXXIII, 1097 ff.) vom Altar als Tiſch, vom Abendmahl als Speiſe, in V, wo er die einzelnen Akte kurz durchgeht, ſpricht er erſt vom ϑυσιαστήϱιον und von der ϑυσία. Nachdem die Epikleſe geſchehen iſt, ſind ihm die Elemente eine πνευματικὴ ϑυσία, die er zugleich praktiſch als ϑυσία ἱλασμοῦ bezeichnet, c. 8. Τῆς ἁγίας καὶ φϱικωδεστάτης πϱοκειμένης ϑυσίας, c. 9, bitten wir für die Kirche, die Obrigkeit ꝛc., auch für die Abgeſchiedenen. Daß zumal auch für die letzteren dieſes Gebet von hohem Werte ſei, erörtert Cyrill in c. 10 mit einem Vergleich. Wenn Freunde für einen Verbannten einen στέφανος flechten und dem König überreichen, ſollte dieſer da nicht jenem die Strafe erlaſſen? Wir flechten Gott keinen Kranz für die Entſchlafenen, aber wir opfern (πϱοφέϱομεν) ihm Χϱιστὸν ἐσφαγμένον ὑπὲϱ τῶν ἡμετέϱων ἁμαϱτημάτων, ἐξιλεούμενοι ὑπὲϱ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνϑϱωπον ϑεόν. Hier findet ſich in der That ein ſo draſtiſcher Ausdruck, wie Steitz ihn bei Euſebius irrigerweiſe notierte. Eine Theorie über die Art, „wie“ das Opfer eigentlich geſchehe, wird man bei Cyrill ſo vergeblich ſuchen, wie bei Euſebius und den andern Vätern der Zeit. Man überzeugt ſich bald, daß im Morgenland mehr noch als im Abendland der Gedanke vom Abendmahl als Speiſe in der Reflexion überwiegt. Vielleicht nicht im Intereſſe. Wie weit letzteres ging, iſt ſchwer zu ſagen. Zweifellos reichte es weiter, als die Theologie verrät. Die Liturgien, die Entwickelung der einzelnen Akte darin, ſpeziell in der ſog. Liturgie des Chryſoſtomus, reden eine Sprache für ſich. Die Lehre von der Abendmahlsſpeiſe ſteht im engſten Kontakte mit der theologiſchen Bearbeitung der Chriſtologie. Das iſt ja längſt erkannt worden. Ich finde nicht, daß die Lehre vom Opfer in denſelben Beziehungen wachſe, ſchwanke, ſich ſchließlich fixiere, wie die von dem Inhalte und den Wirkungen der heiligen Nahrung. Der Gedanke des μυστήϱιον befaßt beide Momente. Allein die Reflexion oder Intuition iſt kaum irgendwo ergiebig, wenn der Gedanke des Opferakts, der πϱοσφοϱά und ϑυσία als ſolcher, berührt wird. Länger, ſcheint mir, als im Abendlande, erhält ſich eine Erinnerung an die „Opfer-Mahlzeiten“. Aber das iſt nur im Worte eine Klammer für die τϱοφή im Verhältnis zu ϑυσία. Was ein Opfer eigentlich bedeute, was im Abendmahl das Opfermäßige ſei, wird ſelten erörtert. Manches klingt mehr, manches weniger „memoriell“. Im Grunde iſt nie ein Zweifel, daß es nur rhetoriſcher Schwung iſt, wenn die Handlung am Altar verſelbſtſtändigt erſcheint. Hbr 10, 12 iſt nie vergeſſen worden.

Die Unterſchiede der verſchiedenen Schulen, der alexandriniſchen und antiocheniſchen, ſchwinden in der Lehre von der ϑυσία als Akt. Hüben und drüben iſt ein und dieſelbe Stimmung in dieſer Beziehung. Steitz hat, wie das bei ſeinem umfaſſenderen Thema auch nötig war, die großen Kappadozier einzeln behandelt; er behauptet, daß bei Gregor von Nazianz die ſakrifizielle Seite meiſt in den Vordergrund trete (X, 133). Bei ihm begegne zum erſtenmale die Bezeichnung des geweihten Brotes und Weines als ἀντίτυπα τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος, „ſie fällt lediglich in die Sphäre des Opfers als Gedächtnisfeier des Leidens Chriſti“. In der Opferhandlung werde nach Gregor doch nicht nur Gott, ſondern auch der Gemeinde das Bild des leidenden und ſterbenden

Chriſtus vor Augen geſtellt, „um ſie zu allem zu bewegen, was dieſe Erwägung in den menſchlichen Herzen hervorzurufen geeignet iſt.“ Die ambroſianiſch-auguſtiniſchen Gedanken hat er doch nicht erreicht.

Ich verweile etwas näher bei Chryſoſtomus. Von wem oder ſeit wann dieſer den Beinamen des Doctor eucharistiae empfangen hat, ſagt weder Naegle, noch Bardenhewer (KKL VI, 1632). Steitz (X, 469) hebt hervor, daß bei ihm der alte Name *εὐχαριστία* „ſelten auftauche.“ Das beſtätigt die Erörterung bei Naegle, S. 8ff. Ein beſonderes Werk über die Euchariſtie hat Chryſoſtomus nicht geſchrieben. Es giebt überhaupt, abgeſehen von Predigten, vor den Erzeugniſſen der myſtagogiſchen Litteratur kein ſolches, weder im Abendland, noch im Morgenland. Die exegetiſche Beſchäftigung mit den einſchlagenden Bibelſtellen hat am öfteſten den Anlaß geboten, von der Euchariſtie, auch vom Opfer, zu handeln. Im Zuſammenhang homiletiſcher Kommentarwerke trifft man auch bei Chryſoſtomus die Haupterörterungen. Eine Menge Einzeläußerungen umgeben dieſe. Naegles fleißiges Buch kann trotz ſeiner „römiſchen“ Schranken mit Nutzen verwertet werden. Auch dem Chryſoſtomus iſt der Gedanke des *μυστήριον* im allgemeinen und in ihm der der *τροφή* wichtiger oder jedenfalls ausgiebiger als der der *θυσία*. Ich hebe heraus, was als relativ eigenartig bei ihm erſcheint. Das iſt vor allem die Neigung, das Blut Chriſti auf dem Altar mit Ausdrücken, die vom irdiſchen entlehnt ſind, zu ſchildern. Chryſoſtomus läßt mit Vorliebe das euchariſtiſche Blut den Altar oder den Genießenden die Zunge „röten“, [*φοινίσσειν*] vgl. Hom. XXIV in 1. Cor., Nr. 1 (MSG LXI, 200) ferner Hom. LXXXII in Matth., Nr. 5 (MSG LVIII, 743) De sacerd. III, 4 (MSG XLVIII, 642), ad Illum. Catech. II, 2 (MSG XLIX, 234). Das Abendmahls-„Blut“ entflammt überhaupt beſonders ſeine Phantaſie; ſ. den Hymnus Hom. XLVII in Joann. Nr. 4 (MSG LIX, 261). Mit dem Realismus, wie er auch das das Brot als den irdiſchen Leib ſchildert, ſcheint es mir zuſammenzuhängen, daß bei Chryſoſtomus für die *θυσία* der Kirche das Epitheton *φρικώδης*, *φοβερά* etc. prävaliert. Es iſt vor ihm viel ſeltener, als bei ihm und nachher, daß gerade ſolche Beiworte, die beſonders ſtark die Empfindung eines *ἄρρητον* mit Bezug auf das Brot und den Wein zum Ausdruck bringen, ſich bei den Griechen finden. Chryſoſtomus empfindet eben ſelbſt aufs deutlichſte das Ungeheuerliche, daß ein wirklicher Leib und wahrhaftes Blut da gegenwärtig ſei, wo anſcheinend Brot und Wein ſind. Er fühlt tief den Schauer dieſer Vorſtellung. Wir begegnen der Reflexion auf den horror cruoris mit Bezug auf den Becher zuerſt im Abendlande, in der pſeudo-ambroſianiſchen Schrift de sacramentis (Anfang des 5. Jahrhunderts), VI, 3 (opp. Ambrosii IV, 498). Aber während hier betont wird, wie wohlthuend es ſei, daß uns das Blut doch nur in einer similitudo gereicht werde, hebt Chryſoſtomus vielmehr bloß hervor, daß Chriſtus ja ſein eigenes Blut ſelbſt als erſter getrunken habe (Hom. LXXXII in Matth. Nr. 1 a. a. O. 739); es iſt ihm eben gar nicht darum zu thun, die Differenz der beiden Opfer zum Bewußtſein zu bringen, vielmehr umgekehrt ſie für die geiſtige Intuition verſchwinden zu laſſen. Gemeſſen an ſpäteren Theorien über eine „Tötung“ Chriſti im euchariſtiſchen Opfer, eine „Deſtruktion“, der er ſich darin ausſetze, ſind die Gedanken des Chryſoſtomus doch noch ſehr ſchlicht. Mehr als rhetoriſches Pathos vermag ich in ſeinen Schilderungen nicht zu ſehen, dogmatiſche Theorie ſind ſie nicht. Es iſt irrtümlich, wenn Naegle die Identifizierung des Kreuzesopfers und des euchariſtiſchen begrifflich nimmt. „Begrifflich“ iſt dieſes dem Chryſoſtomus nur *ἀνάμνησις*, vgl. z. B. Hom. XXVII in 1. Cor. Nr. 4 (a. a. O. 229f.), für die wirkliche *εὐεργεσία* des Kreuzes iſt es nur ein *μνημόσυνον ἐν μυστηρίῳ*, Hom. LXXXII in Matth. Nr. 1 (a. a. O. 739f.). Inſofern das Golgatha-Opfer in Betracht kommt, handelt es ſich im euchariſtiſchen nur um *σύμβολα* (in Matth. l. c.). Es „geſchieht“ nichts an Chriſto. Man muß nur wieder die Frage ausſchalten, wie es mit Realismus und Symbolismus in Bezug auf die Wandelungsidee ſtehe. Das „Wunder“ im Opfer gilt eigentlich nicht dem Opfer, ſondern der hl. Speiſe. Allenfalls kann man ſagen, daß Chryſoſtomus, wo er auf den „Opfergegenſtand“ reflektiere, lebhafter als ſonſt üblich, das Wunder veranſchauliche. Die „Opferhandlung“ nimmt nur geiſtigen Bezug auf Golgatha. In Hom. XVII in Hebr., Nr. 3 (MSG LXIII, 131), wo Chryſoſtomus aufs nächſte daran herangeht, die beiden Opfer als ein und dasſelbe darzuthun, ſchließt er doch, nachdem er noch einmal geſagt: *οὐκ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν*, mit der gewiſſermaßen wie eine Korrektur erſcheinenden Wendung: *μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας*. Danach ſind auch Stellen, wie ſie Naegle S. 193 beibringt, zu würdigen. So kann Chryſoſtomus auch die Inkongruenz beider Opfer, die „Unblutigkeit“ des euchariſtiſchen, betonen. Bei ihm tritt uns übrigens zuerſt deutlich die Entwickelung desjenigen Prozeſſes entgegen, der ſchließlich faſt zu einer Ablöſung des kirchlichen „Opferakts“ von der kirchlichen „Opfermahlzeit“, der Meſſe von der Kommunion, geführt hat. Bekannt iſt ſeine Klage in Hom. III in Eph., Nr. 4 (MSG LXII, 29) über das Wegbleiben ſo vieler von der täglichen Liturgie: *εἰκῆ* (frustra) *ϑυσία καϑημερινή, εἰκῆ παρεστήκαμεν τῷ ϑυσιαστηρίῳ, οὐδεὶς ὁ μετέχων.* Aufs dringlichſte redet Chryſoſtomus davon, daß man doch nicht bloß der Predigt, ſondern der Liturgie, allen ihren Stücken, auch den Gebeten, beiwohnen ſolle, nur dann habe das „Opfer“ wirklich die Kraft, Sühne zu erlangen, De incomprehens. Dei nat. III, 6 (MSG XLVIII, 725 f.). Andererſeits ſieht man, daß manche zwar zum Opferakt erſchienen, aber die Kommunion gering taxierten, ſie zum Teil unter Vorwänden (*οὐκ ἄξιός εἰμι* — Chryſoſtomus behandelt dieſe Rechtfertigung deutlich nur wie einen geiſtlich klingenden Vorwand) vermieden, Hom. III in Eph. l. c. Alſo ſchon ziemlich moderne Zuſtände! (Vgl. übrigens ſchon Can. 2 der Enkänienſynode zu Antiochia, 341). Daß Chryſoſtomus die *ϑυσία* und die Kommunion, *μετάληψις,* „an ſich“ als zwei trennbare Akte, das „Opfer“ begrifflich als eine rein „prieſterliche“ Handlung anſieht, iſt klar. — Nur erwähnen will ich hier noch die Stelle Hom. XVIII in Hebr., Nr. 1 (a. a. O. 135), wo Chryſoſtomus *προσφορά* und *ϑυσία* unterſcheidet: jene bedeutet ihm das, was „außer dem Opfer“ etwa Gott dargebracht wird.

Es lohnt ſich nicht, über Chryſoſtomus hinaus auf einzelne Theologen einzugehen. Der Pſeudo-Areopagite und Johannes von Damaskus, der angeſehenſte Myſtagoge und der normgebende Dogmatiker der orientaliſchen Kirche, haben beide keine Lehre vom Opfer als ſolchem! Für beide liegt der Schwerpunkt oder die Schwierigkeit der Deutung und ideellen Würdigung der Euchariſtie in den Gedanken über das eſſentielle Verhältnis des Brotes und Weines zum wirklichen Leibe Chriſti und über die Wirkung der hl. Feier auf uns. Das hat die Opferfeier nicht beeinflußt. Aber die Opferlehre hat nachher ſich kaum fortentwickeln können.

4. Mittelalterliche Theorien. Wir haben nach dem zuletzt bemerkten fortan eigentlich nur noch das Abendland zu berückſichtigen. Die myſtagogiſche Theologie, die ſpirituale Ausdeutung der Riten, hat im Morgenlande natürlich auch die Formen der *ϑυσία* nicht dauernd überſehen. Sie hat der Liturgie überhaupt den Gedanken untergelegt, in ihrem Gang das Leben Jeſu zu veranſchaulichen und deshalb auf ihrem Höhepunkt den Herrn zu „opfern“. Auf das Detail einzugehen bietet kein Intereſſe. Nur der Gedanke des Opfers überhaupt, hat für die Liturgie dogmatiſche Geltung, im einzelnen giebt es höchſtens eine Stimmung in Bezug auf erlaubte oder unerlaubte Gedanken. Das zeigt z. B. der Streit des Soterichos Panteugonos in Konſtantinopel im 12. Jahrhundert, der kurz erwähnt ſein mag. Derſelbe knüpft daran an, daß Chriſtus in der Liturgie auch als „Empfänger“ des Opfers angeſprochen wird, nicht nur als *προσφέρων καὶ προσφερόμενος.* Das konnte auf Neſtorianismus gedeutet werden und Soterichos zog in beſtimmter, perſönlich polemiſch bedingter Situation in Zweifel, ob das, was die Liturgie hier ſage, vom Kreuzesopfer gelte. Er war bereit, die Anrede für das liturgiſche Opfer als ſolches gelten zu laſſen, aber er wollte dann hier einesteils daran denken, daß die *ϑυσία* in der Euchariſtie das *σωτήριον πάϑος* nur *φανταστικῶς ἢ μᾶλλον εἰπεῖν εἰκονικῶς* „erneuere“, andernteils meinte er, daß das, was wirklich in der Liturgie Gott und Chriſtus dargebracht werde, die Gemeinde ſelbſt ſei. Man kann kaum umhin zu denken, daß Soterichos, ein gelehrter Mann, Auguſtin kenne. Auch Steitz (XIII, 32 ff.) hat ſich an dieſen erinnert geſehen. Ganz verſchollen war auch im Orient der Gedanke, daß das *σῶμα Χριστοῦ* die *ἐκκλησία* repräſentiere, nicht; die Exegeſe der Korintherbriefe erweckte immer wieder desbezügliche Reminiscenzen, man findet ihn zwiſchendurch ſelbſt von Chryſoſtomus erörtert. Aber in der dezidierten Art, wie Soterichos ihn aufnahm, und gar mit ſo ſtarker Betonung des „bildlichen“ Charakters der euchariſtiſchen Feier, widerſprach er dem lebendigen Empfinden der Zeit zu ſehr, als daß er hätte Erfolg haben können. Eine Synode verurteilte die Gedanken des Soterichos auf ſchärfſtſte, ohne ſelbſt eine beſtimmte Opfertheorie zu geben. — Vielleicht iſt auch Nikolaos Kabaſilas nicht ganz zu übergehen. Er verrät den Einfluß abendländiſcher Scholaſtik. Solcher iſt bis in die Gegenwart immer einmal wieder zu bemerken. Kabaſilas (14. Jahrh., Metropolit von Theſſalonich: ſ. d. A. über ihn Bd IX, S. 667) iſt, mit Renz zu reden, der erſte, der die „ratio actus sacrificalis unterſucht“. Das iſt in der That ein eigentümliches Intereſſe, welches ſeine *Ἑρμηνεία τῆς ϑείας λειτουργίας* (MSG CL, 363 ff.) bietet. Kabaſilas behandelt in dem weitläufigen Werk in myſtagogiſcher Weiſe alle Details der Liturgie. Er hebt an mit der Frage *τί βούλεται καϑόλου ὁλόκαυστον,* c. 1, wo er doch nicht etwa

eine allgemeine Erörterung der Idee eines Opfers anſtellt, wie ſie z. B. Euſebius voranſchickt und wie auch Chryſoſtomus ſie öfters bietet. Kabaſilas geht vielmehr ſofort auf das euchariſtiſche Opfer ein, um zu konſtatieren, daß deſſen *τέλος* kein anderes ſei als *τὸ τοὺς πιστοὺς ἁγιασϑῆναι . . . ἄφεσιν ἁμαϱτιῶν ϰαὶ τὰ τοιαῦτα λαβόντας*. In c. 32 kommt er auf die Frage *πεϱὶ τῆς ϑυσίας αὐτῆς ϰαὶ τί ἐστι τὸ δεχόμενον τὴν ϑυσίαν*. Nötig ſcheint ihm eine Unterſuchung darüber, da es ſich ja doch nicht um einen bloßen *τύπος ϑυσίας* und keine bloße *εἰϰὼν αἵματος* handele, ſondern eine wahre Schlachtung. Nicht das iſt das Myſterium, daß wir *ἄϱτον σφαττόμενον* ſähen, ſondern *τὸν ἀμνὸν τοῦ ϑεοῦ τὸν αἴϱοντα τῇ σφαγῇ τὴν ἁμαϱτίαν τοῦ ϰόσμου*. Aber das *σῶμα ϰυϱιαϰόν* kann doch nicht mehr geopfert werden, *οὐδὲ γὰϱ σφαγῆναι ἢ πληγῆναι δύναται, ἀϰήϱατον ἤδη ϰαὶ ἀϑάνατον γενόμενον*. Was iſt da alſo zu ſagen? Kabaſilas entſcheidet, daß das *ἁγιάζειν*, das das Brot in das *σῶμα* verwandelt, eo ipso auch das Schlachten und Opfern ſei und führt das in ſubtilem Vergleich mit dem Tieropfer aus. Nicht die Antwort, ſondern die Fragſtellung iſt von einem gewiſſen Intereſſe.

Iſt die Lehre vom liturgiſchen Opfer im Morgenlande zum Stillſtand gekommen, ſo ergiebt ſich auch im Abendlande wenigſtens im Mittelalter noch keine weſentliche Verſchiebung der theologiſchen Behandlung der Meſſe. Renz in ſeinem gelehrten Buche, dem wir von proteſtantiſcher Seite zunächſt noch keines zur Seite ſtellen können, hat das, glaube ich, überzeugend dargethan. Die Scholaſtik bringt vorderhand nur eine Syſtematiſierung der vorhandenen Vorſtellungen. Aber es treten im Abendland gewiſſe praktiſche Faktoren ſtärker hervor als im Morgenland, die Renz nicht würdigt. Und doch hängt mit ihnen in weitem Maße die Entgleiſung der Lehre von der Meſſe zuſammen, die Renz, im katholiſchen Sinn die Vätertradition als das rechte Geleiſe betrachtend, in ſpäterer Zeit konſtatiert und beklagt.

Es mußte auf die Schätzung des Meßopfers degenerierend wirken, daß man begann, dasſelbe nicht mehr bloß mit dem Gedanken an die Sünde darzubringen, ſondern in beliebiger perſönlicher Zweckſetzung. Bei Gregor d. Gr. tritt das ſchon in den Beiſpielen vom Werte der Meſſe wie ein geläufiger Gedanke auf. In dem nach ihm benannten, auch ſicher großenteils auf ihn zurückgehenden Sakramentar „finden ſich Meſſen bei Viehſeuchen, anhaltender Trockenheit und Näſſe, Gewittern, Kriegszeiten, Krankheiten. Man hoffte dadurch dem König Heil, einem Kloſterverein leibliches und geiſtliches Wohl, dem Prieſter Kraft und Segen für ſeine Amtsführung, dem Reiſenden glückliche Heimkehr, den Bedrückten Hilfe gegen ihre Feinde, insbeſondere gegen ungerechte Richter zu wirken“ (Steitz). Mit der Vielheit der Anliegen ſtieg das Bedürfnis an die Zahl der Meſſen. Auch ein Geiſt des Rechnens kam auf. Bloß eine Meſſe galt nicht mehr viel. Ein wichtiges Geſuch bei Gott glaubte man durch zahlreiche und ſpezielle Meſſen unterſtützen zu können. „In der alten Kirche wurde das Abendmahl meiſt nur Sonntags und an den Anniverſarien der Märtyrer gehalten, nur in einzelnen Landeskirchen, wie der nordafrikaniſchen, fanden tägliche Kommunionen ſtatt.“ Die letztere Sitte verbreitete ſich doch bald. Aber erſt im 5. Jahrhundert bemerken wir mehrere Meſſen an einem Tage. Leo d. Gr. will ſie bei zu großem Zudrang gelten laſſen; Ep. IX, al. XI, 2 (Steitz). Im 8. und 9. Jahrhundert ſteigert ſich die Zahl der Meſſen beſonders, da die Kapellen und Oratorien, ebenſo die Altäre zu Ehren der Heiligen ſtark vermehrt wurden. Zu gleicher Zeit ſank die Teilnahme des Volkes an ihnen immer mehr. Der Genuß der hl. Elemente war ihm unheimlich geworden und es gab der Meſſen zu viele. Steitz meint (PRE.^{2} IX, 625), die Kirche habe zum Teil verſucht den „Privatmeſſen“, d. h. eben den Meſſen ohne „Volk“, zu wehren. Er beruft ſich auf Theodulf von Orleans, der in ſeinem Kapitular von 797 c. 7, ebenſo wie die Mainzer Synode 813 c. 43, die Pariſer 829 c. 48, „ſelbſt das pſeudoiſidoriſche Dekretale Anaklets bei Gratian III, dist. 2 c. 10“, laut dagegen proteſtiert habe. Er irrt ſich, wie man beim Nachſchlagen der Stellen erkennen wird (ſ. für Theodulf Manſi XIII 996, für die Konzilien ib. XIV, 74 und 567, für Pſeudo-Iſidor Hinſchius S. 70, bezw. auch Gratian, Decretum, ed. Lugdun. 1534, S. 1917); es handelt ſich um die missae solitariae, bei denen der Prieſter nicht einmal einen Miniſtranten neben ſich hatte. Walafrid Strabo (Abt von der Reichenau, geſt. 845) rechtfertigt, wie Steitz übrigens ſelbſt bemerkt, vielmehr theologiſch die Privatmeſſen (de reb. eccl. c. 22). Das Aufkommen dieſer letzteren Meſſen hat dem Opfer im Katholicismus vollends ein rein hierurgiſches Gepräge verſchafft. Die griechiſche Kirche iſt in Beziehung auf die „Zahl“ der Meſſen auch „zurückgeblieben.“ Sie kennt die Privatmeſſe nicht. Auch geſtattet ſie an Einem Tage nur Eine Meſſe. Dem entſpricht es, daß ſie in jeder Kirche nur Einen Altar hat. Die römiſche Kirche hat in allen größeren Kirchen einen Hauptaltar und eine manchmal ſehr große Zahl von Nebenaltären. Sie geſtattete bis ins 12. Jahrhundert, daß ein Prieſter wiederholt an einem Tage das Opfer celebriere, ſeither darf ein Prieſter auch in ihr für gewöhnlich nur einmal, unter beſtimmt geregelten Umſtänden zweimal (zu Weihnachten dreimal) die Meſſe halten. Auch darf nach 12 Uhr mittags keine Meſſe mehr gefeiert werden. Das hat die Zahl der Meſſen auch in ihr immerhin mehr eingeſchränkt. Dennoch hat ſich in ihr zumal die Sitte eines „Meſſehörens“ ohne zu kommunizieren ſehr feſtgeſetzt. Wie ſehr Meſſe und Kommunion in ihr auseindergetreten ſind, zeigt ſich daran, daß ſich in ihr auch umgekehrt eine Kommunion außer der Meſſe herausgebildet hat (ſ. A. „Kommunion“ KKL^2 III, 722). Nur der celebrierende Prieſter hat ſtets ſelbſt zu kommunizieren.

Man kann es intereſſant finden, daß die theologiſche Beſchäftigung mit der Meſſe in all dieſer Zeit Opfer und Kommunion zuſammen behandelt und den Gedanken der letzteren immer noch ſtark bevorzugt. Das kommt daher, daß dieſelbe ſich auf das Ritual ſtützt, welches die beiden Momente nie geſondert hat. Mag es für die Empfindung nicht nur des Volks, ſondern offenbar auch der Prieſter ſpäteſtens ſeit dem Beginn des Mittelalters, ſo ſtehen, daß es eigentlich zwei Feiern ſeien, die der Meſſe und die Kommunion, kultiſch techniſch führt jede Meſſe bis auf den Punkt, wo die Kommunion des Volks einſetzen ſollte. Ich übergehe wie bei den Griechen die bloß rubriziſtiſchen expositiones missae. So die des Amalarius von Metz (im 3. Buche ſeines Werkes de eccl. offic.; Max. Bibl. patr. XIV), die auf myſtiſche Erläuterungen ausgeht. Bei ihm überwiegt dogmatiſch durchaus der Gedanke an die heilige Speiſe, deren Herſtellung und Genuß als die ſachlich zuſammenfaſſende Grundidee der Feier erſcheint. Von Innocenz III. bezw. ſeinen Libri VI mysteriorum missae (opp. Coloniae 1675, I, 318 ff.), die größtenteils auch nur magere geiſtliche Erklärungen geben, iſt zu erwähnen, daß ſie in Lib. III das sacrificium, in IV das sacramentum behandeln, freilich die beiden Begriffe keineswegs ſtrikt ſcheidend; ſ. beſonders V, 11, S. 404. Indem Innocenz zum Schluſſe auch den Namen missa beſpricht VI, 12, S. 416, meint er, daß ſowohl das ministerium, die Feier, als das mysterium, die Sache, ſo heiße, jenes als das officium quod profertur, dieſe als das sacrificium quod offertur. Das sacrificium i. e. hostia heiße ſo, quasi transmissa primum nobis a patre ut esset nobiscum, postea patri a nobis ut intercedat pro nobis ad ipsum. Daß dem Innocenz das sacramentum als sacrificium eine commemoratio iſt, ergiebt ſicher IV, 43, S. 394. Allerdings eine ſolche auf Grund der transsubstantiatio, die gerade er ja 1215 auf der Lateranſynode dogmatiſch proklamieren ließ. Bemerkenswert iſt, daß Innocenz, ſo ſubtil er jede einzelne Handlung des Prieſters ins Auge faßt, ſich ganz im allgemeinen daran genügen läßt, daß „in hoc sacramento quotidie mortis Christi memoria renovatur“. Keine Spur von Fragen danach, worin dieſe „memoria“ etwa rituell zu Tage trete, oder wie ſie zu „denken“ ſei.

Von Dogmatikern werde ich nur Petrus Lombardus, Albertus Magnus und Thomas von Aquino vorführen. Der erſtere ſtreift das Opfer in der Euchariſtie überhaupt kaum! Vgl. Lib. IV, Dist. 12 u. 13. In 12 G. wirft Petrus die Frage auf, si illud, nämlich das sacramentum eucharistiae, sit sacrificium et si saepius immolatur Christus. Er bejaht das und will „proprie“ von sacrificium vel immolatio geredet wiſſen; er ſtellt ausdrücklich feſt, „esse“ sacrificium „et dici“ quod agitur in altari. Es bleibt doch dabei, daß Chriſtus aliter am Kreuze, aliter nunc bezw. quotidie geopfert werde. Denn das tägliche Opfer geſchieht „in sacramento“ und dieſes iſt „recordatio“ illius (sacrificii) quod factum est semel, es iſt als ſolches „memoria et repraesentatio veri sacrificii“. Es wird uns ſchwer nachzuempfinden, was die Scholaſtiker in Übereinſtimmung mit ihren Meiſtern, den „Vätern“, unter den Worten memoria, repraesentatio etc. ſich vergegenwärtigten. Sie üben auch nicht immer den gleichen Sprachgebrauch. Es iſt ihnen möglich, die repraesentatio und die veritas ſich gegenüberzuſtellen und es iſt ihnen möglich, die repraesentatio als eine beſondere Art der veritas zu verſtehen. Wie der Lombarde das, was in der hl. Handlung „geſchieht“, auf das corpus Christi anwendet, mag man in 12 B de fractione et partitione nachleſen. Es wird nur dem Brote etwas „angethan“, nur der species „geſchieht“ das Brechen, wiewohl non sit ibi alia substantia quam Christi — der letztere hat „sacramentaliter“ an dem Teil, was der species geſchieht, d. h. er „erſcheint“ jetzt als „gebrochen“. Was die Kraft des Meßopfers betrifft, ſo ſagt Petrus in 12 G nur kurz, daß es die „remissio scilicet peccatorum venialium“ und übrigens eine perfectio virtutis vermittele.

Albert denkt wie der Lombarde. Ich laſſe mir genügen an ſeinem ausführlichen Kommentar zu den Sentenzen des letzteren (in der Lugdunenſer Geſamtausgabe ſeiner Werke, t. XIV—XVI). Die Subtilität der Fragſtellungen und solutiones iſt der des Lombarden weit überlegen, ſie überbietet auch die des Thomas. In Art. 10 zu Lib. IV Sentent. Dist. 13 (a. a. O. XVI, 195 ff.) erörtert Albert z. B. auch die Frage, die ſpäter noch mannigfach eine Rolle geſpielt hat: quomodo totum corpus Christi sub tantilla forma contineatur in sacramento, ohne ſie, wie es eben ſpäter geſchehen, mit der Opferfrage in Verbindung zu bringen. Ich greife hier nur noch Art. 23 (an Christus immolatur in omni [= in quotidiano] sacrificio, S. 209) heraus, weil Steitz daraus einen Satz verwertet hat, der ihm den „Realismus" der Opfervorſtellung des Albert zu belegen ſcheint, nämlich: Dicendum quod immolatio nostra non tantum est repraesentatio, sed immolatio vera, i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum. Albert unterſcheidet die immolatio von dem sacrificium: „Immolatio dicit actum oblationis ex parte rei oblatae, et sacrificium dicit eundem actum ex parte effectus." Spezieller ſagt er hernach: immolatio proprie est oblatio occisi ad cultum Dei. Er meint danach ſagen zu dürfen: cum ex parte rei oblatae semper maneat oblatio pro nobis et oblata et offerenda, semper immolamus et semper sacrificamus. Es handelt ſich darum, daß der occisus Christus kraft der Transſubſtantiation als ſolcher ſtets im Brot als „res" ſo gegenwärtig wird, wie er am Kreuze offeriert „iſt", und ſomit immer neu „vere" offeriert werden kann. Es iſt nur eine andere Redefigur, wenn Albert ſagt, daß er „verissime omni die immolatur", da eben die oblatio im Meßopfer mit dem Christus vere occisus geſchieht. Auch „sacrificium" iſt im analogen Sinn der „immolierte" und in der Meſſe „offerierte" Chriſtus ſtets vere, da der actus oblationis ſtets den „Effekt" bei Gott hat, daß er die res oblata als sacrificium annimmt, woraufhin er gewährt, was eben ein sacrificium bei ihm erreicht (remissio peccatorum). Steitz meint, Albert laſſe Chriſtus im Meßopfer ſtets wieder „immoliert" werden. Aber er wird vielmehr als der immolatus = occisus (in cruce) nur immer „offeriert". Für Albert iſt das Opfer als „Akt" ſo ſicher nur recordatio wie für den Lombarden.

Was Thomas betrifft, ſo ſagt Steitz, daß bei ihm „die Begriffe sacrificium und sacramentum zuerſt in ihrer ganzen Schärfe auseinandertreten". Das iſt richtig, kann aber mißverſtanden werden. Thomas iſt nicht der Meinung, daß die Euchariſtie zwei Teile, ſondern nur, daß ſie zwei Seiten habe. Ferner wendet er nicht etwa beſondere Ausführungen daran, dies prinzipiell zu beweiſen, ſondern er ſetzt es als ausgemacht, als jedem Gläubigen bekannt, voraus und greift auf dieſe Unterſcheidung einigemale dann zurück, wenn es ihm am leichteſten dünkt, damit gewiſſe Schwierigkeiten zu beheben. Wenn er auf Fragen ſtößt, die ihm unklar erſcheinen, weil dabei die beiden Seiten der Euchariſtie nicht genügend unterſchieden ſeien, ſo bemerkt er, daß eben sacrificium und sacramentum an dieſer Feier nicht zwar ſachlich, aber logiſch auseinanderzuhalten ſeien.

In Pars III der Summa theologica, Quaest. 73—83 (Parmeſer Ausgabe vol. IV, 332—403) hat Thomas alle Fragen, die ſich für ihn an die Euchariſtie knüpfen (nicht bloß die dogmatiſchen im engeren Sinn, ſondern auch viele rituelle, disziplinare u. dgl.) erörtert. Eine ſyſtematiſche Darſtellung giebt er in der Summa ja nie. Er beantwortet Fragen, die er alle bejaht, wider die er ſich aber zunächſt alle Geſichtspunkte, die ein Nein zu verlangen ſcheinen, formuliert, um ſein Ja völlig ſicher zu ſtellen. Dabei ſpielt das „distinguendum est" immer wieder eine große Rolle. Auch giebt er Definitionen der Begriffe. Gerade hier geht er oftmals nicht weiter als die momentane Frage erheiſcht, was dann an anderen Orten eine Gefahr der Fehldeutung begründet. Auch über die Gedanken des Thomas vom Meßopfer iſt viel geſtritten worden, ſie ſcheinen mir doch relativ leicht zu ermitteln. In Quaest. 73 ſtellt Thomas die Grundfrage: utrum eucharistia sit sacramentum. In Art. 1 definiert er, ein Sakrament ſei quod continet aliquid sacrum. Ein sacrum könne etwas in zweierlei Weiſe ſein, scilicet absolute et in ordine ad aliud. Die Euchariſtie continet aliquid sacrum absolute scilicet ipsum corpus Christi. Demzufolge ſei das, was res et sacramentum ſei, in ihr in ipsa materia gegeben (id autem quod est res tantum, est in suscipiente, sc. gratia quae confertur). In Art. 4 werden die verſchiedenen Namen, mit denen das Sakrament bezeichnet wird, erklärt. Es heiße sacrificium, communio und viaticum, das erſte respectu praeteriti, in quantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, das zweite respectu rei praesentis sc. ecclesiasticae unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum . . . (Tertiam significationem habet respectu futuri, in quantum scl. est praefigurativum fruitionis Dei quae erit in patria). Auf die Unterſcheidung zwiſchen „sacramentum“ und „sacrificium“ in der Euchariſtie kommt Thomas zuerſt in Quaest. 79 Art. 5. Auf die Frage hier (utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur) antwortet er: dicendum quod hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum, sed rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem sacramenti in quantum sumitur. In Art. 7 bezieht er ſich auf dieſe Bemerkung zurück und führt hier aus, daß in quantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, . . habet rationem sacrificii, in quantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. In Quaest. 83, Art. 4, wo er den Gang der Meſſe durchnimmt, kommt Thomas noch einmal in einer Wendung, die bezeugt, wie ſelbſtverſtändlich ihm das iſt, auf die Unterſcheidung des sacrificium und des sacramentum. Das mysterium werde „offeriert“ ut sacrificium und „konſekriert und ſumiert“ ut sacramentum. Man erkennt aus allen dieſen Stellen, daß der Begriff des sacramentum der umfaſſendere iſt. Auch das sacrificium iſt sacramentum, gehört zu ihm; aber neben ihm kommt noch ein sacramentum im engeren Sinn bei der Euchariſtie in Betracht. — Was ein sacrificium ſei, behandelt Thomas in Pars II, 2 quaest. 85. Hier leſen wir Art. 3 fin., daß Dinge dann sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur etc. Et hoc ipsum nomen sonat: Nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum. Es fragt ſich, wie Thomas von dieſem Gedanken die Anwendung mache auf das sacrificium eucharisticum. In III, 77, 7 kommt er auf die Frage, wie es mit der fractio im Abendmahl ſtehe; ein Problem iſt ſie ihm, weil von Brot ꝛc. nur die species vorhanden iſt und nun der Gedanke aufkommen kann, daß die fractio panis nur secundum aspectum, nicht secundum rei veritatem geſchehe. Daraus kann letztlich die Frage entſtehen, ob nicht Chriſti Leib ſelbſt „gebrochen“ werde. Das lehnt Thomas als undenkbar ab, denn einmal ſei dieſes corpus ſeinem Weſen nach incorruptibile et impassibile, ſodann ſei es totum sub qualibet parte (ſ. dazu quaest. 73 Art. 3: per concomitantiam!) vorhanden. Thomas zeigt alſo vielmehr, daß die „species“ doch „vere“ gebrochen werden könne. Damit ergiebt ſich ihm dann, daß die fractio der species „est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vera“. Alſo das Meßopfer iſt „wirkliches“ sacrificium, in ihm fit aliquid „circa Christum“, aber an der „species“. — Das beſtätigt auch Quaest. 83 Art. 1: utrum in hoc sacramento Christus immolatur. Freilich wird er „immoliert“, nämlich ſofern celebratio hujus sacramenti est imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. Sofern alles „sacramentum“ iſt, hat beſonders das guten Sinn, daß zwei species, Brot und Wein, in Betracht kommen. Quaest. 76 Art. 2 führt das aus. Da die Geſtalten nach der Tranſſubſtantiation jede den „ganzen Chriſtus“ enthalten, ſo wäre das Sakrament in Einer Geſtalt nicht geeignet ad repraesentandum passionem Christi. Bei dieſer nämlich wurden der Leib und das Blut „ſepariert“. Die imago muß alſo einesteils das corpus, anderenteils den sanguis vorhalten. „Ex vi sacramenti“ wird auch wirklich das Brot „nur“ in das corpus verwandelt, wobei dann bloß ex reali concomitantia unvermeidlich iſt, daß das Blut ſich hinzugeſellt, und umgekehrt beim Wein. Alſo erſt die Doppelſpezies, bezw. die zweimalige Konſekration, macht die Paſſion, die geſchehene Trennung, die „Getrenntheit“ von Leib und Blut im „wahren“ Opfer, anſchaulich. Die Konſekration bringt aber eo ipso als ſolche das Bild der passio zu ſtande, ſie iſt der „Akt“ der „repraesentatio“ der letzteren. S. auch Quaest. 80 Art. 12: repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti.

In Quaest. 79 handelt Thomas von den „Effekten“ des Sakraments. Man ſieht, daß er unterſcheidet, was es als sacrificium und als alimentum gewährt. Schon in Quaest. 74 Art. 1 hat er gelegentlich bemerkt — mit Anlehnung an Ambroſius (ſ. dazu oben) — daß das corpus Christi für die Rettung des Leibes, der sanguis für die der Seele „offeriert“ werde. Darauf kommt er in 79, 1 zurück, um das doch einzuſchränken: nur secundum quandam assimilationem gelte ſolche Unterſcheidung, in Wirklichkeit wirke utrumque salutem utriusque, cum sub utroque sit totus Christus. Im einzelnen erörtert er dann die Wirkung des Sakraments, unter regelmäßiger Berückſichtigung des Anteils des „Opfers“ darin als ſolchen, für die adeptio gloriae (Art. 2), die remissio peccati mortalis (Art. 3), die remissio peccatorum venialium (Art. 4). In

Art. 5 konſtatiert er, daß das Sakrament in quantum est sacrificium habet vim satisfactivam, dies jedoch „secundum quantitatem devotionis et non pro tota poena“, letzteres darum nicht, weil ſtets ein defectus devotionis humanae vorhanden ſei. In Art. 7 handelt Thomas davon, utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus; es thue das in der That „per modum sacrificii“, freilich nur objektiv, wer nicht per fidem et caritatem passioni Christi conjungitur, erlangt den Nutzen nicht. Man darf hier im Sinn des Thomas den Gedanken herbeiziehen, den er Quaest. 80 Art. 1 vorträgt, daß man auch „in voto“ (= in desiderio) am Sakrament Teil haben könne. „Eine“ Meſſe hat nach Thomas immer nur „einen“ Effekt. In pluribus vero missis multiplicatur sacrificii oblatio et ideo multiplicatur effectus sacrificii. Wie ſich das Meßopfer unter dem Geſichtspunkt ſeiner effectus zum Kreuzopfer verhalte, bezw. wiefern es die Allgenügſamkeit des letzteren nicht alteriere, zeigt Thomas nicht. In Quaest. 79, Art. 1 kommt nur zwiſchendurch der Satz vor: Et ideo effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine.

5. **Das Tridentinum und die Spekulationen der Neoſcholaſtik und neueren Zeit.** Luther hat den Gedanken, daß die Abendmahlsfeier ein Opfer involviere, ſoweit es ſich dabei um Leib und Blut Chriſti handelt, mit durchſchlagendem Erfolg für die direkt und indirekt von ihm beeinflußten Gebiete der Kirche beſeitigt. Wenige Inſtitutionen des Katholicismus ſind in dieſem Gebiete ſo völlig für das Bewußtſein auch des Volkes überwunden wie das Meßopfer. Für Luther ſind weſentlich zwei Erkenntniſſe maßgebend geweſen. Einmal die, daß Chriſtus ſelbſt das Abendmahl nicht als Opfer gefeiert und geſtiftet habe. Hierin hat er unbedingt Recht. Sodann erſchien ihm das Meßopfer unter dem Geſichtspunkt eines „Werks“. In dieſem Sinn ſtritt es für ihn mit ſeinem grundlegenden Verſtändnis des Evangeliums als völlig freier Gnadenanerbietung und mit ſeiner neuerworbenen Einſicht in die Tragweite von Hebr 10, 12. Man kann hier den Katholicismus in gewiſſem Maße in Schutz nehmen. Es iſt einſeitig, das Meßopfer nur als „Werk“ zu beurteilen; der Katholicismus betrachtet das Recht, dieſes Opfer darbringen zu dürfen, doch in erſter Linie als eine Gnade Gottes.

Es iſt begreiflich, daß der zielbewußte und ſiegreiche Angriff, den die Reformatoren auf das Meßopfer richteten, bei den Katholiken dazu gereicht hat, eben dieſem um ſo mehr Pietät zuzuwenden und es vollends unter kirchlichen Schutz zu ſtellen. Die erſte ſynodale Behandlung des Meßopfers unter dem Geſichtspunkt ſeines Weſens, ſeiner prinzipiellen Art und Bedeutung, ſeiner Notwendigkeit für die Kirche, iſt diejenige in Trient geweſen. Von vorneherein iſt ſehr charakteriſtiſch, daß das Konzil hier in zwei Sitzungen, die durch mehr als ein Jahrzehnt getrennt ſind, wie ganz verſchiedene Materien die Lehren vom „sanctissimum sacramentum eucharistiae“ einerſeits, und vom „sacrificium missae“ andererſeits behandelt, jene in Sess. XIII, 11. Okt. 1551, dieſe in Sess. XXII, 17. Sept. 1562. Das ſanktioniert, nicht disertis verbis, aber faſt um ſo ſtärker die praktiſch längſt vorhandene Betrachtung der Meſſe, die doch eben noch nicht „Rechtens“ geworden, daß das Opfer ein Thun nicht der Kirche als Gemeinde, ſondern für dieſe durch die Prieſter ſei. In dem Dekret der 22. Sitzung (ſ. z. B. Libri symb. eccl. cath. ed. Streitwolf und Klener Bd I) wird zuerſt feſtgeſtellt, daß Chriſtus ſelbſt das Abendmahl als Opfer begangen und für alle Zeit angeordnet habe. Das Meßopfer heißt hier, c. 1, das sacrificium, durch welches das Kreuzopfer, das einmal zu leiſten war, „repräſentiert“ werden ſolle, ſo daß die memoria desſelben in finem usque saeculi ſich erhielte, und damit illius salutaris virtus in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur. In c. 2 wird das näher ausgeführt. Im Meßopfer idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis . . se ipsum . . obtulit. Es iſt überall klar, daß das Tridentinum die Ausdrücke immolare, offerre, repraesentare mit Bezug auf das Meßopfer als gleichwertig behandelt, alſo dieſelben ſich gegenſeitig beleuchten und begrenzen läßt. Das Opfer iſt kein neues Leiden für Chriſtus, nicht die „Opferung“ wird erneuert, ſondern der einmal geopferte Chriſtus wird in ſeiner realen Weſenheit als ſolcher täglich vor Gott gebracht, ihm vor Augen geſtellt; dieſes offere iſt an ſich das immolare. Die „hostia“ iſt „una eademque“ im Kreuz- und Meßopfer, auch der offerens iſt derſelbe, nur die ratio offerendi iſt verſchieden, dort blutig, hier in Geſtalt von Brot ꝛc., ehedem durch Chriſtus ohne Mittelsperſonen, jetzt mittelſt des ministerium sacerdotum. Wie der weſentliche Inhalt, ſo iſt auch der Erfolg der gleiche. Auch das Meßopfer iſt vere propitiatorium. Diejenigen, die unter den nötigen Bedingungen (recta fides, reverentia etc.) ſich mit dieſem Gott nahen, erlangen misericordiam et gratiam, auch ingentia crimina et peccata werden ihnen erlaſſen. Hier iſt freilich ein Zwiſchenſatz zu bemerken. Gott giebt die gratia auf das Meßopfer hin nur „donum poenitentiae concedens“ — das iſt ein deutlicher Vorbehalt zu Gunſten des Bußſakraments. Letzteres iſt das Thor zu derjenigen Teilnahme am Meßopfer, die die remissio erwirbt; aber gerade das Meßopfer regt auch die Bußgeſinnung an, die für das Bußſakrament geeignet macht. Sofern das Meßopfer nur in anderer Form „dasſelbe“ iſt wie das Kreuzopfer — nur die ſtetige Friſcherhaltung desſelben, vielleicht iſt dieſer Ausdruck geſtattet —, wird durch es das letztere nicht „derogiert“. C. 1 ſpricht nur von applikatoriſcher, nicht meritoriſcher Selbſtſtändigkeit des Meßopfers. Als prinzipielle Begründung für die Notwendigkeit des Meßopfers finde ich in c. 1 zwei Geſichtspunkte: zuerſt den, daß Chriſtus ſein sacerdotium nicht per mortem wollte erlöſchen laſſen, d. h. alſo, daß er funktionell „bleiben“ wollte, was er „war“, ſodann den, daß die natura hominum für das Opfer am Kreuz eine „ſichtbare“ Memorie „fordere“. Von Gott und was er „verlange“, wird nicht gehandelt. Das Meßopfer ſcheint alſo prinzipiell eine Bedeutung nur für die Menſchen zu haben. Gott anerkennt in ihm immer wieder das eine einzige Opfer, das er wirklich verlangte und erhielt: es ſelbſt iſt ein verum und propitiatorium sacrificium nur, ſofern es jenes „eine“ Opfer immer in myſteriöſer Weiſe real „darſtellt“. Was Chriſtus betrifft, ſo iſt ſeine Funktion eine doppelte, einmal die, daß er in Brot und Wein immer eingeht, dann, daß er da immer „intercediert“, wo der Prieſter „miniſtriert“. Kraft welcher Merkmale das Meßopfer gerade den getöteten Chriſtus „repräſentiert“, ſagt das Tridentinum nicht. Da hat alſo die Theologie „Freiheit“. Dagegen ſanktioniert es eigens die Privatmeſſen c. 5, die Seelenmeſſen c. 2 fin., die missae in honorem sanctorum etc. In einer Schlußausführung bemüht es ſich ernſtlich um Abſtellung von allerhand Auswüchſen, die ſich an das Meßweſen durch Habſucht der Prieſter ꝛc. angeſchloſſen hatten.

Der Catechismus Romanus, der in Erfüllung eines Verlangens des Tridentinums von Pius V. 1566 herausgegeben wurde (als Lehrbuch für den Klerus, nicht unmittelbar die Laien) kommt zum Schluſſe der Behandlung der Euchariſtie, quaest. 53 ff. (Libri symb. I, 355 ff.), auf das Opfer darin zu ſprechen. Er lehnt ſich deutlich an die Beſtimmungen des Tridentinums an, enthält aber viele Vergröberungen des Ausdrucks. Hier erſcheint das Meßopfer wirklich wie ein Opfer von nicht ſowohl repräſentierender, als vielmehr repetierender Art und Kraft gegenüber dem Kreuzopfer. Es iſt nicht zu verkennen — die Vorgeſchichte der Dekrete von Trient iſt ein Beweis dafür — daß in der That zwei Strömungen vorhanden waren, eine, der es ein ernſtliches Anliegen war, das Kreuzopfer nicht zu verdunkeln, eine andere (jeſuitiſche), die nur möglichſt das Meßopfer zu verherrlichen trachtete. Das Tridentinum ſucht Ausdrücke zu finden, die beiden Richtungen Genüge thun könnten.

Zu denjenigen katholiſchen Werken, die auf proteſtantiſcher Seite am meiſten Beachtung gefunden haben, gehören die Disputationes de controversiis christ. fidei des Jeſuitenkardinals Rob. Bellarmin, geſt. 1621. S. die Ausg. Köln 1628. Darin iſt im dritten Bande, der den Sakramenten gilt, als tertia controversia in ſechs Büchern das Sakrament der Euchariſtie behandelt, hierin in den beiden letzten Büchern das Meßopfer. Die Ausführlichkeit, mit der Steitz gerade auf Bellarmin eingeht, rechtfertigt ſich nicht ganz. Denn normativ iſt er ja nicht. Ich hebe hier nur beſtimmte Momente heraus. Bellarmin verſucht es, alle Unklarheiten zu meiden, das macht ihn intereſſant. Ob er nicht zuweilen deutlicher wird, als „berechtigt“ iſt, kann Gegenſtand des Streites ſein. Das erſte der beiden libri de sacrificio behandelt mit bibliſcher und hiſtoriſcher Prüfung das Recht der Auffaſſung der Meſſe als sacrificium. In c. 22 wird hier die Unterſcheidung von sacramentum und sacrificium von der Transſubſtantiation aus gefordert. Als Sakrament könnte die Euchariſtie ohne dieſes Wunder gefeiert werden, aber welche causa est, cur debuerit necessario eucharistia Christi corpus re ipsa continere, nisi ut posset vere et proprie Deo patri a nobis offerri, et proinde sacrificium esse vere ac proprie dictum? Bellarmin wundert ſich, daß die Lutheraner koncedierten, corpus Christi vere et realiter praesens esse in sacramento eucharistiae, und doch von einem Opfer hier nichts wiſſen wollten. Für den Hiſtoriker iſt hier wenig Anlaß zum wundern! Die Lehre von der Transſubſtantiation hat eben ihre urſprünglichen Wurzeln und ihre Hauptmotive nicht an der Lehre vom Opfer, der Leiſtung in der Euchariſtie an Gott, gehabt, ſondern in dem Gedanken des „Sakraments“, der heiligen Speiſe und ihrer Wirkungen auf den Menſchen. — Wichtiger als das erſte iſt das zweite Buch, welches die virtus des Meßopfers behandelt. Hier wird bewieſen c. 2, daß es ein sacrificium propitiatorium ſei, d. h. daß es pro peccatorum remissione dargebracht werden

„könne", dann aber c. 3, daß es auch ein impetratorium ſei und zwar für omne genus beneficiorum. In c. 4 wird feſtgeſtellt, daß es ex opere operato, d. h. ex se, valet, modo fiat quod lex praescribit. Zwar iſt das opus operantis, d. h. etwaige bonitas vel devotio ejus qui operatur, nicht zu verachten, aber es verſtärkt höchſtens die virtus der Handlung. Es „operieren" oder „offerieren" in der Meſſe aber dreierlei Perſonen: Chriſtus, der sacerdos und die Kirche, d. i. der populus christianus, letztere Gruppe aber in ſehr abgeſtufter Weiſe: aliqui solum habitualiter offerunt, qui nimirum absunt neque de sacrificio cogitant, sed tamen habitualiter cupiunt offerri; aliqui offerrunt actu, qui nimirum intersunt sacro et actuali desiderio offerunt; aliqui praeterea offerunt etiam causaliter, quia causa sunt ut sacrificium fiat, sive hortando, sive rogando, sive jubendo. Man ſieht, das „Opfer" ſteht prinzipiell dem „Sakrament" gegenüber ganz für ſich, es iſt nur thatſächlich damit verknüpft. In c. 5 wird gezeigt, daß das Sakrament „nur" dem „sumens" nützt, das Opfer nützt allen „pro quibus oblatum est", ſein bloßes Geſchehen nützt, es gleicht darin der oratio, ja es iſt quaedam oratio. Doch nützt es freilich nur auf dem Umwege über die Sakramente, inſonderheit ſofern es das donum poenitentiae impetrat. Bellarmin führt das in c. 4 beſonders aus, wobei er ausdrücklich auf Trid. XXII, 2 Bezug nimmt. Er citiert auch eine Stelle aus Thomas (nicht aus der Summa, ſondern aus dem Kommentar zu den Sentenzen, IV, dist. 12, quaest. 12 art. 2 qu. 2 ad 4). Wichtig iſt, daß er in dieſem Zuſammenhang auch darauf kommt, das Meßopfer gegen das Kreuzopfer abzuwägen. Seine vis hat es nur von dieſem. Aber das Kreuzopfer exiſtiert gegenwärtig nicht mehr in re, ſondern „solum in mente Dei". So kann es nichts mehr immediate erreichen. Aber wenn es das Meßopfer iſt, welches gegenwärtig „impetrat", was das Kreuzopfer begründet oder „verdient" hat, ſo bleibt doch ein gewaltiger Abſtand ſeines valor von dem des sacrificium crucis. Denn „valor sacrificii missae est finitus". Das ſei die communis sententia theologorum und werde apertissime erwieſen ex usu ecclesiae. „Nam si missae valor infinitus esset, frustra multae missae offerrentur." Und das werde auch beſtätigt sacrificio crucis, quod non alia de causa unum tantum fuit neque unquam repetitur, nisi quia illud unum infiniti valoris fuit et pretium acquisivit pro omnibus peccatis praeteritis et futuris remittendis. Daß es ſich ſo verhält, iſt nach Bellarmin der Sache nach gewiß. Aber die causa non est adeo certa. Es iſt ihm eigentlich mirum, daß der valor des Meßopfers ein finitus iſt. Er bringt dafür einige Gründe bei, die er aber nur „salvo meliore judicio" mitteilen will.

Wenn ich bei Bellarmin die praktiſchen Momente ſeiner Meßopferdoktrin beſonders hervorgehoben habe, ſo war mir beſtimmend, daß er in Bezug auf ſie der letzte iſt, der gehört zu werden braucht. Er wird uns in einem Zuſammenhang, in den ich nunmehr überzuleiten habe, aber noch einmal begegnen.

In der Zeit nach dem Tridentinum ſetzt eine neue Blütezeit der Scholaſtik ein, die Periode der „Neoſcholaſtik". In ihr hat eine Spekulation über das Meßopfer Platz gegriffen, die „Probleme" gezeitigt hat, wie ſie die ältere, klaſſiſche Scholaſtik noch nicht kannte. Die Litteratur über die Meſſe iſt ſeitdem eine unermeßliche geworden. Es iſt ein beſonderes Verdienſt des Renzſchen Werkes, hier eine vortrefflich geordnete Überſicht geboten zu haben. Scheeben (Dogmatik III, 399 ff.) hat zuerſt darauf aufmerkſam gemacht, daß die neue Scholaſtik in der Opferlehre einen anderen Geiſt verrate, als die mittelalterliche. Renz iſt vor allem von der Überzeugung erfüllt, daß es gelte, dieſem Geiſte Widerſtand zu leiſten. Für mich kann es ſich nur darum handeln, dieſe in der That zum Teil wilde Spekulation zu charakteriſieren. Ob ſie Fortſchritt oder Rückſchritt, Segen oder Gefahr für die Frömmigkeit des Katholicismus birgt, ob ſie dem Meßopfer förderlich oder abträglich iſt, das haben wir Proteſtanten nicht zu erledigen. Dem kundigen Hiſtoriker kann nicht zweifelhaft ſein, daß Renz mit Recht einen großen Abſtand zwiſchen den altkirchlichen, auch mittelalterlichen, und dieſen nachtridentiniſchen „Lehren" konſtatiert. Es handelt ſich in erſter Linie um die Erzeugniſſe romaniſcher Theologen. Die Spanier haben einen großen Anteil daran. Es iſt ein zu wichtiges Kapitel aus der Geſchichte des Katholicismus und viel zu inſtruktiv für das Weſen desſelben in den letzten Jahrhunderten und der Gegenwart, als daß ich richtig fände, wie Steitz noch gethan, daran vorüber zu gehen.

Die Hauptſache, um die es ſich handelt, iſt dieſe. Nach dem Tridentinum — vereinzelt ſchon in ſeiner Zeit — iſt das Intereſſe wach geworden, die veritas des Meßopfers ſich auch daran klar zu machen, daß man, recht verſtanden, von einem Leiden Chriſti ſelbſt in ihm reden könne. In der alten Scholaſtik blieb man ſtrikt bei dem Gedanken einer „memoria passionis“ ſtehen. Thomas zeigt, daß die zwei Geſtalten den geopferten Chriſtus vor Augen rücken. Aber nur das Reſultat, nicht der Akt der Immolierung Chriſti wird in der Meſſe repräſentiert, geſchweige daß Thomas an eine Art von Fortſetzung oder Wiederholung dieſes „Aktes“ gedacht hätte. Das wirkliche Leiden Chriſti galt ihm für abgethan, „unwiederholbar“. Im 16. Jahrhundert iſt es üblich geworden, auszuführen, daß Chriſtus „in sacramento“ ſeine passio ſelbſt erneuere, daß das Meßopfer ihn nicht nur als „passus“, ſondern vielmehr als „patiens“ real zeige. Lehrte Thomas, die Meſſe vergegenwärtige die „geſchehene“ Trennung des Leibes und Blutes an Chriſtus, ſo ſuchte man jetzt zu beweiſen, ſie involviere das „Geſchehen“ einer ſolchen, ſie bedeute mindeſtens in „irgend einer“ Weiſe, daß Chriſtus in einen Leidens- und Todeszuſtand „verſetzt“ werde. Nicht nur „mit“, ſondern vor allem auch „an“ dem durch die Transſubſtantiation gegenwärtig werdenden Chriſtus geſchehe etwas.

Während die erſten Gegner Luthers, ein Eck, Cochläus, Cajetan u. a., wie Renz darthut, den Opfermodus noch ſo erklären, daß nur am Brote ꝛc. etwas vor ſich gehe, daß fractio, effusio u. dgl. für den darin gegenwärtigen Chriſtus nur etwas „Aeußerliches und Acceſſoriſches“ bedeute, während Contarini gar auguſtiniſche Ideen vorbringt, bahnt ſich die neue Betrachtung an bei Hoſius, Cano (Dominikaner, Prof. in Salamanca, geſt. 1560) u. a. Immerhin verdichtet ſich die gekennzeichnete Idee bei ihnen noch nicht zur feſten Theorie. In dieſer Form tritt ſie zuerſt auf bei Cueſta (Biſchof von Leon in Spanien, in Trient gegenwärtig, geſt. 1562) und Caſal (geſt. 1587 in Coimbra). Renz bezeichnet die Lehre des erſteren als Mactations-, die des letzteren als Mortifikationstheorie. Cueſta redet von einer „innerlich wahren Trennung“ des Blutes vom Leibe Chriſti in der Euchariſtie: „Missa est sacrificium hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur.“ Eine „Schlachtung“ nach Art des Opfertiers geſchehe an ihm wirklich „ex vi sacramenti“, ſofern die Konſekration des Brotes „nur“ ſeinen Leib, die des Weines „nur“ ſein Blut beſchaffe, alſo beide vere von einander ſcheide. Die Konkomitanz ändert nichts daran, daß das eine Mal jener, das andere Mal dieſes für ſich geſetzt wird. Das erinnert ja an Thomas, iſt aber anders gemeint. Denn der Nachdruck fällt bei Cueſta darauf, daß Chriſtus die Trennung von Leib und Blut abermals „erlebt“. Nach Caſal hat Chriſtus ſich ſelbſt ſchon bei ſeiner Abendmahlshandlung „getötet“, ſofern er ſich ſo in das Brot ꝛc. „ſetzte“, daß er ſich weſentlicher Lebensfunktionen entäußerte. Er war und iſt im Brote nicht in ſeiner „natürlichen“ Geſtalt und Seinsweiſe. Während er ſonſt ſah, hörte, roch, ſchmeckte, thut und kann er nichts desgleichen im Sakrament. Alle geiſtigen Funktionen kann er auch in der ſakramentalen Seinsweiſe ausüben, aber nicht die „körperlichen“. Indem er in das Sakrament eingeht, beſtimmt er ſeinen Leib aber ſogar „zum Verzehren“. „Könnte“ Chriſtus wirklich noch ſterben, ſo „würde“ er durch das Verzehrtwerden getötet. Was die Exiſtenzweiſe des Erhöhten betrifft, ſo iſt auch das eine Art von „Tötung“, daß er im Sakrament ſich nach räumlicher Beziehung Bedingungen unterwirft, die ſeiner realen Exiſtenz entgegengeſetzt ſind.

Die Theorie dieſer beiden fand doch ſofort Widerſtand. Matthäus Galenus (van der Galen, in Trient gegenwärtig) erklärt ſie für Abſurditäten. Ihm iſt die Hauptſache, daß Brot und Wein in der Konſekration gewandelt und dadurch in um ſo höherem Maße geeignet werden, in der Darbringung Gott zu ehren und unſern Dank auszudrücken. Wir treffen hier letztlich auf eine Reaktion der Kommunionsidee wider die Opferidee. Überwiegt jene, ſo tritt immer der Gedanke des erhöhten Chriſtus und ſeiner Herrlichkeit in den Vordergrund, überwiegt dieſe, ſo erſcheint der irdiſche Chriſtus und ſein Leiden vor dem geiſtigen Auge. Freilich kann die Opferidee ſelbſt von zwei Seiten aufgefaßt werden. Wird weſentlich das Moment der Darbringung empfunden, ſo kann auch an Brot und Wein die „Herrlichkeit“ ihres geheimen Inhalts, die „Erhabenheit“ des Christus passus darin betont werden. Iſt das Opfer weſentlich als Sühnemittel vergegenwärtigt, ſo erſcheint die euchariſtiſche Handlung viel direkter als Erinnerung an den Tod Chriſti, Brot und Wein als Träger des Gedankens von dem, was auf Erden an Chriſtus geſchah. In der alten Kirche bleibt es bei einem Schillern des euchariſtiſchen Myſteriums zwiſchen den beiden Momenten, zumal auch ſoweit ſie in der Opferidee ſelbſt noch liegen. Seit dem Mittelalter überwiegt in der Opferidee deutlich das zu zweit bezeichnete. An Galen erkennt man eine Unterſtrömung, die nie ganz ausgeſetzt hat.

Cueſtas Theorie wurde noch verſchärft durch Männer wie Alanus (William Allen, flieht unter Eliſabeth aus England, Kardinal, geſt. 1594), Leſſius S. J. (Niederländer, geſt. 1623 in Löwen, ſ. über ihn den Art. in Bd XI, wo jedoch ſeiner Meßtheorie nicht gedacht wird; die Konſekrationsworte ſind ihm das „Schwert“, welches den himmliſchen Chriſtus als Hoſtie „ſchlachtet“), zumal Hurtado S. J. (Mitglied des Komplutenſer Kollegiums, 17. Jahrhundert; ſpricht von einer „jugulatio Christi“ in der Meſſe), a Lapide S. J. (Niederländer, geſt. 1637 in Rom). Die Dominikaner machten aus der Maktationslehre eine Art von Schuldoktrin; Gonet (geſt. 1681 in Bordeaux); Natalis Alexander (geſt. 1724 in Paris); Gotti (geſt. 1742 in Faenza) waren unter ihnen beſonders Vertreter derſelben.

Eine Modifikation der Caſalſchen Mortifikationstheorie iſt die ſog. Deſtruktionstheorie, die Bellarmin aufbrachte. (Diepolder nennt als Urheber den Petrus Ledeſma, Dominikaner in Salamanca, geſt. 1616; Renz übergeht merkwürdigerweiſe dieſen Theologen ganz). Er legt Gewicht darauf, daß das sacrificium nach dem Willen der Kirche nie vollzogen werde als ſo, daß der Prieſter Brot und Wein ſumire. Seine lebhaft ausgeführte Idee iſt nun die, daß die Kommunion des Prieſters der eigentliche „Vollzug“ des Opfers ſei. Die Konſekration ſei nur die Vorbereitung, ſie ſchaffe nur die victima. Disput. III, de Euch. V (= de missa I) c. 27. Die Kommunion des Volks iſt nach Bellarmin bloße manducatio und comestio, Ernährung. „Consumptio autem quae fit a sacerdote sacrificante non tam est comestio victimae quam consummatio sacrificii“. Sie gleiche der combustio holocausti im AT. Quod autem sit pars essentialis (sacrificii), inde probatur quod in tota actione missae nulla est alia realis destructio victimae praeter istam: requiri autem destructionem supra probatum est cum definitionem constitueremus. S. dazu c. 3. Daß die sumptio des Prieſters das sacrificium erſt zum Abſchluß bringe, alſo deſſen eigentliche Form ſei, zeige die Kirche auch dadurch, daß ſie verlange, wenn ein Prieſter in der Meſſe ante consumptionem ſterbe, ſo müſſe ein anderer eintreten und das Opfer zu Ende führen.

Bellarmin fand direkte Anhänger beſonders in der Schule der Karmeliten, deren Hauptvertreter die ſog. Salmantikenſer ſind. Dieſen Namen führen die Verfaſſer des, wie Scheeben I, 449, ſagt, „großartigſten und vollendetſten Werkes der Thomiſtenſchule“, nämlich eines Cursus theologicus in zwölf bezw. vierzehn Bänden, die in Salamanca (hernach Lyon und Madrid) ſeit 1631 in langen Jahrzehnten erſchienen. — Daß die Deſtruktionstheorie ihrerſeits wieder in mancherlei Art modifiziert werden konnte, leuchtet ein. Faſt alle, die über die Meſſe ſchreiben, ſtellen zunächſt eine „Definition“ auf, was überhaupt ein sacrificium ſei, und machen dann die Anwendung auf die Meſſe. Es ſteckt darin zum Teil redlicher Wille vom AT zu lernen. Aber alles verzettelt ſich in abſtrakten Deduktionen. Berühmt wurden noch beſonders Malderus (van Malderen, Biſchof von Antwerpen, geſt. 1633) und Johann von Lugo S. J. (Prof. in Valladolid, ſpäter in Rom, geſt. 1660). Der Unterſchied der Bellarminſchen und Caſalſchen Theorie iſt der, daß bei jener Chriſtus erſt in ſeiner ſakramentalen Exiſtenz, bei dieſer aber durch den Eintritt in dieſelbe mortifiziert bezw. deſtruiert wird. Malder glaubte, daß Caſal mehr der Liturgie gerecht werde als Bellarmin. Er greift den Gedanken auf, daß Chriſtus im ſakramentalen Sein in ſeiner menſchlichen Art, nach der er als Opfer in Betracht komme, eine „Immutierung“ über ſich ergehen laſſe, wodurch er in einen geminderten Zuſtand verſetzt werde. Nicht erſt wenn ſein Leib thatſächlich verzehrt, ſein Blut wirklich getrunken wird, ſondern ſchon dadurch, daß er in beiderlei Beziehung entſprechend zugerichtet wird, erlebt Chriſtus eine Art von Tötung. Renz citiert folgenden Satz von Malder: „Der weſentliche Immutierungsakt des Meßopfers liegt darin, daß Chriſtus der Herr, der in natürlicher Weiſe ein lebendiger Menſch iſt, nicht dazu geeignet, gegeſſen und getrunken zu werden, falls er nicht getötet wird, in dieſem Sakrament gleichſam abermals in das Totſein übergeht (quasi iterum mortuum accipiat esse)“. Freilich kann Chriſtus ja auch im Sakrament nicht wirklich verändert werden. Aber „es genügt zum wahren Opferbegriff, daß die Hoſtie ſelbſt [Chriſtus] kraft des opferlichen Aktes wahrhaftig unter jenen lebloſen Geſtalten [Brot und Wein] gleichſam zu einer getöteten gemacht wird (quasi occisa exhibeatur)“. In der Korruptibilität der Geſtalten erfährt Chriſtus auch eine Art eigentlichen „Verſcheidens“. Indem das Brot und der Wein ſumiert werden, bleibt Chriſtus ja ſelbſt unverweſt und unverzehrt, „verliert aber das ſakramentale Sein total.“ Lugo hat Malders Idee der Herabſetzung oder Zerſtörung des Lebenszuſtandes Chriſti ſchon innerhalb des Sakraments, die bei deſſen Schluß mit „einer zweiten, noch größeren Deſtruierung“ ende, ſich völlig angeeignet; er redet von einer „humanen Deſtruierung“. Sehe ich recht (vgl. neben Renz auch Schwane), ſo nimmt Lugo nur mehr Rückſicht auf den Zuſtand des „ſakramentalen Chriſtus“ im Verhältnis zu ſeinem himmliſchen Sein. Nicht nur von ſeinem menſchlichen Leibesleben aus bemißt er die Minderung, die Chriſtus durch die Sakramentaliſierung erfährt, ſondern zumal auch von ſeinem erhöhten Leben aus. Um ſo deutlicher iſt es, welche Erniedrigung bis zum „Tode“ Chriſtus eingeht, indem er ſich in die Euchariſtie ſetzt. Schließlich iſt hier ſogar der modus humanus für Chriſtus aufgehoben. Indem Chriſtus ſich in die species von Brot und Wein „immutieren“ läßt, entſagt er nicht nur der himmliſchen, ſondern noch dazu der naturgemäßen menſchlichen Lebensform. Die Immutierung muß durchaus, das betont Malder wie Lugo, eine Verſetzung in statum decliviorem ſein, denn nur das drückt die Demut aus, die nach der moraliſchen Seite zu einem sacrificium gehört.

Alle Arten von Deſtruktions-(Mortifikations)theorien markieren gegenüber der Maktations-(Immolations)theorien den Unterſchied, daß es nicht auf eine „Trennung“ von Leib und Blut bei Chriſtus ankomme. Sofern die zwei Geſtalten auf eine ſolche deuten, ſo ſei das doch nicht das eigentlich Opfermäßige in der Handlung. Indes völlig ſiegreich iſt keine von ihnen geworden. Die beiden hervorragendſten jeſuitiſchen Theologen der neuſcholaſtiſchen Zeit, Gabriel Vasquez (Profeſſor in Rom und Alkala, geſt. 1604) und Franz Suarez (auch ein Spanier, geſt. 1617 in Coimbra), hielten ſich der ganzen Richtung gegenüber reſerviert. Vasquez will nur eine „repräſentierende myſtiſche Immolation“ behaupten. Wie Renz ſich ausdrückt, „läßt er die ſonſt energiſch für das Opfer von ihm verlangte Deſtruktion für das Meßopfer durch die Repräſentierung der früheren Deſtruierung Chriſti genügend erſetzt werden.“ Er erklärt die Konſekration für den einzigen und vollſtändigen Sakrifikalakt. Aus der Tradition und theologiſchen Vernunft beweiſt er, daß die durch die Konſekration bewirkte Tranſubſtantiation das „blutige“ Opfer Chriſti ohne weiteres „repräſentiere“, und daß es auf mehr als eine repraesentatio nicht ankomme. Das iſt in der That alte Tradition. Vasquez bietet nur inſofern neues, als er mit beſonderem Nachdruck ausführt, daß die Aktion des Prieſters, die ſich auf Chriſtus beziehe, in angemeſſener, „zutreffender“ Weiſe auch ſein „Sterben“ abbilde. Die zwiefache Konſekration als Trennen ſignifiziere das. Vasquez meint im Unterſchiede von Thomas, daß Chriſtus nicht nur als res immolata, ſondern in ipsa immolatione „vergegenwärtigt“ werde. — Suarez iſt faſt völlig mit Vasquez einig. Nur führt er auch in die Behandlung des Begriffs des Opfers die Unterſcheidung von materia und forma ein. Die Materie iſt die res sacrificanda, die Form der actus sacrificationis. Jene res iſt Chriſtus in der Doppelſpezies, dieſer actus iſt die Konſekration. Nur logiſch, nicht real oder zeitlich fallen materia und forma des Opfers auseinander. Die die Wandelung bewirkenden Einſetzungsworte im Munde des Prieſters ſetzen eo ipso das Ganze des Opfers. Aber die Unterſcheidung iſt darum bedeutſam, weil nur durch ſie die „Immutierung“ erkennbar wird, die freilich begrifflich zu einem sacrificium gehört. Schaffen die Konſekrationsworte zunächſt den „Opfergegenſtand“, ſo muß dieſer Gegenſtand Gott „geweiht und übergeben“ werden. Erſt dadurch, daß die Konſekration als Opferform das „auch“ (thatſächlich „zugleich“) thut, „macht“ ſie aus der res immolanda die „res sacra“. Als eine „eine res sacra produzierende Immutation“ iſt die Konſekration aber in ſich die „volle“ ratio sacrificii. Suarez will im Unterſchied von Vasquez das Meßopfer nicht nur „ſignifikativ“ d. h. kraft einer „Beziehung“ auf ein anderes, das Kreuzopfer, ſondern auch in ſich ſelbſt, proprie, wie wohl nur ſpirituell oder „myſtiſch“, als sacrificium gewürdigt wiſſen. Das Meßopfer ſei non solum imago sacrificii, nec solum sacrificium, sed utrumque simul. — Neben Vasquez und Suarez wären auch noch Gregor von Valentia S. J. (Profeſſor in Dillingen, Ingolſtadt, Rom, geſt. 1603) und Roderich de Arriaga (Profeſſor in Valladolid und Salamanca, zuletzt in Prag, geſt. 1667) zu nennen; letzterer ſtritt ſpeziell gegen Lugo.

Die Neoſcholaſtik hatte ihre Glanzzeit am Ende des 16. und in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Aus der ſpäteren Zeit ſind hier nur noch wenige Namen zu nennen. Die Jeſuiten ſuchten die aufgekommenen Gegenſätze allmählich zu verſöhnen. „Als Typus der Opferlehre innerhalb des Jeſuitenordens nach der Blüteperiode der Neuſcholaſtik darf die Darſtellung gelten, die Jakob Platel (Profeſſor in Douai, geſt. 1681) gegeben“. Renz citiert von ihm eine Ausführung, in der thatſächlich alle bisherigen Opfertheorien mit irgend einer Wendung anklingen. Ähnlich ſteht es mit der Darſtellung des Opfers, die Thomas Holzklau S. J. (geſt. 1783) in dem Werke der ſog. Wirceburgenses bietet. Die Theologia Dogmatico-Polemico-Scholastica praelectionibus academicis in universitate Wirceburgensi accommodata, 14 Bände, 1766—1771 gilt noch immer für ſehr wertvoll (ſ. d. A. „Wirceburgenses“ KKL^3 XII). Nicht minder unirend ſuchte Tournely (geſt. als Profeſſor an der Sorbonne 1729) dem Opfer gerecht zu werden. Der hl. Liguori (geſt. 1781) dagegen hielt es weſentlich mit Bellarmin. Eine ſelbſtſtändige Theorie verſuchte im 18. Jahrhundert eigentlich nur der ſpaniſche Kardinal Alvarez Cienfuegos S. J. (geſt. 1739). Die Mortifikationstheorie erſcheint bei ihm auf der äußerſten Spitze. Er verlangt eine „innere, wahre, phyſiſche" Tötung des im Sakrament gegenwärtig geſetzten Chriſtus. Das Lamm Chriſtus müſſe in ſich ſelbſt eine Schlachtung realer Art erfahren. Cienfuegos geht (vgl. beſonders auch die Darſtellung bei Schwane), anders als Caſal und auch Malder oder Lugo, von der Anſicht aus, daß nicht die einfache ſakramentale Exiſtenzform ſelbſt ſchon eine „Tötung" bedeute, da Chriſtus vielmehr auch in dieſem Zuſtand eine vita corporea actualis sensitiva aut a sensibus pendens beſitze. Aber nachdem Chriſtus „wunderbar" unter beiden Geſtalten dieſes Leben wirklich durch irgendwelche (geheimen) Akte bethätigt hat, „beſchließt" er, dieſe Vitalakte in Kraft ſeines menſchlichen Willens zu „ſuspendieren", keine weiteren derart zu bethätigen und „von der potentia instrumentaria, womit er ſolche nach Belieben produzieren könnte, keinen Gebrauch mehr zu machen", bis er bei der Kommemoration ſeiner Auferſtehung, die durch die Vermiſchung des Brotes und Weines im Kelche „repräſentiert und nachahmungsweiſe exerziert wird", den Gebrauch ſeiner virtus instrumentaria wieder aufnimmt. Cienfuegos betrachtet dieſes Verhalten Chriſti im Sakrament als eine reale Nachbildung der Trennung der „Seele" vom „Leibe". Dieſe Trennung, nicht eigentlich die des Leibes und Blutes, ſei dasjenige, was „weſenhaft" den „Tod" ausmache. Bis jetzt hat Cienfuegos Nachfolger nicht gefunden.

Das letzte Jahrhundert hat unter der Nachwirkung aller ſcholaſtiſchen Theorien geſtanden; die alte Scholaſtik iſt ebenſo ſehr wieder zu Einfluß gekommen, wie die neue von Einfluß geblieben. Auch die katholiſche Theologie hat eine Periode der Aufklärung gehabt; doch die Meßopferidee hat ſich darin beſſer als andere zu behaupten vermocht. Eine neue beachtenswerte Strömmung iſt wohl im Zuſammenhang noch mit der Aufklärung entſtanden, die, wie Renz ſie nennt, die „Theorie von der Fortdauer des Opferakts am Kreuze" gezeitigt hat. Man hat nämlich verſucht, „von der Äußerlichkeit des Immutationsbegriffs auf die innere Thätigkeit Chriſti zurückzugehen", und den Zuſammenhang des Kreuzes- und Meßopfers in der unveränderlich ſich behauptenden, in der Meſſe immer neu ſich offenbarenden und bewährenden Opfergeſinnung Chriſti zu erfaſſen. Der Begründer dieſer letzten große „Schule" war der Profeſſor in Wien, ſpätere Biſchof von St. Pölten, Jakob Frint (geſt. 1834). Ihr berühmteſter Vertreter wurde J. A. Möhler (geſt. 1838). Die Theorie mag im Anſchluß an die „Symbolik" des letzteren hier charakteriſiert werden; vgl. in dieſer § 34. Die Kirche iſt in ihren Akten „von einer Seite betrachtet", wie Möhler ſagt, „auf eine abbildlich lebendige Weiſe der durch alle Zeiten erſcheinende und wirkende Chriſtus, deſſen verſöhnende und erlöſende Thätigkeiten ſie ... ewig wiederholt und ununterbrochen fortſetzt." Chriſtus handelt in allen Sakramenten ſelbſt. „Entwickelt nun Chriſtus, unter irdiſchem Schleier verborgen, ſeine geſamte auf der Erde begonnene Thätigkeit bis zum Ende der Welt fort, ſo bringt er ſich notwendig auch ewig dem Vater als Opfer dar für die Menſchen, und die bleibende reale Darſtellung hiervon kann in der Kirche nicht fehlen, wenn der ganze hiſtoriſche Chriſtus in ihr ſein unvergängliches Daſein feiern ſoll." Die Kirche „ſubſtituierte" auf ſein eigenes Geheiß den euchariſtiſchen Chriſtus dem hiſtoriſchen; „jener wird für dieſen genommen, weil eben dieſer auch jener iſt". So iſt alſo „der euchariſtiſche Heiland" auch „als das Opfer für die Sünden der Welt zu betrachten", dies um ſo mehr als, „wenn wir uns recht genau ausdrücken wollen, das Opfer Chriſti am Kreuze nur als Teil für ein organiſches Ganze geſetzt wird." Es war nur „eine" Form ſeiner Liebe. „Wer aber möchte wohl die Behauptung wagen, daß die euchariſtiſche Herabkunft des Sohnes Gottes nicht eben auch zu dem Geſamtverdienſt desſelben gehöre, das uns zugerechnet wird?" Auf die liturgiſchen Modalitäten des Opfers legt Möhler dogmatiſch kein Gewicht. Es ſcheint ihm gleichgiltig, was dort etwa als ein „Abbild" des Kreuzesopfers gedeutet werden könne. „Der Glaube an die wirkliche Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie iſt die Grundlage der geſamten Betrachtungsweiſe von der Meſſe; ohne jene Gegenwart iſt die Abendmahlsfeier eine bloße Erinnerung an den ſich opfernden Chriſtus ... mit dem Glauben an das wirkliche Daſein Chriſti im Abendmahl wird dagegen die Vergangenheit zur Gegenwart". Chriſtus iſt dann hier anweſend als „das, was er ſchlechthin iſt, und in dem ganzen Umfange ſeiner Leiſtungen, mit einem Worte: als wirkliches Opfer." Das Weſen der Sache liegt alſo darin, daß Chriſtus in der Meſſe real immer die Geſinnung gegen Gott und uns, aus der auch ſein Erdenleben und -tod hervorgegangen war, bethätigt: ſeine Sakramentaliſierung iſt als Willensakt das sacrificium. Die Frint-Möhlerſchen Gedanken ſind mit mehr oder weniger Exkluſivität von einer großen Reihe namhafter katholiſcher Theologen vertreten worden; ich nenne nur etwa Hirſcher, Klee, Veith, Probſt, auch Döllinger.

Der Gedanke hat verſchiedene Nüancen angenommen. Am eindrucksvollſten unter dieſen iſt diejenige geweſen, die der 1891 verſtorbene Münchener Profeſſor Thalhofer dargeboten hat. Er ſchreibt: „Während Chriſti Fleiſch und Blut auf dem Altar in ſakramentaler, nicht phyſiſcher Trennung geſetzt werden, wird aktuell und de praesenti Chriſti Leib in den Opfertot hingegeben, Chriſti Blut vergoſſen, ſofern nämlich Chriſtus im Akte der Konſekration dem Weſen nach ganz dieſelbe Opferthat vollzieht, die er ehedem in der ſinnenfälligen Hingabe des Leibes in den Tod mittelſt Blutvergießen vollzog. Im Akte der Konſekration bethätigt der Heiland in ſeinem Innern über dem Altare weſentlich denſelben Opfergehorſam, dieſelbe Opferliebe, die er einſtmals am Kreuze bethätigte“. An Thalhofer haben ſich beſonders angeſchloſſen: Deharbe S. J. (der Verfaſſer ſehr einflußreicher Katechismen) und z. B. Simar, der Bonner Profeſſor, Biſchof von Paderborn, Erzbiſchof von Köln, geſt. 1902.

Neben dieſen Theorien vom willentlich einheitlichen Kreuzes- und Meßopfer haben auch die älteren Theorien ihre Vertreter behalten. Perrone S. J. (geſt. 1876) folgt dem Vasquez, Franzelin S. J. bevorzugt Lugo, ebenſo anfänglich Gihr, der ſich jedoch jetzt mehr dem Vasquez zugeneigt hat. Auch die Bellarminſche Theorie hat an dem Redemptoriſten J. Herrmann, in der Nachfolge Liguoris, wieder einen Verfechter gefunden. Patriſtiſchen Gedanken zugewandt war Scheeben (Profeſſor in Köln, geſt. 1888), der der auguſtiniſchen Theorie vom corpus Christi wieder Einfluß auf die Betrachtung gewährte. Schwane und Schell verſuchen Umprägungen der Möhler-Thalhoferſchen Theorie; Schanz berührt ſich auch mit ihr. Was Renz (Regens in Dillingen), den zweifellos gelehrteſten Kenner der Geſchichte der Meßopferideen und letzten Schriftſteller, dem ich für die Zeit ſeit dem Tridentinum gefolgt bin, anlangt, ſo hält er es mit der Gruppe, die behauptet, „es genüge für die Meſſe die Gegenwart der res externa, welche Chriſti einſtigen Tod darſtelle, und eine eigene actio sacrificalis gebe es nicht, weil es ſich um kein ſelbſtſtändiges Opfer, ſondern um eine auf ein ſelbſtſtändiges Opfer hinweiſende Funktion handele.“ Ihm ſchweben die Vorbilder der großen Väter vor. In ihrem Geiſte die Lehre vom Meßopfer wieder zu vereinfachen und dadurch zugleich zu vertiefen, iſt ſein Ziel; er hat ſeinem Werke auch reichliche bibliſche Erwägungen zum Grunde gelegt. In der Zuſammenfaſſung der „Reſultate“ giebt er zu erkennen, daß ihm zumal der auguſtiniſche Gedanke von bleibendem Werte und eine Wahrheit iſt, die er nur — wie er überzeugt iſt, in Auguſtins Sinn — mit dem verbindet, was durch das Tridentinum dogmatiſch fixiert iſt.

F. Kattenbuſch.

Meſſe. 2. Liturgiſch. — I. Texte. 1. Ueber die Handſchriften und älteſten Drucke: Jak. Weale, Bibliographia litur. Catalogus Missalium ritus latini, London 1886; Ebner, Quellen und Forſchungen zur Geſchichte und Kunſtgeſchichte des Missale Rom. im Mittelalter. Iter italicum, Freiburg i. B. 1896; Ehrensberger, Libri lit. bibl. Vatican. manuscr., Freib. i. B. 1897; Delisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires, in: Mémoires de l'institute nat. de France, Académie des inscr. et belles lettres, t. XXXII, 1, 1886.

2. Die wichtigſten Sammelwerke (mit denen oft zugleich Abhandlungen verbunden ſind): Jac. Pamelius, Liturgica Latinorum, 2 Teile, Col. 1571; ſpäter unter dem Titel: Rituale patrum latin., sive liturgicon latinum, Col. 1675; Gavanti, Thes. sacrorum rituum, Rom 1630 (oft aufgelegt); Joſ. Maria Thomaſius, Opp. ed. Vezzossi, Rom 1748—54, Bd 4 bis 6; L. Muratori, Lit. Romana vetus, Venet. 1748, 2 tom.; Neapol. 1776, 2 voll.; Mabillon, Museum italicum, 2 tom., Paris 1687—1689; edit. 2., 1724; Martène, De antiquis eccl. ritibus, 3 Bde, Rouen 1700—1702; oft, gewöhnlich auch vermehrt, aufgelegt, ſo 4 tom. Antw. 1736—38; oder in einem Band (libri tres) Antw. 1763; M. Gerbertus, Monumenta veteris lit. Alemannicae, 2 tom., St. Blas. 1779; Fr. A. Zaccaria, Biblioth. ritualis, 3 tom., Rom 1776—1781; Ang. Rocca, Thes. pontif. sacrarumque antiquit., 2 tom., St. Blas. 1776; J. A. Aſſemani, Codex lit. Eccl. univ., 13 voll., Rom 1749—66; Paris 1902; Cabrol und Leclercq, Monumenta eccl. liturgica, Vol. I, Pars I, Paris 1902.

3. Beſondere Abdrucke und Ausgaben: a) Römiſche Liturgie: 1. Das ſog. Sacramentarium Leonianum, zuerſt in Francisc. Bianchini, Anastasius Bibliothecarius IV (1735), p. XII—LVII, durch Joſeph Bianchini; Muratori, Lit. Rom. vetus I (1748), 288—483; Joſ. Al. Aſſemani, Cod. liturg. Eccl. univ. VI, 1—180; Opera S. Leonis, ed. Ballerini II, 1—160; wieder abgedruckt MSL 55, 21—156; Sacr. Leon. edited by Ch. L. Feltoe, Cambridge 1896 (Beſte Ausgabe). — 2. Das ſog. Sacramentarium Gelasianum, zuerſt herausgegeben v. J. M. Thomaſius, Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores, Rom 1680: „Sacr. Gelas. sive liber sacramentorum Romanae eccl. a. S. Gelasio papa uti videtur concinnatus, ante annos paene mille exaratus“; auch opp. omnia ed. Vezzosi, Rom 1751, tom. VI; Muratori, liturgia Romana vetus I (1748), 484—763; Aſſemani, Cod. liturg. Eccl. univ. IV, 1—126; MSL 74, 1055 ff.; Mart. Gerbertus, Monumenta veteris liturg.

Alemannicae I (1777); dazu Cagin, Le „Sacramentarium triplex“ de Gerbert in: Revue des bibliothèques 9 (1899), p. 347—371; The Gelasian Sacramentary, ed. by H. A. Wilson, Oxford 1894 (Beſte Ausgabe). — 3. Das ſog. Sacramentarum Gregorianum, zuerſt herausg. von Jac. Pamelius, Liturgica Latinorum, II (tom. II trägt den Titel: Liturgicon ecclesiae Latinae), Köln 1571, p. 178—387; Ang. Rocca, in opp. S. Gregorii 1593 (ſeparat 1596); Menardus, Divi Gregorii papae I. liber Sacram., Paris 1642; Muratori, Lit. Rom. vetus II (1748), 1—508; MSL 78, 25 ff.

b) Gallikaniſche Liturgie: J. M. Thomaſius, Codices sacrament. nongentis annis vetustiores, Rom 1680 (enthält zum erſtenmal das ſog. Missale Gothicum, Francorum und Gallicanum vetus); Neale and Forbes, The ancient liturgies of the gallican church now first collected, Burntisland 1855 (unvollendet); MSL 72; Mone, Latein. und griech. Meſſen aus dem 2.—6. Jahrhundert, Frankf. a. M. 1850; wieder abgedruckt MSL 138, 863 ff. u. bei Neale and Forbes a. a. O. p. 1 ff. als Missale Richenovense. — Das ſog. Missale Gothicum bei Muratori, Lit. Rom. vetus II, 509—660; bei Neale and Forbes a. a. O., p. 32 ff.; MSL 72, 225 ff. — Das ſog. Missale Gallicanum vetus bei Muratori a. a. O. 697—760; bei Neale and Forbes a. a. O. p. 151 ff.; MSL 72, 339 ff. — Das ſog. Sacramentarium Gallicanum bei Muratori a. a. O., 761—968; bei Mabillon, Museum ital., Paris 1687, I, 2, p. 278—397; bei Neale and Forbes a. a. O. p. 205 ff.; MSL 72, 447 ff. — Das ſog. Missale Francorum bei Muratori a. a. O. 661—696; MSL 72, 317 ff. — Ul. Chevalier, Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de S.-Remy, Paris 1900 (Bibl. liturg. VII). — Das lectionarium Gallicanum bei Mabillon, de liturg. Gallicana, p. 97 ff. und MSL 72, 171 ff.

c) Spaniſche Liturgie: Das ſog. Missale Mixtum (Mozarabicum), zuerſt erſchienen Toledo 1500 bei Petr. Hagenbach (Ausgabe ſehr ſelten), neue Ausgabe veranſtaltet v. Azevedo S.J.: Liturgia Mozarabica secundum regulam beati Isidori in duos tomos divisa, quorum prior continet Missale mixtum, praefatione, notis et appendicibus a Alex. Lesleo S.J., Rom 1755; MSL 85 (mit Lorenzenas Praefatio); Daniel, Cod. lit. I, 49 ff. Neueſte Ausgabe Toledo 1875. — Liber comicus sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur. Ed. G. Morin in: Anecdota Maredsolana I (1893), 1—388.

d) Mailändiſche Liturgie: Rationale caeremoniarum Missae Ambros. Mediolan. 1499; Pamelius, Liturgica Latin., Köln 1571, I, p. 293—306 (dieſer Text wieder abgedr. bei Probſt, Abendl. Meſſe, S. 14 ff.) u. p. 306—457; Missale Mediol. iussu et cura S. Caroli Borromaei, ed. 1560; wieder abgedr 1645, 1669 u. ö.; Martène, De antiqu. eccl. ritibus. Bassani 1787, I, p. 173—176; Mabillon, Museum ital., Paris 1687, I, 2 p. 95 ff.; Muratori, Antiquitates Italiae med. aev. IV, 861 ff.; Gerbertus. Monum. vet. lit. Alem. I, 1777; Beroldus (12. Jahrhundert), Eccl. Ambros. Mediol. Kalendarium et ordines, ed. Magistretti, Mediol. 1894; Ceriani, Notitia lit. Ambros. ante seculum XI medium (Mediol. 1895), p. 2 ff.; Magiſtretti, Pontificale in usum eccl. Mediol., Mediol. 1897; Paléographie musicale, publiée par les Bénédictins de Solesmes V. enthält ein ambroſianiſches Antiphonar.

e) Neapolitaniſche Liturgie: Das Lektionar von Neapel und Capua, herausgeg. v. Morin in Anecdota Maredsolana I (1893), 426—435; 436—444.

f) Keltiſche und angelſächſ. Liturgie: F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881: Verſchiedene Fragmente p. 155 ff.: p. 198—268 das Stowe Missal, unvollſtändig. Der Text des Stowe Missal nach Warren iſt wieder abgedruckt in der ZkTh 1886 u. 1892 und bei Probſt, Die abendl. Meſſe v. 5.—8. Jahrh. S. 43 ff.; MacCarthy, On the Stowe Missal in: The transactions of the Royal Irish Academy, vol. XXVII, 7, Dublin 1886 (enthält den beſten und den vollſtändigen Text des Stowe-Missale); Rule, The Missal of St. Augustine's Abbey, Canterbury 1896; The Missal of Robert of Jumièges ed. Wilſon 1896.

II. Die wichtigſten mittelalterlichen Erklärungen der Meſſe (oft für die geſchichtliche Entwickelung der Meſſe ſehr wichtig): Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae MSL 72, 89 ff., in der Regel dem Germanus von Paris beigelegt (ſ. u. unter I, 2); Iſidor v. Sevilla († 636), de eccl. officiis libri duo, MSL 83, 738 ff.; Rhab. Maurus († 856), de institutione clericorum libri tres, I, cap. 32—33; MSL 107, 321 ff.; Walafr. Strabo († 849), de exordiis et incrementis rerum eccl. liber unus, MSL 114, 919 ff.; Amalarius v. Metz († c. 850), de eccl. officiis libri quatuor, MSL 105, 986 ff., und, wenn echt, Eclogae de officio missae, ebenda, 1315 ff.; Berno v. Reichenau (11. Jahrh.), libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus, MSL 142, 1055 ff; Pſ.-Alcuin, de divinis officiis, MSL 101, 1173 ff.; Micrologus, de eccl. observat., MSL 151, 974 ff., nach Morin und Bäumer dem Bernold v. Konſtanz (11. Jahrh.) zugehörig; Hildebert v. Tours († 1134), expositio missae, MSL 171, 1158 ff.; Rupert v. Deutz († 1135), de divinis officiis libri XII, MSL 170, 13 ff.; Honorius v. Autun († 1152), gemma animae, und, wenn echt, sacramentarium, MSL 172, 543 ff. u. 737 ff.; Rob. Pullus († 1153), de caeremoniis, sacramentis et officiis eccl., MSL 177, 381 ff.; Joh. Beleth († nach 1165), Rationale vel explicatio divinorum officiorum, MSL 202, 9 ff. (wichtig, weil reich an hiſtor. Angaben); Innocenz III. († 1216), de sacrificio missae, MSL 217, 763 ff.; Guil. Durandi († 1296), rationale divinorum officiorum, libr. VIII. — Eine ſehr wertvolle Sammlung ſolcher Meßerklärungen bietet Melch. Hittorpius, De divinis cath. eccl. officiis et mysteriis varii . . . libri, Köln 1568; 2., ſehr vermehrte Ausgabe ed. G. Ferrarius, Rom 1591; 3. Ausgabe Paris 1610 (hier von p. 181 an 18 jener Schriften).

III. Unterſuchungen und Darſtellungen. a) im allgemeinen: Probſt, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, Münſter i. W. 1893; derſ., Die abendl. Meſſe vom 5. bis zum 8. Jahrh., Münſter i. W. 1896; Ducheſne, Origines du culte chrétien, 2. Aufl., Paris 1898; 3. Aufl. 1902; Kliefoth, Liturg. Abhandlungen V. und VI. Band (Die urſprüngliche Gottesdienſt-Ordnung, 2. u. 3. Bd), 2. Aufl., Schwerin 1859; H. A. Köſtlin, Geſchichte des chriſtl. Gottesdienſtes, Freiburg i. B. 1887, S. 91 ff.; Rietſchel, Lehrb. der Liturgik, I, Berlin 1900, S. 298—394; A. Franz, Beiträge zur Geſch. der Meſſe im deutſchen Mittelalter, im Kath. 79, 1 (1899). — b) einzelne Fragen betr.: Watterich, Der Konſekrationsmoment im heil. Abendm. und ſeine Geſchichte, Heidelberg 1896; Ranke, Das kirchl. Perikopenſyſtem aus den älteſten Urkunden der röm. Liturgie, Berlin 1847; H. Koch, Die Büßerentlaſſungen in der alten abendl. Kirche in: ThQS 82 (1900), 481 ff. — Plaine, De vera aetate Liturgiarum Ambrosianae, Gallicae et Gothicae in: Stud. u. Mt aus d. Bened.-Orden XV (1894), p. 554 ff.; Liturgical note by Edmund Bishop in: The Book of Cerne, ed. Kuypers (1902), p. 234 ff. — c) die einzelnen Liturgien betr.: 1. Die römiſche Liturgie: Rodotà, Dell' origine, progresso etc. del rito greco nell Italia, Rom 1760; Griſar, Die Stationsfeier u. der erſte röm. Ordo ZkTh 9 (1885), S. 385 ff.; vgl. denſelben in Analecta Romana I, Roma 1899; Griſar, Das röm. Sakramentar u. die liturg. Reformen im 6. Jahrh., ZkTh 9, S. 561 ff.: Bäumer, Ueber das ſog. Sacramentarium Gelasianum in: Hiſtor. Jahrb. 14 (1893), S. 241 ff.; Plaine, De sacramentarii Gelasii substantiali authenticitate, in Studien und Mt aus dem Bened.-Orden 1901, 131—147; 381—388, 577—588; Wiegand, Die Stellung des apoſt. Symbols I, 201 ff.; Probſt, Liturg. des 4. Jahrh., S. 445 ff.; derſ., Abendl. Meſſe, S. 100 ff.; Probſt-Funk, Zur Frage nach der Stellung des Gelaſianum zum Oſterfaſten, in ThQS 76 (1894), S. 126 ff. (vgl. 1893, S. 217 ff.); Plaine, De Canonis Missae Apostolicitate cum nova dicti canonis explanatione, in: St. und Mt aus d. Bened.-Orden (XV), 1894, 62 ff.; 279 ff.; 407 ff.; Drews, Zur Entſtehungsgeſch. des Kanons in der röm. Meſſe (Studien zur Geſch. des Gottesdienſtes und des gottesdienſtl. Lebens I), Tübingen und Leipzig 1902; Magani, L'antica liturgia Romana, 3 Bde, Milano 1897—99 (mir unbekannt). — 2. Die Gallikaniſche Liturgie: Mabillon, De liturgia gallicana libri tres, Paris 1685: 1. Buch MSL 72, 111 ff.; Martène und Durand, Thes. novus anecdotorum V (Paris 1717), p. 86: Expositio brevis antiquae lit. Gallic.; Gerbertus, Vetus lit. Alem. disquisitionibus praeviis, notis et observat. illustrata, 3 Teile in 2 Bden, St. Blaſ. 1776; Mone, a. a. O.; Denzinger, Disquisitio critica etc. bei MSL 138, 855 ff.; R. Buchwald, Die gallikan. Liturg. Oſterprogr., Groß-Strelitz 1886; derſ., De lit. Gallicana dissert., Breslau 1890; Möncheméier, Amalarius v. Metz, ſein Leben und ſeine Schriften, Münſter i. W. 1893, Arnold, Cäſarius v. Arelate, Leipzig 1894, beſ. S. 133 ff. und S. 523 ff.; Probſt, Abendl. Meſſe, 1896, S. 264 ff.; Kliefoth, Lit. Abhandlungen V [2], S. 324 ff.; Paléographie musicale publiée par les Bénédictins des Solennes, V, „Avant-Propos"; Mercati, Antiche reliquie liturgiche (Studi e testi 7), Roma 1902, p. 72 ff.: Sull'origine della liturgia Gallicana; Ducheſne, Sur l'origine de la lit. gallicane in: Revue de l'histoire et de littérature religieuses, 5 (1900), 31 ff.; Wiegand, Die Stellung d. apoſt. Symbols im kirchl. Leben d. Mittelalt. I (1899), S. 145 ff.; Watterich, Der Konſekrationsmoment, S. 179 ff. — 3. Die mailändiſche Liturgie: Ceriani, Notitia Liturg. Ambros. ante seculum XI medium, Mediol. 1897; Probſt, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, 1893, S. 226 ff.; Probſt, Die abendl. Meſſe vom 5.—8. Jahrhundert, 1896, S. 8 ff.; Watterich, Der Konſekrationsmoment, S. 108 ff.; Rietſchel I, 308 ff.; Magiſtretti, La Liturgia della chiesa Milanese nel secolo IV, Mailand 1899. — 4. Die mozarabiſche Liturgie: Lesleus, Praefatio zur Ausgabe von 1755 = MSL 85, 9 ff.; Joh. Pinius, Tractatus historico-chronologicus ad tom. VI Julii praeliminaris de Liturgia antiqua Hispanica etc. in den Acta SS. Julii tom. VI, Antw. 1729; dann ſeparat und im I. Band der opp. omnia Thomasii ed. Bianchini, Rom 1741; Probſt, Die abendl. Meſſe vom 5. bis 8. Jahrh. 1896, S. 367 ff.; Rietſchel I, 316 ff. — 5. Die keltiſche und angelſächſiſche Liturgie: Warren, The liturgy and ritual of the Celtic Church, Oxford 1881 (Litteratur bis 1881 p. XIII ff.); MacCarthy, On the Stowe Missal, Dublin 1886; Probſt, Die abendl. Meſſe u. ſ. w. 1896, S. 28 ff.; Rietſchel I, 327 ff.

I. Die Quellen.

1. Die älteſten römiſchen Sakramentarien u. Ordines. — 1. Das ſog. Sacramentarium Leonianum iſt in einem einzigen, dem 7. Jahrhundert angehörigen Veronenſer Codex erhalten. Die herrſchende Unordnung in der Aufeinanderfolge der Meſſen, die mancherlei Anzeichen von ſachlicher Unkenntnis legen den Gedanken nahe, daß der Sammler kein Kleriker, ſondern ein Privatmann war, und daß wir es daher auch nicht mit einem offiziellen oder halboffiziellen Buch zu thun haben, ſondern lediglich mit einer Privatſammlung. Feltoe (p. XV f.) ſchließt auch weiter, daß ein derartiges Buch kaum durch Abſchriften verbreitet wurde, daß wir alſo das Original ſelbſt vor uns haben. Iſt das richtig, dann iſt zugleich über das Alter der Sammlung entſchieden: ſie iſt im 7. Jahrhundert entſtanden. Anders Duchesne, der ſie in die Zeit zwiſchen 538 und 590 verlegt (a. a. O. p. 132). Da der Kanon der Meſſe leider fehlt, iſt ein wichtiges Mittel der Datierung verloren gegangen. Erſt eine genauere Unterſuchung, als ſie bisher geführt iſt, kann die Frage nach der Zeit wenigſtens annähernd beantworten. Daß ſehr alte Gebete in dieſer Sammlung enthalten ſind, während der Sammler vielleicht ſelbſt manche komponiert hat, iſt außer Zweifel. Die unten unter 5. aufgeführte Gebets-Sammlung zeigt, daß er ſich zum Teil eng an kirchliche Vorlagen gehalten haben muß. Denn die Reihenfolge der 8 erſten Gebete in jener Sammlung entſpricht der — wenn auch nicht ununterbrochenen — Reihenfolge der betr. Gebete im Leon. Aber das Alter der Gebete entſcheidet noch nicht über das Alter der Sammlung. Um das Alter der einzelnen Gebete zu beſtimmen, würden die bibliſchen Citate doch mehr ins Gewicht fallen, als Feltoe p. XI zugeſtehen will. Kein Zweifel beſteht darüber, daß die Sammlung römiſch iſt. Die Hinweiſe auf dieſen Ort ſind zahlreich und unmißverſtändlich. Der Name Leonianum erklärt ſich daraus, daß einige Gebete offenbar aus Predigten dieſes Papſtes gebildet ſind (vgl. MSL 55, 41 A mit Sermo 78, 2; 43 B mit 78, 3 u. 5); daraus zog der erſte Herausgeber (Bianchini) den voreiligen Schluß, daß Leo I. der Verfaſſer des Sakramentars ſei. Heute vertritt niemand dieſe Anſchauung mehr. — 2. Das ſog. Sacramentarium Gelasianum iſt in mehreren Handſchriften vorhanden (vgl. Ebner, Missale Romanum S. 374 ff.), deren älteſte, im Vatikan befindlich, der erſten Hälfte des 8., oder gar dem 7. Jahrhundert angehört (Beſchreibung der Handſchr. bei Ebner a. a. O., S. 238). Sie iſt ſicher in Gallien geſchrieben, vielleicht in St. Denis, denn es fehlt ihr nicht an gallikaniſchem Einſchlag. Streng genommen müßte man daher dieſes Sakramentar unter die Quellen der gallikaniſchen Liturgie ſtellen. Aber ebenſo wenig fehlt es an gregorianiſchen, bezw. nachgregorianiſchen Elementen, ſo daß alſo das Sakramentar ſo, wie es vorliegt, keinesfalls von Papſt Gelaſius I. (geſt. 496) ſtammen kann. Duchesne geht ſoweit (a. a. O. p. 119 ff.), die Annahme, daß dieſer Papſt ein Sakramentar verfaßt habe, überhaupt als ein ſpäteres „Schuldogma" zu bezeichnen. Ihm gegenüber hat Bäumer die Tradition in Schutz genommen, ohne freilich das vorliegende Sakramentar jenem Papſte zuzuſprechen. Abgeſehen von offenbar ſpäteren und fränkiſchen Zuſätzen haben wir doch in dieſem Buche die römiſchen Meßgebete des 6. Jahrhunderts vor uns. — 3. Das ſog. Sacramentarium Gregorianum (MSL 78, 25 ff.) iſt in vielen Handſchriften, die wieder unter ſich mannigfach verſchieden ſind — eine Gruppierung hat Ebner a. a. O. S. 380 ff. verſucht —, auf uns gekommen. Keine der bis jetzt bekannten und beſchriebenen Handſchriften geht über das 9. Jahrhundert zurück. Auch hier iſt die Beziehung des Buches zu Gregor I. ſehr unſicher. Keinesfalls iſt irgend eines dieſer Sakramentare in ſeiner vorliegenden Geſtalt auf dieſen Papſt zurückzuführen; ſie ſind alle ſpäter, enthalten aber gewiß manches auf Gregor zurückgehende Material. — 4. Dazu kommen verſchiedene ordines (unter einem ordo verſteht man nicht nur eine Gebetsſammlung für den Gottesdienſt, ſondern die genaue Angabe für den Verlauf einer gottesdienſtlichen Handlung, ein Ritual, etwa unſere Agende). Die wichtigſten ſind a) der ordo I unter den von Mabillon in ſeinem Museum italicum II (Paris 1689) veröffentlichten (MSL 78). Im 1. Teil (c. 1—21) dieſes ordo iſt die Meßfeier beſchrieben. Über Alter und Charakter desſelben gehen allerdings die Meinungen auseinander. Während die einen (Griſar, ZkTh 1885, S. 389 ff. und Probſt, Sakr. und Ordines S. 386 f.) ihn auf Gregor I. zurückführen, leugnet Duchesne (a. a. O. p. 139 f.) den rein römiſchen Charakter und verlegt ihn ins 9. Jahrhundert. — b) Der I. der von Duchesne (origenes du culte chrétien², p. 439 ff.) veröffentlichten Ordines (aus dem 9. Jahrhundert aus der Abtei von St. Amand). Der Ordo iſt rein römiſch und giebt uns die Beſchreibung der Stationsmeſſe, wie ſie am Ende des 8. Jahrhunderts gehalten wurde. — Endlich ſei 5. noch eine Sammlung von 17 Kollekten (10 post communionem und 7 Secretae) aufgeführt, die Mercati im 7. Heft ſeiner „Studi e Testi" (Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane etc. Roma 1902) p. 35—44 veröffentlich hat. Dieſe Sammlung ſtammt aus Bobbio (jetzt in Mailand) und iſt z. T. in tironiſchen Noten geſchrieben. Die Handſchrift ſelbſt gehört dem 6. oder 7., die Eintragung der Gebete dem 7. oder 8. Jahrhundert an. 13 dieſer Gebete finden ſich in anderen Sakramentarien (vgl. oben unter 1), während 4 bisher unbekannt waren. Am römiſchen Charakter dieſer Sammlung kann nicht gezweifelt werden.

2. Die älteſten Quellen der gallikaniſchen Liturgie: 1. Die von Mone herausgegebenen 11 Meſſen; die Handſchrift ſtammt wahrſcheinlich aus dem 7. Jahrhundert, die Meſſen ſelbſt ſind jedenfalls älter. Römiſcher Einfluß iſt nicht zu bemerken. — 2. Die dem Germanus von Paris (geſt. 576) zugeſchriebenen 2 Briefe (expositio

brevis antiquae liturgiae Gallicanae, MSL 72, 89 ff.). Nach dem 1. Brief läßt ſich im weſentlichen der Gang der Meſſe rekonſtruieren: er iſt rein gallikaniſch und gehört wohl dem 6. Jahrh. an. Ob die Briefe wirklich auf Germanus zurückgehen, iſt ſehr zweifelhaft (gegen meine frühere Anſchauung ThStK 1900, S. 486 Anm. 1; vgl. ThQS 1900, 525 ff.). Eine gründliche Unterſuchung dieſer beiden Briefe wäre ſehr zu wünſchen. — 3. Das ſog. Missale Gothicum, wahrſcheinlich aus Autun; die Handſchrift ſtammt aus dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh. Römiſche Gebete, bei Neale und Forbes durch kleinen Druck kenntlich gemacht, ſind aufgenommen, aber der Aufbau der Meſſe iſt gallikaniſch. Hier haben wir die Liturgie des 6. oder 7. Jahrhunderts vor uns. — 4. Das ſog. Missale Gallicanum vetus, aus dem 7., ſpäteſtens aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts ſtammend, iſt bislang noch nicht lokaliſiert, gehört vielleicht der Diöceſe Beſançon an. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß es aus den Bruchſtücken zweier verſchiedener Meßbücher zuſammengeſetzt iſt (Delisle in: Mémoires de l'Institut de France, 1886, I, p. 73 ff.; Kattenbuſch, Apoſt. Symbol, II, 774, 776, Anm. 28). Die römiſchen Einflüſſe ſind ſehr ſtark. — 5. Das ſog. Sacramentarium Gallicanum (oder Missale Vesontiense oder Bobbiense) gehört handſchriftlich wahrſcheinlich dem 7. Jahrh. an. Es iſt ſtrittig, ob es in Bobbio, wo es aufgefunden wurde, oder ob es in Luxeuil in der Kirchenprovinz von Beſançon entſtanden iſt; keinesfalls ſtammt es aus Irland (vgl. Kattenbuſch a. a. O., I, 186 ff.; II, 792 Anm. 49), obwohl es iriſches Material enthält (Bäumer in ZkTh XVI (1892), S. 446 ff.). Der römiſche Einſchlag iſt ſehr ſtark. Nach meiner Meinung gehört es nach Gallien (vgl. die missa sancti Sigismundi regis). So entſcheiden Warren, Zahn (Geſch. des nt. Kanons II, 284 ff.) und Harnack (TU, NF, IV, 3, S. 29 f.). — 6. Das Lectionarium von Luxeuil (MSL 72, 171 ff.) ſtammt aus dem 7. Jahrhundert, es iſt rein gallikaniſch und enthält die Lektionen für das ganze Jahr. Ob es in Luxeuil gebraucht worden iſt, iſt zweifelhaft. — 7. Das ſog. Missale Francorum aus dem Anfang des 8., wenn nicht ſchon aus dem Ende des 7. Jahrhunderts, trägt nur noch einige gallikaniſche Reſte, ſo daß Duchesne (orig. du culte chrét., p. 128) und Ebner (Miss. Romanum S. 364) es unter die römiſchen Meßbücher rechnen. Da es aber ohne Zweifel im Frankenreich entſtanden iſt und dort in Gebrauch war, muß es, ſoviel es auch für die Kenntnis der römiſchen Meſſe austragen mag, zu den fränkiſchen liturgiſchen Schriften gezählt werden. Im 13. Jahrhundert befand es ſich in der Abtei von St. Denis; ob es dort entſtanden iſt, iſt nicht zu ſagen. — 8) Das Sacramentarium der Abtei St. Remigius zu Rheims, nach eigener Angabe der Handſchrift in den Jahren 798—800 geſchrieben, iſt im Original (jedenfalls 1774 durch Brand) verloren, aber in einer unvollſtändigen Abſchrift auf der Nationalbibliothek zu Paris erhalten. Dieſe Abſchrift hat Chevalier, im 7. Teil der Bibliothèque Liturgique (Paris 1900), p. 305 bis 357 herausgegeben. Das Sakramentar iſt weſentlich römiſch und zeigt faſt gar keine Spuren des gallikaniſchen Ritus.

3. Die älteſten Quellen der mailändiſchen Liturgie. — Wäre die Schrift de sacramentis (MSL 16, 418 ff.) wirklich ambroſianiſch, ſo wäre ſie eine der wichtigſten und beſten Quellen für die mailändiſche Meſſe. Aber an der Echtheit iſt mit guten Gründen zu zweifeln. Neuerdings haben die Echtheit Probſt (Lit. des 4. Jahrh. S. 232 ff.) und Morin (Revue bénéd. XI, 1894, S. 344 ff.) vertreten, und zwar ſoll ſie eine Nachſchrift nach dem Vortrag des Ambroſius ſein. Man hat die Schrift für römiſch erklärt, weil der Verfaſſer ſagt, daß die Kirche, der er angehöre, in allem der römiſchen Kirche folge (Rietſchel, I, 305 Anm. 5). Allein abgeſehen davon, daß dies nicht einmal zutrifft, ſpricht dieſe Aeußerung gerade gegen römiſche Abfaſſung. Ceriani (Notitia lit. Ambr. p. 62 f. und 65 f.), und Magiſtretti (La Lit. della chiesa Milanese p. 85) folgt ihm darin, ſieht die Schrift für gallikaniſch an. Duchesne (origines etc. p. 169) läßt ſie in einer norditalieniſchen Stadt, etwa Ravenna, ums Jahr 400 verfaßt ſein. Eine eingehende Unterſuchung der Schrift iſt dringend nötig.

4. Die älteſte Quelle der ſpaniſchen Liturgie bildet neben den Konzilsbeſchlüſſen und den Schriften des Iſidor v. Sevilla (geſt. 636) das ſog. Missale mixtum (auch Goticum oder Mozarabicum genannt). Dieſes Missale verdanken wir dem Kardinal Ximenes, Erzbiſchof v. Toledo. Als nämlich der ſog. mozarabiſche (d. h. arabiſierte, ſo genannt ſeit dem 8. Jahrhundert) Ritus in Spanien faſt erloſchen und nur noch in ſechs toletaniſchen Pfarrkirchen geduldet war, ließ jener durch Ortiz dieſe Meßliturgie lateiniſch herausgeben. Das geſchah im Jahre 1500 (1502 erſchien das Brevier). Dieſes Meßbuch bietet freilich nicht die urſprüngliche ſpaniſche (mozarabiſche) Liturgie, ſondern eine von vielen fremden, d. h. römiſchen und gallikaniſchen Einflüßen beſtimmte. Indeſſen

ließe ſich wohl daraus der rein ſpaniſche Kern mit einiger Sicherheit herausſchälen. Dieſer Mühe würde man überhoben ſein, wenn die noch handſchriftlich vorhandenen altſpaniſchen Meſſen veröffentlicht würden (vgl. Rietſchel I, 320).

5. Die älteſten Quellen der keltiſchen und angelſächſiſchen Liturgie. Rein keltiſche Dokumente der Liturgie beſitzen wir nicht mehr. Das älteſte, das auf uns gekommen iſt, das ſog. Stowe-Missale iſt bereits ſtark römiſch beeinflußt. Dieſes Missale (Stowe heißt das Landgut des Herzogs von Buckingham, wo es ſich bis 1849 befand; jetzt iſt es in Dublin) ſtammt nach den einen aus der erſten Hälfte des 7., nach den anderen aus dem 9. Jahrhundert. Bäumer ſetzt die Handſchrift in die Mitte des 8. Jahrhunderts, die Urſchrift in die Jahre 630—635 (ähnlich Griſar und MacCarthy).

II. Die Entwickelung der römiſchen Meſſe bis Gregor I.

1. Die älteſten Nachrichten über den Gottesdienſt in Rom können wir dem I. Clemensbrief entnehmen (ſ. darüber dieſen Art. Bd IV S. 167, 45 ff.). Verkehrt wäre es freilich, aus c. 40 und 41 mehr herauszuleſen, als die bloße Thatſache, daß der chriſtliche Gottesdienſt entſprechend dem altteſtamentlichen in beſtimmten Ordnungen verlief (vgl. darüber Wrede, Unterſuchungen zum I. Clemensbrief, 1891, S. 38 ff.; richtig Rietſchel, Liturgik I, S. 243). Dagegen dürfen wir nach c. 34 annehmen, daß in Rom ſchon damals (alſo Ende des 1. Jahrhunderts) das Trishagion aus Jeſ 6, 3 nebſt den Einleitungsformeln aus Da 7, 10 bei der Euchariſtiefeier in Gebrauch war (vgl. Rietſchel a. a. O.). Steht dies feſt, ſo iſt der Schluß kaum zu gewagt, daß bereits damals dem Genuß der Euchariſtie ein ähnliches Gebet vorausgegangen ſein wird, wie wir es ſpäter als Präfationsgebet kennen. Für den Wortgottesdienſt iſt von beſonderer Bedeutung das lange Gebet, das wir c. 59—61 finden. Nach allgemeiner Annahme haben wir hier das in Rom übliche „Kirchengebet“ vor uns. Anders urteilt v. d. Goltz (Das Gebet in der älteſten Chriſtenheit S. 194 ff.). Nach ihm hat der Verfaſſer das Gebet frei formuliert unter Benutzung der ihm vom Gottesdienſt her geläufigen Formeln. Er hat darin ſicher recht, daß es agendariſch feſtgelegte Gebete damals noch nicht gab, daß aber beſtimmte Wendungen ſtereotyp wurden. Auf jeden Fall giebt uns dieſes Gebet ein deutliches Bild, wie in der römiſchen Gemeinde im Wortgottesdienſt gebetet wurde. Ebenſo kann uns der Brief in weſentlichen Stücken, ebenſo wie der II. Clemensbrief, als ein Beiſpiel der Predigtweiſe der damaligen Zeit gelten (vgl. v. Dobſchütz, Die urchriſtlichen Gemeinden S. 147). Auch hier zeigt ſich eine gewiſſe Erſtarrung, eine Neigung zum Formelhaften. Was früher der Enthuſiasmus geleiſtet hatte, das leiſtet jetzt der Geiſt der Ordnung, der ſich mit apoſtoliſchem Anſehen zu decken beginnt. Gebet und Anſprache liegen in der ſicheren Hand von Gemeindebeamten. Die Frage will noch beantwortet ſein, an welcher Stelle im Gottesdienſt wohl das große Gebet erſchien. Iſt es richtig, daß der I. Clemensbrief homilienartigen Charakter trägt, ſo liegt es nahe, anzunehmen, daß das Gebet wie es hier den Abſchluß des Ganzen bildet, ſo auch im Gottesdienſt auf die Homilie, gefolgt ſei (ſo Knopf, TU, NF V, 188). Dazu ſtimmt vollkommen, daß nach Juſtin Apol. I, 67 nach der Anſprache des Vorſtehers ein größeres Gebet (εὐχαί) folgte. Alſo dürfen wir aus dem I. Clemensbrief ſchließen, daß im Wortgottesdienſt Predigt mit folgendem Gebet ſtattfand. Daß die Schriftverleſung nicht gefehlt hat, iſt ſicher. Im ganzen war jedenfalls der Gottesdienſt ums Jahr 100 im Oſten wie im Weſten der gleiche. Daß aber Rom auch noch um 150 nicht anders feierte als der Oſten, dafür darf man vielleicht einen Beweis darin ſehen, daß Anicet von Rom den Biſchof Polykarp von Smyrna, der 155 in Rom war, die Euchariſtie halten ließ (Euſebius, hist. eccl. V, 24). Nur wenige ſkizzenhafte Andeutungen über den römiſchen Gottesdienſt ums Jahr 150 bietet uns der Hirte des Hermas. Er kennt zunächſt einen nächtlichen Gebetsgottesdienſt (Sim. IX, 11, 7); er ſcheint aber auch daneben noch einen anderen Wortgottesdienſt zu kennen, in welchem noch Charismatiker ihre Offenbarungen vortrugen (v. Dobſchütz a. a. O., S. 23 ff., vgl. S. 235). Von der Euchariſtie ſchweigt er ganz.

Nach allem dürfen wir annehmen, daß um 150 in Rom noch deutlich die allgemeinchriſtlichen Formen des Gottesdienſtes vorhanden waren. Das charismatiſch-enthuſiaſtiſche Element war nur noch in ſchwachen Reſten vorhanden. Sein Erbe hatte bereits eine verfaſſungsmäßig gebundene Form angetreten. Freilich jener bedeutungsvollſte Schritt auf dem ganzen Wege, den die Entwickelung des Gottesdienſtes zur Meſſe hin durchlief, war damals ſchon gethan: Schon war in Rom, wie uns Juſtin, Apol. I, 65—67 bezeugt, um 150 eine Verbindung zwiſchen Wortgottesdienſt und euchariſtiſcher Feier vollzogen, eine Verbindung, die wir uns noch als eine gelegentliche, vor allem am Sonntag geübte denken müſſen. Noch immer hielt man daneben auch die Sonderung beider Gottesdienſte aufrecht, und wenn man ſie verband, ſo empfand die Gemeinde ſchon durch den verſchiedenartig zuſammengeſetzten Kreis der Teilnehmer ſicher ſehr lebhaft, daß es ſich um zwei Gottesdienſte handelte. Was vielleicht für die Zuſammenlegung den Anlaß gab, habe ich im Art. Euchariſtie Bd V S. 560 dargelegt. Juſtin ſchildert uns nur den vereinigten Gottesdienſt am Sonntag, und zwar nur in allgemeinſten Zügen. Danach eröffnet ſich der Gottesdienſt mit der Verleſung der evangeliſchen und der prophetiſchen Schriften durch den Lektor, die ſolange währt, bis die Gemeinde verſammelt iſt. Dann hält der *προεστώς* eine Anſprache, an die ſich ein Gebet anſchließt, das Kirchengebet, von dem ſchon oben die Rede war, und das eine Fürbitte für die Obrigkeit, für die Feinde und für alle Menſchen enthielt (Apol. I, 14. 17; Dial. c. Tryph. c. 133. 96. 35). Darauf erfolgt der Friedenskuß; ſodann wird Brot, Wein und Waſſer dargebracht (vgl. Apol. I, 65: *προσφέρεται . . . ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος; μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*; c. 67: *ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ*). Daß ein Kelch mit Waſſer dargebracht wurde, kann dem einfachen Wortlaut und ſpäterer Bezeugung des Waſſerkelches gegenüber, wovon unten die Rede ſein wird, nicht geleugnet werden. Es folgt ein längeres, freies, vom *προεστώς* geſprochenes Lob- und Dankgebet; ob darin das Triſhagion vorkam, ſagt Juſtin nicht; auch nur unſicher iſt es, ob darin die Einſetzungsworte (*εὐχὴ λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ* c. 66) rezitiert wurden. Doch iſt das höchſt wahrſcheinlich. Die Gemeinde antwortete mit Amen. Die nun folgende Ausſpendung geſchieht durch die Diakonen. Das die Darſtellung nach Juſtin. Sie iſt lückenhaft. Aber die nächſte Quelle, die uns berichtet und die etwa zwei Menſchenalter ſpäter anzuſetzen iſt, giebt uns leider auch kein vollſtändiges, alle Fragen beantwortendes Bild. Es ſind das die canones Hippolyti, vorausgeſetzt, daß ſie echt ſind. Jedenfalls kennen ſie einen ſelbſtſtändigen Wort-(und Predigt-)gottesdienſt (vgl. TU VI, 4, S. 194 ff.). Die Feier des Abendmahls wird wiederholt beſchrieben (c. 3; 19; 37), aber nur die Feier, die ſich an die Ordination oder an die Taufe anſchließt. Ein Bild, wie es Juſtin uns bietet, finden wir nicht. Jedoch geſtattet c. 37 den ſicheren Schluß, daß auch damals die Verbindung zwiſchen beiden Gottesdienſten beſtand, nur iſt bereits der erſte Teil des Gottesdienſtes, der Wortgottesdienſt, verkümmert auf Koſten der folgenden Euchariſtie: Er beſteht nur noch aus Schriftverleſung und Kirchengebet; die Predigt fehlt. Dieſe wurde im beſonderen Wortgottesdienſt gehalten (c. 26), und Hippolyt ſelbſt hat uns Predigten hinterlaſſen. Der predigtloſe, euchariſtiſche Gottesdienſt muß bereits bei weitem einheitlicher empfunden worden ſein, nur eben daß an der eigentlichen Feier allein die Getauften teilnehmen durften. Wir ſehen alſo die Entwickelung einen guten Schritt weiter der ſpäteren Meßform ſich nähern. Rekonſtruieren wir uns den Gang eines ſolchen euchariſtiſchen Gottesdienſtes! Er begann mit Schriftverleſung durch die Lektoren, die auf dem Leſepult ſtanden und ſich gegenſeitig abwechſelten, „bis die ganze Gemeinde verſammelt iſt“. Darauf ſpricht der Biſchof das große Kirchengebet (c. 37; vgl. c. 19), das wahrſcheinlich mit einer Exhomologeſe begann (c. 2). Darauf folgte der Friedenskuß (c. 18) und der Darbringungsakt, wobei höchſt wahrſcheinlich der Geber namentlich gedacht wurde. Was darzubringen war, giebt c. 36 an. Nachdem dieſe Oblationen geſegnet ſind, beginnt die Präfation, eingeleitet mit den Reſponſorien: Biſchof: *ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.* Gemeinde: *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.* Biſchof: *Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας.* Gemeinde: *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.* Biſchof: *Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.* Gemeinde: *Ἄξιον καὶ δίκαιον.* Über das folgende Gebet erfahren wir nichts; wir hören nichts vom Triſhagion, nichts von den Einſetzungsworten; doch iſt es mir nicht zweifelhaft, daß ſie ſich im Gebet fanden, da das Triſhagion ſchon im I. Clemensbrief erſcheint und die Einſetzungsworte ſchon bei Juſtin mindeſtens zu vermuten waren. Auch die Epikleſe wird nicht gefehlt haben. Denn nicht allein iſt ſie noch zur Zeit des Gelaſius (492—496) in Rom im Gebrauch geweſen (vgl. Watterich, D. Konſekrationsmoment S. 141; 142 und 272), Epikleſen finden ſich auch noch im Sacrament. Leonianum (MSL 55, 78 A, 79 A; 147 C; vgl. Watterich S. 166). Die nun folgende Ausſpendung iſt jetzt Sache des Presbyters oder des Biſchofs, nur ausnahmsweiſe des Diakonen. Die Gemeinde tritt zum Empfang an die „Tafel des Leibes und Blutes des Herrn“. Die Spendeformel lautet: „Das iſt der Leib, das Blut Chriſti“. Der Empfänger antwortet mit Amen. Den Beſchluß hat ohne Zweifel ein Dankgebet für den Empfang der heiligen Elemente und eine Segnung des Volkes gebildet, denn dieſe Gebete gehören in den ſpäteren Sakramentarien zum eiſernen Beſtand. — Dies war etwa der Gang eines vom Biſchof gehaltenen römiſchen Gottesdienſtes zur Zeit des Hippolyt.

Ehe wir die Entwickelung weiter verfolgen, ſei auf einen bemerkenswerten Gebrauch beim Abendmahl der Neophyten aufmerkſam gemacht. Nach c. 19 der canones Hippolyti empfangen ſie nach Brot und Wein einen Becher, in welchem Milch und Honig gemiſcht ſind. Dieſer Gebrauch iſt antik-heidniſch (vgl. darüber Uſener: „Milch und Honig", im Rheiniſchen Muſeum für Philologie, NF, Bd LVII, S. 177 ff.). Allein es iſt fraglich, ob die Regeln des Hippolyt wirklich den urſprünglich römiſchen Gebrauch wiedergeben. Das Sacramentarium Leonianum (MSL 55, 406) enthält nämlich ein Segensgebet über Waſſer, Milch und Honig für die Pfingſttäuflinge: das Waſſer gilt als Bild des „unverſiegbaren Lebenswaſſers, das der Geiſt der Wahrheit iſt"; Milch und Honig miteinander vermiſcht, dienen als „Zeichen, daß himmliſches und irdiſches Weſen geeinigt iſt in Chriſto Jeſu unſerem Herrn". Denſelben Brauch finden wir in der lateiniſchen Aegypt. KO wieder: hier wird neben Brot und Miſchwein ein Kelch mit Milch und Honig und endlich ein Kelch mit Waſſer geſegnet (Hauler, didasc. apostolorum fragmenta I, p. 112). Und zwar ſcheint die lateiniſche Aegypt. KO das Gebet des Leonianum oder ein ähnliches gekannt zu haben. Noch in den erſten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts wurde der Miſchbecher mit Milch und Honig den Oſtertäuflingen gereicht, wie wir durch den römiſchen Diakon Johannes wiſſen (Mabillon, Mus. Ital. I, 2, p. 69—76), der (vgl. Uſener a. a. O., S. 188 f.) nicht identiſch iſt mit dem Biographen Gregors des Großen, der im 9. Jahrhundert gelebt hat. Um 600 verſchwindet aber auch der Kelch mit Milch und Honig plötzlich aus der Neophyteneuchariſtie. Wie aber ſteht es mit dem Kelch mit Waſſer? Daß man im Lichte des Gebetes im Leonianum und der Stelle aus der lateiniſchen Ägypt. KO die oben angegebenen Juſtinſtellen nicht mehr ſo verſtehen kann, daß der Kelch mit Waſſer lediglich zur Miſchung des Weines gedient habe (man beachte auch, daß Apol. I, 65 deutlich der Kelch mit Waſſer von dem mit *κρᾶμα*, Miſchwein, unterſchieden wird), liegt auf der Hand. Mit aller Beſtimmtheit läßt ſich wenigſtens dies behaupten: Zur Zeit Juſtins haben ſicher die Neophyten (wenn nicht überhaupt alle Abendmahlsempfänger) einen Kelch mit geſegnetem Waſſer erhalten, und auch ſpäter noch iſt das in Rom in Übung geweſen. Wann der Brauch abgekommen iſt, wiſſen wir nicht. Jedenfalls beſteht er im 6. Jahrhundert nicht mehr, denn ſonſt würde wohl der Diakon Johannes davon reden; als das Leonianum zuſammengeſtellt wurde, war alſo die Sitte jedenfalls ſchon tot. Warum aber erwähnen die can. Hipp. dieſen Waſſerkelch nicht? Iſt er hier ſpäter geſtrichen worden? War zu Hippolyts Zeit dieſer Brauch nicht mehr lebendig? —

Für das Werden der Meſſe in den nächſten Jahrhunderten ſind folgende Momente von durchſchlagender Bedeutung geweſen: 1. Die Herrſchaft der lateiniſchen Sprache im Gottesdienſt. Wann iſt die griechiſche Sprache von der lateiniſchen als gottesdienſtliche Sprache abgelöſt worden? Die Meinungen gehen ziemlich ſtark auseinander. Während die einen annehmen, daß in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts das Latein das Griechiſche bereits verdrängt habe (ſo Kattenbuſch, Symbol II, 331; Kleinert, zur Kultus- u. Kulturgeſch. S. 30), ſetzen die anderen in dieſe Zeit erſt den Anfang dieſes Prozeſſes und ſein Ende in den Ausgang des 4. Jahrhunderts (ſo Watterich, Konſekrationsmoment S. 131 f. und 267 ff.; Probſt, Abendl. Meſſe vom 5.—8. Jahrh. S. 5 f.; Rietſchel, Liturgik I, S. 337 f.; vgl. zu dieſer Frage auch Steinacker, Die römiſche Kirche und die griech. Sprachkenntniſſe des Frühmittelalters in: Feſtſchrift Theodor Gomperz dargebracht, Wien 1902, S. 324 ff.). Jedenfalls hat ſich das Griechiſche länger als bis zum Ende des 3. Jahrhunderts erhalten, und zwar müſſen wir annehmen, daß es lateiniſche und griechiſche Gottesdienſte nebeneinander in Rom gegeben hat; ebenſo, daß im lateiniſchen Gottesdienſt etliche Gebete und Geſänge und Formeln griechiſch blieben. Einen Reſt davon haben wir noch in dem Kyrie. Aber daß auch noch längere Zeit griechiſche Pſalmen im lateiniſchen Gottesdienſt geſungen wurden, iſt aus dem Ordo Romanus I (bei Mabillon, Museum italicum II, S. 37—40) zu ſehen, wo Pſ 95, 10; 79, 1 und 2, 9 und 10; 77, 1; 18, 1 und 2; 94, 1—3 nach LXX geſungen werden. Die Wirkung der Latiniſierung des Gottesdienſtes war eine Stiländerung in den Gebeten. Der Grieche iſt breit, wortreich, weitſchweifig; der Lateiner kurz und gedrängt. Mit der Latiniſierung war daher höchſt wahrſcheinlich eine ſtarke Kürzung der Gebete verbunden. Man fing an, neue Gebete zu ſchaffen, wobei aber alte Formeln, die ſich eingebürgert hatten, im Gebrauch blieben. Ein zweiter Faktor, der die Geſtaltung der Meſſe weſentlich beeinflußt hat, iſt das Schwinden der Arkandisziplin. Dadurch verwuchſen die beiden verſchiedenen Gottesdienſte erſt recht zu einem Ganzen. Indem alle ohne Ausnahme am ganzen Gottesdienſt teilnehmen konnten, verſchwand aus dem Bewußtſein gänzlich die Empfindung für den urſprünglichen Zuſtand. Drittens ſind für die Meſſe von großer Bedeutung die römiſchen Biſchöfe mit ihren Neigungen und ihrem liturgiſchen Geſchmack geworden. So unzuverläſſig im einzelnen die Angaben des liber pontificalis und der mittelalterlichen Liturgiker in dieſer Beziehung ſein mögen, darin bewahren ſie eine ganz richtige Überlieferung, daß die Biſchöfe es waren, die der Meſſe ihre Geſtalt gaben. Wenn wir aber nur mehr über dieſe liturgiſche Thätigkeit wüßten! Soviel nur iſt ſicher, daß die römiſchen Biſchöfe mancherlei auswärtige Gebräuche in Rom einführten und daß ſie dem Gottesdienſt in ſeinen Gebeten einen ſtark lokalen, kaſuellen, vom Kirchenjahr beeinflußten Charakter verliehen.

Was wiſſen wir nun über die Entwickelung der römiſchen Meſſe in den nächſten Jahrhunderten? Zunächſt muß ſich im 4. Jahrh. eine prinzipielle Verſchiedenheit von der öſtlichen Liturgie in Rom durchgeſetzt haben, nämlich die Wandelbarkeit der Meſſe nach dem Kirchenjahr. Die öſtliche Meſſe hat bekanntlich dem Kirchenjahr faſt gar keinen Einfluß auf die Liturgie geſtattet, aber Rom hat es gethan. Wenn Probſt (Liturgie des 4. Jahrh. S. 445 ff.) den Papſt Damaſus (366—384) nicht nur zum Reformator der römiſchen Meſſe macht, ſondern ihm auch im beſonderen die Durchführung des Kirchenjahres in der Meſſe zuſchreibt, ſo iſt das völlig haltlos (Funk in ThQS, 1894, 683). Die einzig glaubhafte Nachricht über die liturgiſche Thätigkeit dieſes Papſtes iſt die — um das gleich hier einzufügen —, daß er das Halleluja von der Kirche zu Jeruſalem nach Rom verpflanzt hat (MSL 77, 956); dazu kommt die unſichere Überlieferung, daß er das Lektionar des Hieronymus in Rom eingeführt habe (Belegſtellen bei Rietſchel I, 227). Vor allem iſt es zu viel behauptet, daß zur Zeit des Damaſus der Kanon in ſeiner heutigen Geſtalt ſchon vorhanden geweſen ſei (vgl. Duchesne, orig. du culte chrét.^{2} S. 168 f.); der Gegenbeweis wird im folgenden zur Sprache kommen. Außerdem ſei hier ſchon bemerkt, daß die Stelle in den zur Zeit des Damaſus entſtandenen Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (MSL 35, 2329), auf die ſich Duchesne beruft, nichts für das Vorhandenſein der jetzigen Kanonsgeſtalt zur Zeit der Abfaſſung beweiſt, wenn ſich auch nach dieſer Schrift auf das Vorhandenſein des Gebetes: Supra quae (Rubr. XXVI) ſchließen läßt. Eine weitere wichtige Veränderung in der römiſchen Meſſe war die Verlegung des Friedenskuſſes von ſeiner urſprünglichen Stelle (vgl. oben S. 703, 11 u. 39) vor den Kommunionsakt. Wir erfahren zum erſtenmal darüber Näheres aus dem berühmten Brief Innocenz' I. an Biſchof Decentius von Eugubium (Gubbio), der ins Jahr 416 gehört. Die Tradition führte dieſe Anordnung, wahrſcheinlich durch dieſen Brief verleitet, auf dieſen Papſt ſelbſt zurück (Micrologus c. XVIII MSL 151, 989). Die betreffende Stelle lautet: „Post omnia, quae aperire non debeo, pax sit necessario indicanda, per quam constet populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur, praebuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur" (MSL 20, 553). Darnach kann der Friedenskuß nur als Abſchluß des Kanons, des wichtigſten Aktes im Gottesdienſte, gedacht ſein. Ferner weiſt das indicare darauf hin, daß zu dieſem Akt die Gemeinde durch eine beſondere Formel aufgefordert wurde. Nun findet ſich in der That am Ende des Kanons, unmittelbar vor dem Nießungsakt in der Form, die das Sacramentarium Gelasianum bietet, die Formel: Pax Domini sit semper vobiscum, mit dem Reſponſum: Et cum spiritu tuo. Höchſt wahrſcheinlich gab ſich an dieſer Stelle die Gemeinde den Friedenskuß, obwohl es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß damals, als der Kuß wirklich noch vollzogen wurde, die im Orient gebräuchliche Formel geſprochen wurde: „Grüßet euch mit dem heiligen Kuß". Wichtiger aber iſt folgendes, was ſich aus jener Stelle ſchließen läßt. Es kann nach dem Friedenskuß kein Kanonsgebet mehr gefolgt ſein, denn er iſt der eigentliche Abſchluß des Opferaktes (die Nießung erſcheint Innocenz I. bereits als Nebenſache gegenüber dem Vollzug des Opfers). Es haben daher zur Zeit des Innocenz I. folgende in der heutigen Meſſe ſich befindlichen Rubriken gefehlt: 1. Haec commixtio etc. (Rubr. XXXIII); 2. Agnus dei (Rubr. XXXIII); 3. Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis tuis: Pacem relinquo vobis etc. (Rubr. XXXIV) (dieſes Gebet ſchließt die Deutung, die Innocenz I. dem Friedenskuß giebt, geradezu aus); 4. Domine Jesu Christe, fili dei vivi etc. (Rubr. XXXV); 5. Perceptio corporis tui, domine Jesu Christe etc. (Rubr. XXXVI); 6. Panem coelestem etc. (Rubr. XXXVII). Dieſer unſer Schluß wird beſtätigt durch die älteſten Sakramentarien und Ordines, ſowie durch die älteſten Bearbeitungen der Meſſe. Ein dritter Punkt, in welchem die römiſche Meſſe gegen früher ſich geändert hat, betrifft die Nennung der „Namen". Auch das bewegte den Biſchof Decentius von Eugubium. Der Papſt ſchrieb darüber: „De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicanda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus". In Gubbio beſtand alſo der gleiche Gebrauch wie in Mailand, Spanien und Gallien, ja faſt im ganzen Oſten, und wie wohl früher ſelbſt in Rom, daß die Namen beim Oblationsgebet, alſo außerhalb des Kanons, genannt wurden, während jetzt in Rom die Verleſung der Namen im Kanon ſtattfand. Dieſe Verſchiebung zeigt aber, daß ſich Rom, im Unterſchied von den ſonſtigen weſtlichen Kirchengebieten, im 4. Jahrh. jener Gruppe von öſtlichen Liturgien angeſchloſſen hatte, die auf die Epikleſe ein langes Interceſſionsgebet, in das die Diptychen aufgenommen waren, folgen ließ. Während nämlich ſonſt im Oſten durchgängig die Diptychen (und der Friedenskuß) vor der Anaphora (oder Präfation) ſtehen, haben nur die Jakobusliturgie und die Serapionsgebete den eben bezeichneten Brauch (vgl. Renaudot, Lit. orient. collectio II, 35 u. 36; Swainſon, Greek Lit. p. 290. 291 u. 300. 301; Brightman I, 56; TU N.F. II, 3b p. 6). Dieſer Ordnung alſo folgte Rom. Es läßt ſich nämlich der Beweis führen, daß der römiſche Kanon einſt eine von der heutigen ſtark abweichende Geſtalt gehabt hat. Dem ſyriſchen Typus folgend hatte er folgenden Gang: An das Trishagion knüpfte der erſte Satz der Rubrik XXII an: „Hanc oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae quaesumus domine, ut placcatus accipias", der ſich in der Rubrik XXIII fortſetzte. Darauf folgte das Qui pridie (Rubr. XXIV) mit den Einſetzungsworten, ſodann die Anamneſe (Rubr. XXV), woran ſich die Epikleſe anſchloß, die noch heute in dürftigen Reſten in den einer öſtlichen Vorlage (Markusliturgie, Brightman I, 129) nachgebildeten Rubriken XXVI und XXVII (Supra quae und Supplices te rogamus) zu erkennen iſt. Daran ſchloß ſich nun die Rubrik XIX an, die heute unmittelbar an das Trishagion anknüpft. Sie ſetzte ſich, wie heute, in den Rubriken XX und XXI fort, worauf Rubrik XXVIII ff. folgten. Natürlich, daß damals die Gebete noch anders als heute formuliert waren. Den Beweis für dieſe Rekonſtruktion habe ich in der Studie „Zur Entſtehungsgeſchichte des Kanons in der römiſchen Meſſe" (1902) erbracht. Ich füge hier noch einige Momente hinzu, die die aufgewieſene Thatſache noch weiter erhärten: Im Sacram. Leonianum ſteht in der I. Meſſe in pentecosten ascendentibus a fonte das Gebet Hanc igitur oblationem (Rubr. XXII) vor dem Gebete Communicantes (Rubr. XXI) (MSL 55, 40 = Feltoe p. 24 f.; vgl. ebenda p. XVI Anm. 1 u. p. 180). Ferner folgt in den Rogationsmeſſen des Missale Gothicum (MSL 72, 289) auf das Sanctus ſofort das: Hanc igitur oblationem. Ebenſo folgen in einer Missa dominicalis auf das Vere sanctus das Hanc oblationem und dann das Qui pridie (MSL 72, 315). In einer Weihnachtsmeſſe des Missale Gallic. vetus (MSL 72, 344 B) heißt es nach der Contestatio: Post haec, Hanc igitur obl. Es iſt alſo klar, daß es noch lange Zeit Meſſen gegeben hat, in denen der Kanon ſeine alte Geſtalt bewahrte. In jener Studie habe ich aber auch auf Grund der eben angeführten Stelle aus dem Briefe Innocenz' I. gezeigt (S. 34 f.), daß zur Zeit dieſes Papſtes die Namensverleſung nach der Konſekration ſtattfand, daß alſo zu ſeiner Zeit auch noch der Kanon die Form hatte, die er ſicher im 4. Jahrh. getragen hat. Wäre zur Zeit dieſes Papſtes der Kanon bereits zu ſeiner heutigen Form umgeſtaltet geweſen, ſo hätte Decentius, der offenbar der ſonſtigen abendländiſchen, beſonders der mailändiſchen, Tradition in Gubbio folgt, auch dies ſicher bemerkt. Darnach folgte auf das Sanktus nach kurzem Überleitungsgebet das Qui pridie; es war alſo hier derſelbe Gang, den wir ſogleich auch als den urſprünglich römiſchen kennen lernen werden. Da Decentius aber von einer Abweichung von der ihm geläufigen Form in dieſen Stücken nichts bemerkt, ſo können wir annehmen, daß zwiſchen Rom und Gubbio, d. h. aber zwiſchen Rom und dem ſonſtigen abendländiſchen Brauch in dieſer Beziehung kein Unterſchied beſtand. Es läßt ſich alſo mit ziemlicher Beſtimmtheit behaupten, daß zur Zeit Innocenz' I., alſo am Anfang des 5. Jahrh., die römiſche Meſſe folgende Geſtalt hatte: I. Katechumenenmeſſe: 1. Epiſtelverleſung (Rubr. VIII); 2. Graduale und Halleluja (Rubr. IX); 3. Evangelienverleſung (Rubr. X); 4. Predigt; 5. Entlaſſung; 6. Fürbittgebet (noch zur Zeit Felix III. [483—492] in Übung, vgl. Thiel, Epp. Roman. pont. I, 263; Langen, Geſch. d. röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. 1885, S. 150 f.). — II. Gläubigenmeſſe: 1. Offertorium (Darbringung ſeitens der Gemeinde, Rubr. XII); 2. Secreta (Darbringungsgebet, Rubr. XVII); 3. Präfation mit Sanktus (Rubr. XVIII); 4. Überleitungsgebet zu den Einſetzungsworten (Rubr. XXIIa und XXIII); 5. Einſetzungsworte (Rubr. XXIV);

6. Anamneſe (Rubr. XXV); 7. Epikleſe (an Stelle von Rubr. XXVI, XXVII u. XIXa); 8. Interceſſionsgebet mit Verleſung der Diptychen (Rubr. XIXb, XX, XXI, XXVIII, XXIX); 9. Friedenskuß; 10. Kommunionsakt (Rubr. XXXVII); 11. Vaterunſer (Rubr. XXXI); 12. Postcommunio (Rubr. XXXIX); 13. Segnung; 14. Entlaſſung (Ite, missa est, Rubr. XXXIX). — Vergleichen wir dieſen römiſchen Meßgang mit der etwa gleichzeitigen ſyriſchen Liturgie, wie wir ſie aus Cyrill von Jeruſalem und Chryſoſtomus für die letzten drei Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts rekonſtruieren können (vgl. Brightman, I, 464 ff. u. 470 ff.) und wie ſie für Rom nach unſerer Erkenntnis maßgebend geweſen iſt, ſo überwiegt die Übereinſtimmung im Aufbau bei weitem die Verſchiedenheiten. Die letzteren ſind folgende: 1. Statt der drei Verleſungen (προφήτης) hat Rom nur zwei; 2. der Friedenskuß ſteht ſtatt zwiſchen dem Fürbittgebet und dem offertorium in der römiſchen Meſſe vor dem Kommunionsakt; 3. das Vaterunſer ſteht ſtatt vor dem Brotbrechen und der Kommunion nach derſelben. Man ſieht: Rom hat teils gekürzt, teils ein wenig umgeſtellt, ſonſt ſchließt es ſich durchaus dem ſyriſchen Typus an. — Im 5. Jahrh. ging nun die römiſche Meſſe weit ſtärkeren Veränderungen entgegen. Die erſte war, daß der Meſſe ein Einleitungsakt, beſtehend zunächſt nur aus antiphoniſchem Pſalmengeſang, vorangeſtellt wurde, vorausgeſetzt, daß die Angabe des liber pontificalis (ed. Duchesne I, 230) über Cöleſtin I (422—432) richtig iſt, wonach dieſer feſtſetzte, ut psalmi David CL ante sacrificium psalli antiphonatim ab omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula beati Pauli recitabatur et sanctum evangelium. Mit andern Worten: bis zur Zeit Cöleſtins begann die Meſſe mit der Verleſung der Epiſtel; er führte aber als Anfang den Geſang der Pſalmen ein, die abwechſelnd von zwei Chören geſungen wurden, und zwar in der Kirche (vgl. Micrologus c. 1 MSL 151, 979 A.). Leo I. kannte dieſen Pſalmengeſang (Rietſchel I, 357). Dem widerſpricht es nicht, wenn ich annehme, daß ſchon vorher die Litanei üblich war, als deren Reſt das Kyrie gelten muß. Dieſe eigentümliche Gebetsform war der übliche Prozeſſionsgeſang, und unter dieſem pflegte wohl der Klerus zur Kirche, bez. zum Altar zu ziehen. Es iſt begreiflich, daß dieſer Geſang einmal als zu lang, ſodann als der Stimmung nicht ganz entſprechend empfunden und ſo durch Pſalmengeſang erſetzt wurde. — Können wir dem Papſtbuch Glauben ſchenken, ſo hätte Leo I. an das Gebet im Kanon: Supra quae (Rubr. XXVI) die Schlußworte hinzugefügt: sanctum sacrificium, immaculatam hostiam; ferner ſoll Papſt Symmachus (498—514) den täglichen Gebrauch des Gloria in excelsis angeordnet haben (Liber pontif. ed. Duchesne I, 239 u. 263) — Erweiterungen, die jedenfalls nicht allzuviel bedeuten wollen. Sicher iſt aber in dieſer Zeit vor allem jene Umſtellung im Kanon vorgenommen worden, durch die er im weſentlichen ſeine heutige Geſtalt erhalten hat. Daß in Rom Gelaſius I. (492—496) dieſen Schritt gethan hat, will mir nicht unwahrſcheinlich erſcheinen; für die Begründung dieſer Vermutung verweiſe ich auf meine „Studien“ I, S. 34 ff. Meine Hypotheſe würde eine mittelalterliche Überlieferung beſtätigen, wonach dieſer Papſt den Kanon verfaßt habe (vgl. z. B. Honorius v. Autun geſt. 1152, de gemma animae c. 90). Jedenfalls trug der römiſche Kanon bereits ſeine neue eigentümliche Geſtalt, als ihn Papſt Vigilius 538 dem Biſchofe Profuturus von Braga überſandte (nebſt den Gebeten der Oſtermeſſe). Nur wenn der Kanon in Rom eine ganz beſondere Geſtalt hatte, hatte dieſe Ueberſendung einen Sinn, und auch dann nur, wenn er dieſe Geſtalt vor nicht allzulanger Zeit erhalten hatte. Nach can. 4 der Bragaer Synode von 563 ſollte in Spanien dieſer neue Kanon eingeführt werden (Bruns II, 34). Die älteſte bis jetzt erreichbare Form dieſes neugeſtalteten Kanons bietet uns die Schrift de sacramentis. Vielleicht iſt gar vom Mailänder Gebiet her der neue Aufbau in Rom eingedrungen. — In der Zeit nach Gelaſius ſind ſicher mancherlei Streichungen und Änderungen vorgenommen worden. Nicht allein daß die Entlaſſungsformeln ausgefallen ſind, das große Fürbittgebet iſt gefallen, auch in dem großen Interceſſionsgebet ſind erhebliche Streichungen gemacht worden, ſo daß die heutigen Rubriken XIX, XX, XXI, XXVIII u. XXIX nur Trümmer eines urſprünglich viel reicheren Gebets ſind. Bald nach Gelaſius muß auch die Epikleſe gefallen ſein. Daß es durch dieſen Papſt ſelbſt geſchehen ſei, wie Watterich (Konſekrationsmoment 155 ff.) annimmt, glaube ich nicht, da Gelaſius ſelbſt noch die Epikleſe kennt.

Die Änderungen, die Gregor I. vorgenommen hat, können kaum ſehr bedeutend geweſen ſein. Wir ſehen hierbei von ſeiner Redaktion und Herſtellung einzelner Gebete und von ſeiner Reform des Geſanges ab. Aufſchluß giebt uns ein Brief dieſes Papſtes an Johann von Syrakus (MSL 77, 956). Danach betrafen ſie die Einführung des Hallelujah außer der öſterlichen Zeit in der Meſſe, die des Kyrieeleiſon (vgl. darüber Art. Liturgiſche

Formeln Bd XI, S. 545) und die Verlegung des Vaterunſers, während, wie wir ſahen, bisher dies Gebet nach der Kommunion ſtand, rückte er es unmittelbar hinter den Kanon, in dem Glauben, daß dies der Würde dieſes Gebetes, das die Apoſtel als konſekrierend gebraucht hätten, mehr entſpräche. Thatſächlich folgte er damit dem orientaliſchen Brauch; er korrigierte alſo, was einſt einer ſeiner Vorgänger (vgl. oben) eingeführt hatte. Außerdem ſoll Gregor in dem Gebet Hanc igitur oblationem (Rubr. XXII) den Schlußſatz: diesque noctros etc. beigefügt haben. Der Verlauf der Meſſe zur Zeit Gregors war demnach etwa folgender (die erſte in Klammern beigefügte Zahl giebt die Nummer der Rubrik im Sacram. Gregorianum, die zweite die der heutigen Meſſe an): I. Eingang: 1. Introitus (II. IV); 2. Kyrie (III. V); 3. Gloria (IV. VI); 4. Kollekte (V. VIII). — II. Missa catechumenorum: 5. Epiſtelverleſung (VI. VIII); 6. Pſalmengeſang mit Hallelujah (VII. IX); 7. Evangelienverleſung (VIII. X); 8. Ausſchluß der Büßenden (dial. II, 23); 9. Offertorium (IX u. X. XII); 10. Sekreta (XI. XVII). — III. Missa fidelium: 11. Präfation mit Sanktus (XI. u. XII. XVIII); 12. Kanon (XII—XXIII. XIX—XXX); 13. Vaterunſer (XXIV. XXXI); 14. Embolismus (XXV u. XXVI. XXXII); 15. Friedenskuß (XXXIV); 16. Kommunion (XXXVIII); 17. [Poſtcommunion und Oratio super populum] (XXXIX); 18. Ite, missa est (XXXIX).

Die bisher geſchilderte Entwickelung der römiſchen Meſſe zeigt uns, daß die römiſchen Päpſte, auch auf dieſem Gebiet ſich äußerſt ſelbſtſtändig fühlend, ſehr frei mit den überlieferten liturgiſchen Formen umgeſprungen ſind. Die Veränderungen, wie ſie der Meßgottesdienſt — in Bezug auf den Taufritus läßt ſich ganz das gleiche beobachten — in Rom in den erſten 5 oder 6 Jahrhunderten erfahren hat, haben in der alten Kultusgeſchichte nicht ihres gleichen. Die Motive für dieſe Änderungen liegen für uns freilich bisher ſo gut wie ganz im Dunkeln. Genug, daß wir über dieſe Aenderungen bis jetzt ſo viel ermitteln konnten.

Wenden wir uns jetzt den anderen abendländiſchen Meßliturgien zu!

III. Die außerrömiſchen Meßliturgien bis zu ihrer Verdrängung durch die römiſche Liturgie.

Neben der römiſchen Liturgie treten im Abendland die Liturgien der größeren ſelbſtſtändigen Kirchengebiete: Afrika, Süditalien, Mailand, Gallien, Spanien und das keltiſch-angelſächſiſche Gebiet. Verſuchen wir, uns die erreichbar älteſte Form des Gottesdienſtes dieſer Gebiete zu vergegenwärtigen!

1. Für Afrika ſind zunächſt Tertullian und Cyprian wertvolle Quellen. Sie bezeugen uns die Schriftlektionen, und zwar auch die altteſtamentlichen (Tert. de monag. 12; de praescr. haer. 36; Apolog. 22), die Predigt, das allgemeine Fürbittengebet (Tert. Apolog. 30, 31, 32, 39; ad Scapul. 4; de orat. 29; Cyprian ad Demetr. 20), die Entlaſſung der Katechumenen (Tert. de praescr. haer. 41; Apolog. 39), den Friedenskuß (Tert. de orat. 11, 18; de praescr. haer. 41); die Oblationen (Tert., de coron. milit. 3; de exhort. cast. 11; de monog. 10; ad ux. II, 9; Cyprian ep. 12, 2; 34, 1), und zwar offenbar mit der ſofort folgenden Verleſung der Namen. Sie bezeugen ferner die Präfation mit dem Terſanktus (Tert., de orat. 3; Cyprian, de orat. domin. 31) und das Vaterunſer (Tert., de fuga pers. 2; de jejun. 15; Cyprian, de orat. domin. 8, 1). Zwar ſind wir durch dieſe Angaben über die Aufeinanderfolge der einzelnen Akte nur notdürftig unterrichtet. Aber das wichtigſte erkennen wir doch, nämlich daß der Friedenskuß vor der Präfation ſtand und wahrſcheinlich auf das Fürbittgebet folgte (vgl. beſ. Tert. de orat. 18) und daß mit den Oblationen die Namensverleſung verbunden war. Nach rund 150 Jahren ſehen wir dieſe Liturgie nicht unweſentlich verändert. Das läßt ſich aus Auguſtin entnehmen. Wir ſehen, daß 1. der Friedenskuß nach dem Vaterunſer ſteht (serm. 227 MSL 38, 1100) und daß 2. die Verleſung der Namen (die commemoratio pro vivis et mortus) von dem Oblationsakt losgetrennt und in den Kanon, ſpeziell vor das Vaterunſer geſchoben worden iſt (Confess. 9, 13; serm. 159; serm. 172; MSL 38, 868. 936). Der Verlauf des ganzen Gottesdienſtes war folgender: Auf die Lektionen (Prophet, Epiſtel, Evangelium) folgt die Predigt, darauf die Entlaſſung der Katechumenen und das Fürbittgebet (auch bezeugt durch Arnobius, adv. nat. IV, 36). Mit den Oblationen beginnt die Missa fidelium; darauf kommt die Präfation mit dem Sanktus. Nun folgt (obwohl nicht ausdrücklich bezeugt) der Einſetzungsbericht und darauf die Fürbitte für die Lebenden und Toten, das Vaterunſer mit dem Friedenskuß, der Nießungsakt und endlich das Dankgebet (die näheren Nachweiſungen bei Rietſchel I, 299 f.).

2. Für die mailändiſche Meſſe ſtehen uns ſo alte Quellen, wie für die afrikaniſche, nicht zu Gebote. Der älteſte Zeuge iſt Ambroſius, deſſen Angaben (eine wertvolle Zuſammenſtellung der auf die Liturgie bezüglichen Stellen aus Ambroſius bei Pamelius, Lit. Lat. I, 266 ff.) ſich durch die oben S. 698 angeführten Meßbücher ergänzen laſſen. Rekonſtruieren wir die mailändiſche Meſſe des 5. bis 6. Jahrh., ſo begann ſie (vom Eingangsakt abgeſehen) ebenfalls mit der dreifachen Lektion (Prophet, Apoſtel, Evangelium). Vor den Lektionen gebietet der Diakon Stillſchweigen; zwiſchen ihnen findet Pſalmengeſang (durch lectores parvuli, d. i. die schola cantorum) ſtatt (de excessu fratris Satyri I, 61). Hierauf folgte die Predigt (ep. ad Marcell. XX. XXI; vgl. Auguſtin, confess. V, 13), hierauf die Entlaſſung (ep. ad Marcell. XX, 4; XLI, 27 ff.; vgl. Beroldus, ed. Magistretti p. 11 ff. 82). Daran ſchloß ſich — Spuren des Entlaſſungsaktes haben ſich nicht erhalten — das allgemeine Kirchengebet in Litaneiform (vgl. die Litanei des 1. Faſtenſonntags im Sakr. v. Biaska bei Duchesne, orig. du culte chrét.^{2}, 189); noch heute hat an dieſer Stelle die mailändiſche Meſſe ein dreifaches Kyrie, ein Reſt des Fürbittgebets. Die Gläubigenmeſſe begann mit dem Darbringungsakt, verbunden mit der Verleſung der Namen (Ambr. ep. 17, 41 u. 8 ad Faustin. MSL 16, 1113 u. 1099; Innocenz I. an Decentius v. Gubbio ſ. oben). Von hier an läßt uns der große mailändiſche Biſchof im Stich und wir ſind an die ſpäteren Quellen gewieſen. Dieſe knüpfen aber ſehr gut an Ambroſius an. Denn die Antiphona post Evangelium, von der im Sakramentar von Biaska und im Text des Pamelius (Lit. Lat. I, 297) die Rede iſt, iſt offenbar (die Predigt iſt bereits ausgefallen) der Geſang, der den Darbringungsakt begleitete. Darauf kam der Friedenskuß. Wüßten wir dies nicht aus dem oft zitierten Brief Innocenz' I. an Decentius, ſo könnten wir es aus jenen Texten ſchließen: Sie bieten an dieſer Stelle den Ruf des Diakonen: Pacem habete! Der weitere Verlauf läßt ſich aus den ſtark mit römiſchen Elementen durchſetzten Rubriken nicht mehr erkennen; aber das Gefundene genügt für unſere Zwecke. Nur ſei noch darauf aufmerkſam gemacht, daß nach Ambroſius, de mysteriis 8 das Volk, wenn er ſich den „Altären Chriſti“ naht, Pſ 43, 4 ſpricht.

3. Die gallikaniſche Meſſe. Ein annähernd deutliches und ſicheres Bild von der Meſſe in Gallien in den erſten Jahrhunderten vermögen wir uns nicht mehr zu machen. Die älteſten Zeugen geben nur ſpärliche Kunde. Aus Irenäus dürfte ſich ſchwerlich viel mehr entnehmen laſſen, als ein Hinweis auf den Darbringungsakt (adv. haer. IV, 18), die Epikleſe (ſ. dieſen Art. Bd V S. 412) und eine deutliche Reminiſcenz aus dem Schluß des Präfationsgebetes (IV, 2, 30). Eine etwas reichere Ausbeute bieten uns Hilarius von Poitiers (geſt. 367) und Sulpicius Severus (geſt. 410 oder 420) und der Abſchnitt de caticumino in der epistola prima, die Germanus von Paris zugeſchrieben wird. Danach fand etwa ums Jahr 400 wenigſtens eine dreifache Leſung (Altes Teſtament, Epiſtel und Evangelium; Sulp. Severus, vita S. Martini c. 9; Chron. II, 39) ſtatt; im Fürbittgebet wurde des Kaiſers und des allgemeinen Friedens gedacht (Hilar. Pict. ad Const. I, 2; fragm. VIII, 3 MSL 10, 559; 701). Ferner wiſſen wir über die Entlaſſung der Katechumenen Beſcheid: die Diakonen beteten über ſie; der Prieſter ſchloß daran eine Kollekte und auf die Aufforderung des Diakonen verließen ſie das Gotteshaus (MSL 72, 92); daß ſie, in der Vorhalle auf dem Angeſichte liegend, den weiteren Gottesdienſt angehört hätten, iſt ſicher ein Irrtum (vgl. ThQS 1900 [Bd 82], S. 528); wahrſcheinlich gilt das Geſagte von den Büßern. Die Verleſung der Diptychen der Toten ergiebt ſich aus contra Const. 27 MSL 10, 602. Endlich enthielt die contestatio (das Präfationsdankgebet) einen Lobpreis für Gottes Schöpfung und Erlöſung (Hilar. Pict. de trinit. III, 7 MSL 10, 79). Dieſe ſpärlichen Angaben genügen immerhin, um mit Sicherheit das Grundſchema der Meſſe zu erkennen. Aber erſt die Meſſe des 6. Jahrh. ſteht mit aller Deutlichkeit vor uns. Wir verdanken das im weſentlichen jener epistola prima, die unter dem Namen des Germanus geht. Sie iſt im Folgenden zu Grunde gelegt (vgl. Rietſchel I, 312 ff.; Arnold, Cäſarius v. Arelate 133 ff.). Katechumenen- und Gläubigenmeſſe ſind zu einer Einheit verwachſen. Ein reich ausgeſtatteter Eingangsakt hat ſich an die Spitze geſtellt. Verſuchen wir das Bild zu rekonſtruieren: I. Einganſakt: 1. Unter dem Geſang einer Antiphone zieht der Prieſter an den Altar. 2. Er eröffnet den Gottesdienſt mit der ſog. Präfatio, d. i. mit einer geleſenen kurzen Anſprache, in der er das Volk zu gehöriger Andacht und Gebet ermahnt (daher MSL 72, 89 die Überſchrift: de praelegere und die Worte: ut tam monendum quam exhortandum nutriat in plebe bona opera et extinguat mala; ein Beiſpiel ſolch einer Präfatio bei Mone, S. 22 [die Gebete S. 30 und 30/31 tragen fälſchlich dieſen Namen] oder MSL 72, 227;

230; 232; 235; 238 u. ö.). 3. Der Diakon gebietet Stillſchweigen (Gregor v. Tours, hist. Franc. VII, c. 8), und der Prieſter ſegnet das Volk mit dem Gruß: Dominus sit semper vobiscum, worauf das Volk mit: Et cum spiritu tuo antwortet. 4. Nun folgt eine Collectio; ſolche Kollekten beſitzen wir in großer Menge; ſie ſtehen meiſt in den Sakramentarien nach der Präfatio unter der Formel: „collectio sequitur“ (z. B. MSL 72, 227 D; 230 A B; 232 D; 238 u. 239 u. ö.). 5. Das „Hagios“ (Trishagion), das nun ſeine Stelle hat, ſtimmt der Prieſter griechiſch und lateiniſch an, worauf das Amen als Reſponſum folgt; drei Knaben ſingen darauf das Kyrie. 6. Daran ſchließt ſich der Geſang des Benedictus, der Lobgeſang des Zacharias (Lc 1, 68 ff.), die ſog. Prophetia. 7. Dieſe klingt in eine „Collectio post prophetia“ aus (MSL 72, 227; 335; 337; 460; 462; 520; 546; 551; 554; Mone S. 21; 37), die deutlich auf den Zachariasgeſang Bezug zu nehmen pflegt. Dies der Vorbereitungsakt. Nun folgt II. die Katechumenenmeſſe, und zwar hier 1. Die drei Lektionen (prophet., epiſtol. und evangel.; vgl. Gregor v. Tours de mirac. S. Mart. I, 5). Zwiſchen die epiſtoliſche und die evangeliſche wird ein Geſangsakt eingeſchoben: der Geſang der drei Männer im feurigen Ofen (vgl. IV. Conc. v. Toledo 633 can. 14 Bruns I, 228) und ein von Knaben (oder vom Diakon, Gregor von Tours, hist. Franc. VIII, 3) geſungenes Reſponſorium. Es muß auch üblich geweſen ſein, auf das Benedicite eine Kollekte folgen zu laſſen (MSL 72, 458). Mit beſonderer Feierlichkeit vollzieht ſich die Evangelienverleſung. Unter dem Geſang des Trishagion durch den Klerus wird das Evangelienbuch in Prozeſſion, voran der ſiebenarmige brennende Leuchter, zum Leſepult getragen; nach der Lektion ſetzt der Klerus ein mit: Gloria tibi, domine, um ſchließlich unter abermaligem Geſang des Trishagion das Evangelienbuch zurückzugeleiten. 2. Nun folgt die Predigt und auf ſie 3. das allgemeine Fürbittgebet des Diakonen (ein Beiſpiel bei Mone S. 30), woran ſich 4. eine Kollekte des Prieſters anſchließt (z. B. Mone, S. 30; MSL 72, 227 B). 5. Endlich ſpricht der Diakon die Entlaſſungsformel der Katechumenen, obwohl ſie gegenſtandslos geworden iſt. III. Die Gläubigenmeſſe beginnt 1. mit der feierlichen Auftragung der Elemente auf den Altar (die oblatio): in einem turmartigen Gefäß, bez. in einem Kelch, beide verhüllt, werden ſie auf den Altar geſtellt und darauf enthüllt; der Wein wird mit Waſſer gemiſcht und das Brot auf das corporale gelegt. Dazu wird der ſog. sonus (Pſalm?) geſungen. Bei der nun folgenden Wiederverhüllung werden die laudes oder das dreimalige Hallelujah geſungen. Nun folgt 2. die Verleſung der Diptychen, die in eine Kollekte ausklingt (collectio post nomina z. B. MSL 72, 225; 228 u. o.). Daran ſchließt ſich 3. der Friedenskuß mit einer Kollekte (collectio ad pacem z. B. MSL 72, 225; 228 u. o.), und daran 4. die ſog. Contestatio (d. i. der ſonſt Präfation genannte, mit Sarsum corda beginnende Gebetsakt), die 5. in das Sanctus ausklingt, an das ſich wiederum ein Collectio post sanctus (z. B. MSL 72, 231) anſchließt, die 6. zu den Einſetzungsworten überleitet (daß ſie mit „qui pridie quam pateretur“ begannen, iſt ſchon aus MSL 72, 93 A zu ſchließen); auch an dieſe ſchließt ſich wieder ein Gebet („post mysterium“ oder „post secreta“) an, das die Anamneſe (z. B. MSL 72, 226 A) oder die Epikleſe (z. B. Mone S. 18; 21; 23; 26; MSL 72, 237 B; 246C) oder die Bitte um gütige Annahme des Opfers (z. B. a. a. O. 243 C) enthält (dies letztere ſchon römiſcher Einfluß). 7. Während des nun folgenden Brechens des Brotes ſingt der Klerus eine Antiphone; die Partikeln des Brotes werden in der Form eines Kreuzes gelegt (II. Synode v. Tours 567 can. 3 Bruns II, 226). 8. Ein Gebet leitet zum Vaterunſer, das die Gemeinde mitſpricht, über, ein anderes, meiſt die ſiebente Bitte fortſetzend (z. B. Mone S. 29; MSL 72, 226 A; 229 A), ſchließt es ab. 9. Zum Segensakt fordert der Diakon durch den Ruf: „Humiliate vos benedictioni“ auf; der Segen ſelbſt beſtand, wenn ihn der Biſchof ſprach, aus einem meiſt ſechsgliederigen Gebet für das Volk (z. B. MSL 72, 226), während dem Prieſter nur entweder der aaronitiſche Segen oder die Formel: „Pax, fides et caritas et communio corporis et sanguinis Domini sit semper vobis“ zugeſtanden war. 10. Nun folgt die Kommunion, und zwar ſo, daß die Männer, ehe ſie zum Altar treten, ſich die Hände waſchen, die Frauen ſie mit einem Tuch bedecken. Dabei wird das Trecanum geſungen; was damit gemeint iſt, iſt unſicher. 11. Die Meſſe ſchließt mit einem Gebet, zu dem der Prieſter durch einige kurze Worte (unter der Überſchrift: post communionem) auffordert. — In der Quadragesima ſchwieg das Hallelujah, das Benediktus oder die Prophetie und der Geſang der drei Männer (MSL 72, 96 D und 98 C). — So mag in Gallien ums Jahr 600 die Meſſe gehalten worden ſein. Doch iſt dabei zu beachten, daß die lokalen Verſchiedenheiten ſehr groß geweſen ſein müſſen; Cäſarius von Arelate hat ſich namentlich um eine größere

Gleichmäßigkeit bemüht. Verſchiedene Synoden treten dafür ein: die zu Vannes 465 c. 15, zu Agde 506 c. 30, zu Epaon 517 c. 27 (Bruns II, 145; 152; 170). Aber weder können wir uns ein klares Bild von jener Abweichungen, noch von dem Erfolg dieſer Einigungsbeſtrebungen machen.

4. Die ſpaniſche Liturgie. Die Frage nach dem Urſprung der ſpaniſchen Liturgie wird verſchieden beantwortet. Die einen, ausgehend von der großen Verſchiedenheit zwiſchen dieſer und der römiſchen einerſeits und der großen Verwandtſchaft zwiſchen ihr und der gallikaniſchen Liturgie andererſeits, ſagen: Die ſpaniſche und die gallikaniſche Liturgie haben beide eine Wurzel, das iſt die aſiatiſche (Lesleus, Mabillon, Bickell u. a.). Nur gehen die Meinungen darüber auseinander, welche dieſer beiden Liturgien am eheſten ſich entwickelt und die andere beeinflußt habe. Lesleus ſagt, das ſei die ſpaniſche, Mabillon und Bickell u. a. ſagen, das ſei die gallikaniſche geweſen. Die anderen (Gams, Probſt) behaupten, die älteſte ſpaniſche Meſſe ſei die römiſche geweſen, erſt allmählich habe ſich die ſog. mozarabiſche entwickelt. Dies iſt inſofern wohl richtig, als man kirchlich „eben in Spanien römiſch war“ (A. Harnack, Die Miſſion und Ausbreitung des Chriſtentums S. 530). Allein die römiſche Liturgie war eben auch die öſtliche. Damit ſinkt der ganze Streit in ſich zuſammen. Die Frage aber, welche Liturgie früher ſei, die gallikaniſche oder die mozarabiſche, ſcheint mir überhaupt falſch geſtellt und darum nicht beantwortbar zu ſein. Hin und her haben ſicher vielerlei Einflüſſe ſtattgefunden. Einzelne Lichtſtrahlen für die ſpaniſche Liturgie bedeuten einzelne Synodalbeſchlüſſe aus dem 6. Jahrh. Ein Konzil von Valencia von 524 c. 1 bezeugt uns die Schriftverleſung (vgl. auch I. Konzil v. Toledo 398 c. 2 u. 4 Bruns I, 204) und die Predigt, ſowie die Opferdarbringung, Akte, an denen die Katechumenen noch teilnehmen ſollen; darnach ſind ſie zu entlaſſen (Bruns II, 24). Das iſt eine magere Kunde. Auch andere Kanones ſagen uns nicht viel mehr, als was wir uns ſelbſt denken können und was ſich anderwärts genau ſo findet, daß nämlich eine große Verſchiedenheit der liturgiſchen Formen eingeriſſen war, der zu wehren verſchiedene Konzile (zu Gerundia 517 c. 1; Bruns II, 18; zu Braga 563 Bruns II, 33) vergebens verſuchten. Neben den Konzilsakten zieht man hier meiſt auch die im Miss. mixtum enthaltenen Meſſen der Faſttage (MSL 85, 305—478) heran. In ihnen fehlt nämlich der ganze Eingangsakt, ſo daß der Gottesdienſt mit der altteſtamentlichen Schriftverleſung beginnt. Man ſagt, dies ſei das Urſprüngliche geweſen (Probſt, Rietſchel). Die früheſte chriſtliche Sitte war es ſicher, und es iſt begreiflich, daß man ſich ſcheute, gerade in der Oſterfaſtenzeit den Leſungen einen Akt voranzuſtellen, der mit ſeinem häufigen Hallelujah vorwiegend einen freudigen Charakter trug (Iſidor, de off. eccl. I, 13). Allein keineswegs enthalten nun dieſe Meſſen in ihrem ſonſtigen Verlauf eine Form, die wir mit Beſtimmtheit vor Iſidor ſetzen könnten. Vielmehr bleibt dieſer der erſte wirklich beredte Zeuge für die ſpaniſche Meſſe. Vor allem aus ſeiner Schrift de officiis eccl. läßt ſich (unter Vergleichung mit dem Miss. mixtum) ein deutliches Bild der Meſſe zu ſeiner Zeit gewinnen; allerdings am wenigſten vom Eingangsakt. Man kann vielleicht annehmen, daß er aus Antiphone, Reſponſorium und Gebet beſtand. Sicheren Boden haben wir erſt mit den Lektionen unter den Füßen. Es fand eine dreifache Leſung (AT, Epiſtel und Evangelium) ſtatt; der Diakon gebietet vorher Stillſchweigen. Die altteſtam. Lektion las der Lektor, die Epiſtel der Subdiakon, das Evangelium der Diakon (anders MSL 83, 895). Iſt im 2. Buch de off. eccl. das Kapitel de acoluthis echt (vgl. Kliefoth II, 289), ſo wurde in feierlicher Prozeſſion das Evangelium zur Verleſung getragen unter Vorantragung von Lichtern. Iſidor kennt auch die Predigt (II, 5 u. 7), und zwar ſowohl als Aufgabe des Biſchofs wie des Presbyters (gegen Rietſchel I, 323). Iſt doch auch ſonſt die Predigt für das 7. Jahrh. und ſpäter in Spanien bezeugt (vgl. z. B. Bd IX S. 60, 56; vgl. das Homiliar v. Toledo ed. Morin). Nach der Verleſung des ATs wurde der Geſang der drei Männer antiphoniſch geſungen (de off. eccl. I, 6; 4. Synode v. Toledo 633 c. 14 Bruns I, 228). Nach dem Evangelium wurden die Laudes d. i. das Hallelujah geſungen (cf. auch 4. Synode v. Toledo 633 c. 12 Bruns I, 227). Iſidor kennt auch die Entlaſſung der Katechumenen noch (Etym. VI, 19, 4), und ſie hat an dieſer Stelle ihren Platz gehabt. (Von Entlaſſung von Energumenen und Pönitenten iſt weder bei Iſidor noch im Miss. mixt. die Rede; gegen Rietſchel I, 323; denn die Handauflegung durch Exorciſten iſt keine Entlaſſung der Energumenen; und die Formel: Statis locis vestris ad missam im Miss. mixt. MSL 85, 307 beſagt doch das Gegenteil von einer Entfernung; vgl. Koch, Die Büßerentlaſſung in d. abendl. Kirche in ThQS 82 [1900] 529 ff.). Nun beginnt die alte Gläubigenmeſſe mit dem „offertorium“ (I, 14), nach Iſidor ein Geſang, den das Miss. mixt. sacrificium nennt. Bei dieſem antiphoniſchen Geſang

wurden die Elemente auf den Altar gebracht. Darnach erfolgte das Händewaſchen des Prieſters. Jetzt beginnt nach ſpaniſchem Sprachgebrauch die Missa. Daß damit nicht ein einzelnes Gebet, ſondern ein großer Gebetsakt bezeichnet wurde, ergiebt ſich ſchon aus der Überſchrift von c. 15 im 1. Buch ſeiner off. eccl.: De missa et orationibus, beweiſt aber auch die häufige Überſchrift ad missam officium im Miss. mixt. (z. B. MSL 85, 109 A; 121 A u. ö.), aber auch die Formel: Incipit missa, der eine beſondere Rubrik: oratio folgt (z. B. MSL 85, 113 C). Die „missa“ im ſpeziellen Sinn beginnt mit einer Aufforderung zum Gebet: „Prima (orationum) oratio admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum“ (de off. eccl. I, 15). Beiſpiele dafür enthält das Miss. mixt. in Menge. Meiſt lautet die Anrede: Fratres carissimi oder dilectissimi (z. B. MSL 85, 113 C; 123 B; 133 B). Oft iſt aber aus der Aufforderung ein Gebet ſelbſt geworden (z. B. MSL 85, 128 A); und zwar muß das ſchon zu Iſidors Zeiten der Fall geweſen ſein, weil er dieſe oratio admonitionis doch eben zu den orationes rechnet. Nun folgt das eigentliche Gebet ſelbſt, das nach Iſidor (I, 15) der gnädigen Annahme der Bitten und der Opfergaben der Gläubigen gilt. Es ſteht im Miss. mixt. oft unter der Aufſchrift: Alia oratio (z. B. MSL 85, 133 C; 138 A; 308 A), hat aber hier einen viel reicheren und verſchiedenartigen Inhalt erhalten. Jetzt muß die Verleſung der Namen der Opfernden und der Toten, für die geopfert wird, ſtattgefunden haben, denn es folgt als tertia oratio bei Iſidor ein Gebet pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, das Gebet post nomina. Einſt hatte hier der Friedenskuß ſeine Stelle, aber zu Iſidors Zeit iſt nur noch das Gebet pro osculo pacis (oder ad pacem im Miss. mixt.) geſprochen worden. Jetzt folgt die illatio, d. h. die Präfation in der römiſchen Meſſe, und zwar in der Form: „Aures ad dominum“, („diaconus praemonet aures ad dominum haberi“, ep. I. ad Leudefr.). Das Gebet klingt aus in das Trishagion und das Osanna in excelsis. Daß jetzt zu den Einſetzungsworten übergeleitet und dieſe rezitiert wurden, iſt aus ep. 7 ad Redempt. 2 (MSL 83, 905) zu entnehmen. Die Anamneſe wird nicht gefehlt haben. Nun ſchloß ſich die Epikleſe, als 6. Gebet nach Iſidor, an, „ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per spiritum sanctum, corpori et sanguini confirmetur“ (I, 15 u. 18). Vom nun folgenden Bekennen des Nicäno-Konſtantinopolitanum weiß auch Iſidor (I, 16), denn die 3. Synode von Toledo 589 c. 2 (Bruns I, 213) beſtimmte, daß dies Bekenntnis „per omnes ecclesias Hispaniae vel Gallaciae“ vor dem Vaterunſer zu bekennen ſei. Das Rezitieren des Herrengebets, — in Iſidors Zählung das ſiebente Gebet — wurde 633 durch die 4. Synode zu Toledo c. 10 (Bruns I, 225 f.) allgemein angeordnet. Die benedictio populi, die ſtets dreigliederig iſt (abgeſehen von der Schlußdoxologie), worauf ſich de off. eccl. I, 17 bezieht, leitet zum Kommunionsakt über. Von einem Dankgebet und einer Entlaſſungsformel ſagt Iſidor nichts, doch werden ſie kaum gefehlt haben. Dies iſt der Gang der Meſſe zu Iſidors Zeit. Daß er ſelbſt der Schöpfer oder abſchließende Reformator dieſer Meſſe geweſen ſei (ſo z. B. Bäumer, Geſch. des Breviers 244), läßt ſich nicht beweiſen. Daß er auf die reformatoriſchen Beſchlüſſe des 4. Konzils von Toledo 633 von beſonderem Einfluß war, dafür ſpricht, daß viele Bräuche, die hier zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden ſollen, von ihm in ſeinen off. eccl. als geltend vorausgeſetzt werden.

5. Nun erübrigt es noch, die keltiſch-angelſächſiſche und die neapolitaniſche Meſſe ins Auge zu faſſen. Was die erſtere anbetrifft, ſo ſind die erhaltenen Quellen ſo ſtark römiſch gefärbt, daß es nicht möglich iſt, ihre urſprüngliche Form herauszuſchälen. Daß aber auch hier eine eigenartige Form vor dem Eindringen der römiſchen gebräuchlich war, ſteht außer Frage. Beweis deſſen iſt die Anfrage des Auguſtinus bei Gregor I. nach der Urſache der von der römiſchen ſo verſchiedenen Liturgie „in Galliarum ecclesia“ worunter ohne Zweifel Britannien mit gemeint iſt. Wir können daraus ferner mit ziemlicher Sicherheit ſchließen, daß der Ritus, den Auguſtin bei den Briten fand, im weſentlichen der gallikaniſche war. In der gleichen Lage befinden wir uns, wenn es gilt, die neapolitaniſche Meſſe zu rekonſtruieren. Hier ſind die Quellen noch weit dürftiger. Denn ſie beſchränken ſich im weſentlichen nur auf das Evangelienlektionar und auf die Taufvorbereitung (vgl. Wiegand, Die Stellung des apoſtol. Symbols S. 169 ff.). Aber auch hier können wir mit Beſtimmtheit ſagen: Die Liturgie Süditaliens war im 6. Jahrh. jedenfalls eine von der römiſchen ſehr verſchiedene, nur daß wir eben außer Stande ſind, ſie zu rekonſtruieren. —

Was zeigt uns nun dieſe kurze Überſicht über die außerrömiſchen Liturgien in ihrem Verhältnis zu einander und zur römiſchen Meſſe? Folgende Thatſachen ſtehen feſt: 1. Bevor Rom im 3. oder 4. Jahrh. anfing, weſentliche Änderungen in der Liturgie der Meſſe vorzunehmen, hatten alle abendländiſchen Kirchengebiete im weſentlichen ein und denſelben Aufbau des Gottesdienſtes, und zwar denſelben, den auch der Oſten hatte. 2. Die Entwicklung Roms hat nur, ſo viel wir wiſſen, die afrikaniſche Kirche mitgemacht, ſo daß ſich im weſentlichen zwei Typen gegenüberſtehen: der römiſch-afrikaniſche und der Typus der anderen Kirchengebiete. 3. Dieſer letztere Typus hat, bei allen Änderungen, am urſprünglichen Schema viel treuer feſtgehalten als Rom. — Vergleichen wir dieſe beiden abendländiſchen Typen mit den öſtlichen Liturgien, ſo zeigt ſich, daß Rom, wie wir ſahen, im 4. Jahrh. dem ſyriſchen Schema Aufnahme geſtattete, während das übrige Abendland mit der byzantiniſchen Entwicklung ging. Der Punkt, an welchem dieſe Verſchiedenheit zu Tage tritt, iſt die Stellung der Diptychen. Während dieſe ihre urſprüngliche Stelle, wie ganz begreiflich, bei der Oblation, alſo vor der Präfation hatten, und dieſe Stelle auch in der byzantiniſchen Liturgie vor dem und während des 7. Jahrhunderts (Brightman I, 528 und 535 f.) bewahrt haben, hat die ſyriſch-paläſtinenſiſche Liturgie ſie nach der Epikleſe eingeſtellt, und zwar ſchon im 4. Jahrhundert (Brightman I, 466 und 474). Dies nahm Rom und Afrika an, während ſonſt das Abendland ſich an die alte, auch von Byzanz gewahrte Sitte hielt.

Dieſe Thatſachen geben auch in großen Zügen die Entwickelung der abendländiſchen Meßliturgie bis etwa ins 7. Jahrhundert. Bis dahin zeigt ſich ein ſtarker Einfluß des Oſtens, dem ſelbſt Rom ſich nicht ganz zu entziehen vermag. Von da ab aber hört dieſer Einſtrom auf, und Rom beginnt mit ſeiner Liturgie den Weſten zu erobern. Natürlich haben ſich die Liturgien der verſchiedenen Kirchengebiete auch mannigfach gegenſeitig beeinflußt, ein Prozeß, der noch ſehr wenig aufgehellt iſt. Beſonders eng müſſen die Beziehungen zwiſchen Gallien und Spanien geweſen ſein.

Die ſoeben vorgetragene Entwickelung der abendländiſchen Gottesdienſtform entſpricht nicht den bisher vertretenen Anſchauungen. Zunächſt iſt man ſchon darüber nicht einig, daß wirklich zwei Grundtypen einander gegenüberzuſtellen ſeien. Man hat (Neale) der römiſchen und der galliſch-ſpaniſchen die mailändiſche als eine Miſchform von jenen beiden entgegengeſtellt. Oder man hat (Ceriani und Magiſtretti) die römiſche und die mailändiſche als zuſammengehörig angeſehen, während Duchesne die auch von uns vertretene Gruppierung für richtig hält, aber der Meinung iſt, daß erſt im 4. Jahrhundert über Mailand, und zwar durch den bedeutenden Biſchof Auxentius (355—374), einen Kappadozier, die öſtliche Liturgie eingedrungen ſei und ſich von Mailand her, namentlich unter der Autorität des Ambroſius, über Gallien, Spanien und Britannien verbreitet habe. Andererſeits haben engliſche Liturgiker vor Duchesne behauptet, die gallikaniſche Liturgie ſei die Liturgie von Epheſus und ſie ſei von den Gründern der Kirche von Lyon nach Gallien gebracht worden, von wo ſie ſich über den ganzen transalpiniſchen Weſten verbreitet habe. Alle dieſe Hypotheſen löſen ſich aber auf, ſobald man weiß, daß die römiſche Liturgie im Anfang keine andere war, als die des Weſtens ſonſt und auch des Oſtens. Nur daß ſich in Rom die Entwickelung außerordentlich ſelbſtſtändig vollzog, während ſie außerhalb langſamer und konſervativer verlief. Man wird nicht leugnen können, daß die von uns vorgetragene Entwickelung durch große Einfachheit ſich auszeichnet.

Die Einheitlichkeit der Liturgie in ihrem Grundſtock hat alle geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit für ſich. Die Liturgie, von Haus aus durch ihre Anleihe beim jüdiſchen Synagogengottesdienſt und den kultiſchen Mahlen auf gewiſſe feſte Formen geſtellt, mußte, je mehr der Enthuſiasmus zurücktrat und das Amt, vor allem das biſchöfliche, erſtarkte, zu einer feſten Form gelangen, die als die chriſtliche ſchlechthin galt. Bildete ſich irgendwo eine Gemeinde, ſo trat ſie durch ihren Gottesdienſt in die Erſcheinung und durch die Art dieſes Gottesdienſtes legitimierte ſie ſich vor ſich und anderen als chriſtlich. Völlig neue liturgiſche Formen zu ſchaffen, wäre ebenſo ein Abfall geweſen, wie das Entwickeln einer neuen Lehre oder Verfaſſung. Dennoch war die Liturgie kein ſtarres Geſetz. Sie ließ der Freiheit allerdings einen gewiſſen Spielraum, und je geſicherter der Beſtand einer Gemeinde war, je machtvoller das biſchöfliche Anſehen, und je lebendiger der Verkehr der Gemeinden und Kirchengebiete untereinander, deſto mehr waren Änderungen möglich. Aber bei alledem ſchaut überall das Grundſchema deutlich hervor, ſo daß ein Chriſt von auswärts jederzeit ſich doch darüber ſofort im klaren war, daß er im chriſtlichen Gottesdienſt ſich befand. Wurde alſo eine Gemeinde von einer anderen her gegründet, ſo gab ſie ihr ſelbſtverſtändlich ihre Liturgie mit, die meiſt treu bewahrt wurde.

Die geiſtvolle Hypotheſe von Duchesne, in der, wie geſagt, die Gruppierung der Liturgien uns richtig zu ſein ſcheint, hat vor allem dies gegen ſich, daß der plötzliche Einbruch der öſtlichen Liturgie ſo ſchnell und ſo gänzlich und ſo allgemein außerhalb Roms die vorher herrſchende Liturgie verdrängt habe. Wer aber weiß, wie zäh liturgiſche Formen feſtgehalten zu werden pflegen, der wird ſich nicht leicht davon überzeugen laſſen — wenn nicht unwiderlegliche Zeugniſſe dafür auftreten —, daß eine Liturgie eine andere in verhältnismäßig kurzer Zeit ſpurlos vernichtet habe. Richtig mag es immerhin ſein, daß Mailand für manchen Einfluß von Oſten her die Eingangspforte gebildet hat. Aber ebenſo rege war der Verkehr Galliens mit dem Oſten. Übrigens läßt Duchesne ganz die Frage offen, welche Liturgie denn in den chriſtlichen Gemeinden des Weſtens vor dem 4. Jahrhundert geherrſcht habe.

Bisher war nur von dem Aufbau der Meſſe die Rede, und nicht von den Formeln, den Gebeten. Aber auch in ihnen ſpiegelt ſich die Geſchichte, und bei der Frage nach der Verwandtſchaft der Liturgien untereinander fallen ſie ſchwer ins Gewicht. Allein noch hat ſich niemand die Mühe einer ſorgfältigen Unterſuchung gemacht. Vor allem hierbei würde die Abhängigkeit des Weſtens vom Oſten in die Augen ſpringen. Es iſt z. B. ſicher, daß in den Moneſchen Meſſen Gebete von ſyriſchem Typus verarbeitet ſind. In der mozarabiſchen Meſſe ſehen wir öſtlichen Einfluß erſcheinen z. B. in dem ganzen Abſchnitt vom Vaterunſer an bis zum Nießungsakt (MSL 85, 119). Faſt für alle Gebete und Formeln, die hier erſcheinen, iſt eine öſtliche Parallele nachweisbar. Ich ſtelle z. B. folgende Formeln nebeneinander: Mozarab. Liturgie: „Chorus: Qui sedes super Cherubim, radix David, alleluia“. — Griech. Jakobus-Lit.: „. . . *ὁ ϰαθήμενος ἐπὶ τῶν χεϱουβίμ*“ (Brightman I, 58b). — Mozarab. Lit.: „Sancta sanctis et coniunctio corporis Domini nostri Jesu Christi: sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam: et defunctis fidelibus prestetur ad requiem.“ — Griechiſche Jakobus-Lit.: „*Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. . . . Ἕνωσις τοῦ παναγίου σώματος ϰαὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ ϰυϱίου ϰαὶ ϑεοῦ ϰαὶ σωτῆϱος ἡμῶν Ἰησοῦ Χϱιστοῦ. [Ὁ διάϰονος]: Ὑπὲϱ ἀφέσεως τῶν ἁμαϱτιῶν ἡμῶν ϰαὶ ἱλασμοῦ τῶν ψυχῶν ἡμῶν . . . ἀναπαύσεως τῶν πϱοϰεϰοιμημένων πατέϱων τε ϰαὶ ἀδελφῶν*“ (Brightman I, 62); offenbar bietet die Mozarab. Lit. eine verſtümmelte Formel. — Mozarab. Lit.: „Gustate et videte, quam suavis est Dominus, Alleluja.“ — Griech. Jakobus-Lit.: „*Γεύσασθε ϰαὶ ἴδετε ὅτι χϱηστὸς ὁ ϰύϱιος*“ (Brightman I, 63). Schon dieſe wenigen Beiſpiele zeigen den unverkennbaren Einfluß des Oſtens. Ihn genauer abzugrenzen, iſt hier nicht der Ort und kann nur in ſorgfältiger Unterſuchung geſchehen.

IV. Die Verdrängung der nichtrömiſchen Meßliturgien durch die römiſche. Es iſt ein jahrhundertlanger ſtiller Kampf, den die römiſche Liturgie gegen die ſonſtigen abendländiſchen Liturgien geführt hat, ein Kampf, in dem die Beſiegten nur zu oft dem Sieger ſelbſt die Thore geöffnet haben. Daß die römiſche Liturgie über alle anderen ſiegen mußte, entſpricht dem Gang der Kirchengeſchichte. Nicht die größere Schönheit, nicht die höhere Würde oder Feierlichkeit, nicht die größere Verſtändlichkeit oder Volkstümlichkeit hat der römiſchen Liturgie den ſchließlichen Erfolg eingetragen, ſondern das Anſehen und die Macht Roms in allen kirchlichen Fragen auf der einen Seite und der Drang der verſchiedenen Kirchengebiete, einer endloſen Zerfahrenheit im Kultiſchen ein Ende zu bereiten, auf der anderen Seite; das ſind die Momente, aus denen ſich dieſe Entwickelung zur Genüge erklärt. Es iſt nicht ſo, als wären die Päpſte ſelbſt unbedingt darauf ausgeweſen, fremden Gebieten römiſchen Gebrauch aufzuerlegen; am wenigſten gilt dies von Gregor I., wie wir noch ſehen werden. Die Anregung, römiſche Kultusſitte und Ordnung im Lande einzuführen, kam zunächſt aus dieſen Ländern ſelbſt. Es hat ſicher ſchon früh ein ſtillſchweigender Einfluß römiſcher Formen und Gebete da und dort ſtattgefunden. Afrika ging ganz mit Rom, als verſtehe ſich das ganz von ſelbſt —, in das Licht der Geſchichte rückt dieſer Prozeß bei den ſonſtigen weſtlichen Gebieten doch erſt, als 538 Biſchof Profuturus von Braga, der Metropolit des Suevenreiches, ſich an Papſt Silverius wandte um Aufſchluß über liturgiſche Fragen: ihn trieb das Intereſſe an größerer Einheitlichkeit im Kultus. Der Papſt Vigilius, der Nachfolger, überſandte außer der Taufliturgie den Meßkanon und die Oſtergebete, als ein Beiſpiel, welche Gebete und in welcher Weiſe man in Rom dieſe Gebete zu variieren pflegte. Ohne Erfolg iſt das nicht geblieben. Jedenfalls wurde wenigſtens in Braga der Gottesdienſt römiſch geſtaltet. Denn auf dem Konzil zu Braga 563 — mittlerweile waren die Sueven orthodox geworden — wurde jenes päpſtliche Schreiben verleſen und man ordnete die allgemeine Einrichtung der Meſſe nach römiſchem Muſter an (c. 4 Bruns II, 34). Aber das blieb im weſentlichen wohl ſo gut wie ganz auf dem Papier. Denn die Weſtgoten etablierten auf der pyrenäiſchen Halbinſel eine Reichskirche, die ihre Selbſtſtändigkeit Rom gegenüber ängſtlich wahrte. Die Biſchöfe, vom König ernannt, verlieren ſeit Anfang des 7. Jahrhunderts faſt vollſtändig die Verbindung mit Rom. Die Synoden, zugleich Reichsverſammlungen, arbeiten weiter daran, die Einheitlichkeit im Kultus durchzuſetzen (vgl. 4. Synode von Toledo 633 c. 2 Bruns I, 221; vgl. die 11. Provinzialſynode von Toledo 675 c. 3 Bruns I, 309). Verſchiedenheiten in der Meſſe, die bekämpft werden, ſind z. B., daß etliche in der Sonntags- und Heiligenmeſſe den Geſang der drei Männer im feurigen Ofen und wieder andere die benedictio populi zwiſchen Vaterunſer und Kommunion ausließen (Bruns I, 228). — Indeſſen ganz ohne Einfluß iſt Rom doch wohl nicht nicht geblieben, und zwar zeigt das der Kanon des ſog. Missale mixtum. Zwar davon kann nicht die Rede ſein, daß die ganze römiſche Kanonsform aufgenommen worden wäre, aber ſowohl das Stillgebet nach dem Sanctus (MSL 85, 116 C), wie die Verdrängung der Epikleſe nach dem Qui pridie und das Gebet: Te prestante (MSL 85, 117 B) ſind römiſche Einflüſſe. Die Konſtruktion des römiſchen Kanons lehnte man ſchon deshalb ab, weil man an der Verleſung der Namen vor der Präfation feſthielt (114 B) (daß beim Nießungsakt des Prieſters noch ein Memento pro mortuis [MSL 85, 120 A] gebetet wird, iſt eher öſtlicher, als römiſcher Einfluß [Renaudot II, 43]). Vielleicht hat auch römiſches Vorbild darin gewirkt, daß das Fürbittgebet nach der Evangeliumsverleſung, bez. Predigt (daß der ganze, jetzt auf das Evangelium folgende Paſſus [112 C — 113 A] ein Einſchub iſt, davon wird gleich die Rede ſein) zu einem höchſt beſcheidenen Umfang zuſammengeſchrumpft iſt. Jedenfalls hat aber die fränkiſch-germaniſche Kirche auch ihren Einfluß noch geltend gemacht, denn die Offertoriumsgebete (vgl. die eben eingeſchaltene Notiz) und die völlig deplazierte Epikleſe finden ſich in fränkiſchen Meſſen wieder (vgl. z. B. Martène, De antiquis eccl. ritibus I [Antwerpen 1763], 236^b). So hat Spanien doch im Ganzen ſeine Eigentümlichkeit zu wahren gewußt, und es hat einen harten Kampf gekoſtet, bis endlich Rom der mozarabiſchen Meſſe — ganz iſt ihr das nicht einmal gelungen — ein Ende machte. Das geſchah durch Gregor VII., nachdem unter Alexander II. wenigſtens in Arragonien (1068) der römiſche Ritus eingeführt war. Jener Papſt erreichte es, daß die Synode von Burgos 1085 die römiſche Liturgie für ganz Spanien als giltig erklärte. Nur Toledo, einſt der Mittelpunkt der weſtgotiſchen Reichskirche, widerſetzte ſich und erreichte eine Ausnahmeſtellung. Doch 1285 hatte die altſpaniſche Liturgie auch hier ein Ende. Allein tot war ſie doch noch nicht. Der Erzbiſchof Ximenes erwarb beim Papſte ſechs Pfarrkirchen Toledos (dazu kam ſpäter noch eine Kapelle in Salamanca) das Vorrecht, die heimiſche, allerdings der römiſchen ſtark angenäherte Liturgie gebrauchen zu dürfen; und das iſt noch heute in Kraft.

Sehr früh ſchon mag Mailand ſich römiſchem Einfluß geöffnet haben. Die Annäherung wird auch hier ſich vor allem im Kanon vollzogen haben. Denn alle uns bekannten mailändiſchen Liturgien haben nur den römiſchen Kanon. Iſt die Schrift de sacramentis wirklich mailändiſch (aber nicht ambroſianiſch) und bietet ſie nicht etwa gar die Vorlage für die römiſche Meſſe im Kanon (vgl. oben S. 707, 45 ff.), ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſie ein Dokument, vielleicht ſogar das älteſte, jener erſten Einwirkung Roms bildet. Aber auch dieſe Einwirkung wurde nicht von Rom aus betrieben. Noch im 9. Jahrhundert hatte Mailand ſeine, allerdings ſtark romaniſierte Meſſe (Walafried Strabo MSL 114, 944). Sie galt als ambroſianiſch, und dieſer Name deckte ſie (Walafr. Strabo, De reb. eccl. 22 MSL 147, 583). Bis auf dieſen Tag hat ſich Mailand einige Sonderheiten zu erhalten gewußt.

Ebenſowenig gelang es, die römiſche Liturgie in England, Schottland und Irland völlig zur Herrſchaft zu bringen. Hier entſprach die Einführung des römiſchen Ritus anfangs auch nicht den Wünſchen des Landes. Der erſte Vorſtoß Roms machte der 596 von Gregor I. zur Bekehrung der Angelſachſen ausgeſandte Auguſtin; er hat unter den bekehrten Angelſachſen ſicher die römiſche Liturgie eingeführt. Aber dieſer Miſſionserfolg war nicht von Dauer. Nochmals mußte die Chriſtianiſierung vorgenommen werden, und diesmals waren es iriſche Miſſionare, von der Inſel Lindisfarne kommend, die natürlich ihren Ritus mitbrachten. Wieder griff Rom in die Entwickelung ein: Papſt Vitalian ernannte 668 einen griechiſchen Mönch, Theodor aus Tarſus in Cilicien, zum Erzbiſchof von Canterbury. Dieſer geſchickte und thatkräftige Kirchenfürſt gab der engliſchen Kirche ihren ſicheren Beſtand. In Bezug auf die Liturgie war er, der Grieche, jedenfalls zu Zugeſtändniſſen geneigt. Indeſſen andere neben ihm waren eifrige Verfechter der römiſchen Liturgie, und ſo hat das Konzil von Cloveſho 747 (c. 13. Haddan and Stubbs, Councils III, 367) die Einführung des römiſchen Ritus für ganz England vorgeſchrieben — ein Beſchluß, der wie ſo viele andere gleichlautende fürs erſte nur höchſt mangelhaft durchgeführt wurde. Meßbücher aus dem Mittelalter, vor der normanniſchen Einwanderung (1066), zeigen noch viele nicht-römiſche Beſtandteile (Leofric Miſſale, Miſſale von Robert von Jumièges, Miſſale der Auguſtiner-Abtei von Canterbury ed. Rule 1896). Einheitlich waren die Bräuche aber nicht. — In Irland läßt ſich das gleiche beobachten. Adamnan, Abt eines ſchottiſchen Kloſters auf der Inſel Jona, ein eifriger Anhänger römiſcher Sitten, ſetzte auf der Synode zu Tara in Nordirland 692 den Beſchluß durch, die heimiſchen Bräuche aufzugeben. Aber auch das ſtand auf dem Papier. Erſt im 12. Jahrhundert wurde die römiſche Form energiſch durchgeführt, und zwar durch Malachias von Armagh (1134—1148), durch Biſchof Gillebert von Limerik (1106—1139) und endlich durch die Synode von Caſhel 1172. — In Schottland wird mit der alten Liturgie erſt im 11. Jahrhundert gebrochen.

Wenden wir uns der Frage nach dem Einfluß der römiſchen Meßliturgie auf die gallikaniſche zu, ſo iſt wohl zu unterſcheiden zwiſchen den einzelnen Gebeten und kurzen Formeln einerſeits, und dem Aufbau der Meſſe andererſeits. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß, namentlich zur Zeit des Cäſarius von Arelate und durch ihn, römiſche Meßbücher nach Gallien kamen (vgl. Mone, S. 112 ff.; Bäumer in Hiſtor. Jahrb. 1893 [Bd 14], S. 295). Ihr Einfluß erſtreckte ſich aber zunächſt nur auf das Gebiet der Gebete: an Stelle der üblichen alten Gebete ſetzte man da und dort römiſche ein, ohne dadurch den Gang der Meſſen zu alterieren. Freilich paßten die neuen Gebete oft nicht an die Stelle, wo ſie hingeſetzt wurden. So paßt z. B. der Anfang der Collectio post nomina, womit das Missale Gothicum beginnt (MSL 72, 225 A) ſchlechterdings nicht in dieſen Zuſammenhang: er iſt eine römiſche Entlehnung (vgl. Sacr. Leonianum ed. Feltoe p. 161). Natürlich mußte das Eindringen fremder, unorganiſch eingefügter Gebete den Aufbau der Meſſe ſelbſt erſchüttern, die Umbiegung desſelben ſelbſt vorbereiten. Aber dieſer Prozeß ſetzt ſicher ſpäter ein. Am heimiſchen, altüberlieferten Aufbau der Meſſe hielt man begreiflicherweiſe am zäheſten feſt. Wenden wir uns dieſem zu, ſo iſt in dieſer Beziehung von römiſchem Einfluß im 6. Jahrhundert ſo gut wie noch nichts nachweisbar; daß das Kyrie (vgl. Synode von Vaiſon 529 c. 3 bei Bruns II, 184), ſowie das Gloria (doch nur das ſog. kleine, während in Rom das große üblich war) von Rom entlehnt wurde, und zwar unter dem Einfluß des Cäſarius von Arelate, will nicht viel beſagen. Es war auch ein großes Entgegenkommen gegen Rom, daß man auf der gleichen Synode (c. 4) die Aufnahme des römiſchen Papſtes in die Diptychen beſchloß, aber man denkt ſonſt nicht daran, den heimiſchen Brauch dem fremden zu opfern. Ein ſpürbarer Einfluß der römiſchen Liturgie auf den Gang der Meſſe läßt ſich erſt ſeit der Mitte des 7. Jahrhunderts nachweiſen. Jedenfalls war noch unter Gregor I. der Unterſchied zwiſchen der gallikaniſchen und der römiſchen Meſſe ein handgreiflicher (vgl. Gregorii epp. XI. ep. 56^a MG II, p. 331). Gregor tritt keineswegs propagandiſtiſch für die römiſche Meſſe ein. Im 6. Jahrhundert dringt das römiſche Sakramentar nach Gallien ein und wird häufig abgeſchrieben, und daß es nicht ohne Einfluß auf den Meßgang blieb, beweiſen die Miſſale und Sakramentarien, die wir aus dem 7. oder 8. Jahrhundert aus der gallikaniſchen Kirche haben. Freilich war dieſer Einfluß ein örtlich ſehr verſchiedener. Bald nahm man mehr, bald weniger vom Aufbau der römiſchen Meſſe auf; vielleicht, daß ſogar da und dort die ganze römiſche Meſſe ſchon damals im weſentlichen angenommen wurde, natürlich doch immer wieder mit einigen altgallikaniſchen Reſten. Das ſog. Sacr. Gelasianum iſt davon ein Beweis: auf den römiſchen Grundſtock ſind einige gallikaniſche Eigentümlichkeiten aufgepfropft. Was für Miſchformen entſtanden, das beweiſt u. a. deutlich das Sacr. Gallicanum (MSL 72, 451 ff.): hier trägt der Eingang und die Katechumenenmeſſe im Aufbau (die Gebete ſind zum Teil ganz römiſch) noch weſentlich gallikaniſchen, die Gläubigenmeſſen dagegen ganz römiſchen Charakter. Wahrſcheinlich ſind die Träger dieſer ſtillen Propaganda die Klöſter geweſen, die im 7. Jahrhundert ſich immer entſchiedener der Benediktinerregel ergaben. Darin war auch eine genaue Ordnung des Horengottesdienſtes enthalten, der ſtarke römiſche Beſtandteile hatte. Schon dadurch war ein Einſtrömen römiſchen liturgiſchen Gutes gegeben. Das wird aber das Intereſſe der Mönche auch ſtark auf die römiſche Meßliturgie gerichtet haben. So mögen zunächſt in den Kloſterkirchen dieſe Miſchgottesdienſte gehalten worden ſein. In ein neues Stadium trat dieſer Prozeß wahrſcheinlich durch Bonifatius, der ſicher für die römiſche Liturgie mit Entſchiedenheit eintrat, wie ſein Briefwechſel beweiſt, deſſen Reformen im einzelnen ſich aber nicht feſtſtellen laſſen. Ebenſowenig läßt ſich ſicher faſſen, was Pipin für den römiſchen Ritus in ſeinem Reiche (abgeſehen von der Einführung des Geſanges) gethan hat. Daß die römiſche Meſſe im ganzen wie im einzelnen im Frankenreich zur Herrſchaft kam, iſt das

Werk Karls d. Gr. Die römiſchen Formen genoſſen bei ihm unbedingtes Anſehen. Sie rein einzuführen und damit der herrſchenden Zerſplitterung im Liturgiſchen ein Ende zu machen, erſchien ihm als heilige Pflicht. Er wandte ſich an Papſt Hadrian I. mit dem Erſuchen, ihm ein genuin römiſches Sakramentar zu ſenden. Dieſen Wunſch erfüllte der Papſt (zwiſchen 784—791). Aber dieſes Sakramentar war ſo, wie es war, im Frankenreich nicht einzuführen. Es zeigte ſich, daß, ſo weit ſich auch immer der römiſche Meßritus auf Grund der vorgregorianiſchen Form eingebürgert hatte, dennoch viele Abweichungen von dem damals in Rom geltenden vorhanden waren; vor allem erwies ſich das neue Buch ärmer an Formen und Formeln. Denn mittlerweile hatte ſich auch in Rom die Meſſe mannigfach geändert. So wurde höchſt wahrſcheinlich durch Alkuin das neue Meßbuch, um ſeine Einführung überhaupt möglich zu machen, mit einer Auswahl von Gebeten oder anderen liturgiſchen Formeln im Anfang verſehen, die größtenteils dem vorgregorianiſchen römiſchen Meßbuch entnommen waren (Handſchriften dieſer Art aufgezählt bei Ebner, Miss. Romanum, S. 383 f.). Dadurch wurde ein Übergang zwiſchen den altrömiſchen und den neurömiſchen Formen geſchaffen. In dieſem Prozeß hat namentlich Amalarius von Metz (geſt. c. 850) für die römiſche Liturgie gearbeitet (vgl. deſſen Schrift: libri IV de ecclesiast. officiis MSL 105, 986 ff.; über ihn Mönchemeier, Amalar von Metz, 1893 und Sahre, Der Liturgiker Amalarius, Progr. 1893). Aber weder hat ſich im Mittelalter der römiſche Ritus in Frankreich und in Deutſchland rein durchgeſetzt, noch findet ſich eine allgemeine Einheitlichkeit in den Formen. Durchgeſetzt hat ſich allgemein der römiſche Kanon. Wir ſahen, daß in Rom die bei dem Darbringungsakt übliche Verleſung der Namen wegfiel und in den Kanon ſelbſt geſetzt war. Der Darbringungsakt war damit ſeines weſentlichſten Teiles beraubt. Nun hat ſich aber die gallikaniſche Meſſe dieſen Opferakt doch nicht ganz verkümmern laſſen. Es gehört zum Charakteriſtikum dieſer Meſſe im Mittelalter, daß an dieſer Stelle eine Gebetsreihe erſcheint, die die commemoratio noch enthält. Man vgl. z. B. die von Matth. Flacius veröffentlichte Meſſe (bei Martène I, 183). Hier wird zunächſt, wenn die Oblationen dargebracht werden, für den Darbringenden ſelbſt mit Namensnennung gebetet. Dann aber wird über den zu weihenden Elementen das Gebet: Suscipe, sancta trinitas (römiſche Meſſe Rubr. XVII) in ſeiner allgemeinen Form gebetet. Schon in dieſer enthält es deutlich die commemoratio mortuorum. Daran ſchließt ſich aber eine Reihe von Gebeten, ſtets mit der Formel beginnend: Suscipe, sancta trinitas, hanc oblationem, quam tibi offero pro . . ., die die verſchiedenſten Stände und Gruppen durchläuft. Es ſind folgende, am beſten durch die Überſchrift der Gebete ſelbſt charakteriſiert: Pro semetipso; pro familiaribus ac fratribus et sororibus; pro rege et populo christiano; pro ecclesia catholica; pro salute vivorum; pro infirmis; pro defuncto (in dieſen drei Gebeten werden die betreffenden Namen genannt); pro defunctis; pro omnibus (vgl. ebenda auch 212 f. und S. 215, wie überhaupt die hier veröffentlichten Meſſen). Ferner flüchtete ſich an dieſe Stelle die durch den römiſchen Kanon verdrängte Epikleſe. Nur iſt es ſehr merkwürdig, daß ſich überall nur eine Form der Epikleſe findet, nämlich: „Veni, sanctificator omnipotens, aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium tibi praeparatum"; dies Gebet ſteht bald vor, bald nach dem Gebet Suscipe, sancta trinitas. Mitunter wird an dieſer Stelle aus das Veni, creator spiritus geſungen. So hat ſich alſo vor dem Kanon eine Dublette desſelben geſtellt, die in der That den Namen canon minor trägt.

Um dem Leſer ein Bild zu geben, wie im 11. Jahrhundert etwa die Meſſe diesſeits der Alpen gefeiert wurde, mag hier der Gang der Meſſe aufgeführt ſein, wie ihn uns Bernold von Konſtanz in ſeinem Micrologus (MSL 151, 979) bietet (ob die in cap. XXIII gebotene Brevis descriptio celebrandae missae wirklich zum Ganzen gehört und nicht ein Zuſatz iſt, iſt mir zweifelhaft, da ſich die hier gegebene Form mit der der vorhergehenden Kapitel nicht deckt): Die Vorbereitung des Prieſters findet in der Sakriſtei iuxta Romanam consuetudinem ſtatt und beſteht in dem Geſang der Pſalmen 83. 84. 85. 115, dem Kyrie eleison und dem Pater noster cum precibus et oratione pro peccatis (c. I). Tritt der Prieſter danach an den Altar, ſo ſpricht er eine Beichte. Dürfen wir c. XXIII mit heranziehen, ſo war der Akt ſehr reich. Beim Betreten des Altars ſprach der Prieſter die Antiphone: Introibo ad altare Dei (Pſ 43, 4), worauf der ganze 43. Pſalm folgte: Judica me, Deus etc. Danach die Beichte: Confiteor Deo omnipotenti. Die Meſſe beginnt mit dem ſog. Introitus, d. i. dem Geſang einer Antiphone; darauf folgen die litaniae (c. I); dann das Gloria in excelsis und der Gruß: Dominus vobiscum, worauf nicht allein die clerici et Deo dicati, ſondern das ganze Volk mit: Et cum spiritu tuo antworten (c. II). Nun folgt das „collecta“ genannte Gebet, oder richtiger die Kollekten, denn meiſt wurden ſo viele Kollekten gebetet, „ut auditores suos sibi ingratos efficiant, et populum Dei potius avertant quam ad sacrificandum illiciant“. Römiſch iſt es, nur eine Kollekte zu beten (c. IV). Die Gemeinde antwortet mit Amen. Bis hierher reicht der Eingangsakt. Die eigentliche Meſſe beginnt mit der Epiſtelverleſung; ſie iſt die Sache des Prieſters oder auch des Subdiakonen, ſo will es die römiſche Ordnung (c. VIII). Pſalmengeſang wird zur Verleſung des Evangeliums übergeleitet haben; ſie iſt Sache des Prieſters oder des Diakonen (c. IX). Nach römiſcher Ordnung geht dem Evangelium eine Räucherung voraus; gallikaniſch war das alſo nicht. Der nächſte Akt iſt die oblatio, während deren die offerenda geſungen wird (c. X)). Juxta Gallicanum ordinem folgt nun die Epikleſe: Veni, sanctificator omnipotens etc., darauf das Gebet: Suscipe, sancta trinitas etc., das von den Strengen und Konſervativen „tam pro defunctis quam pro vivis sola frequentatur“ (c. XI). Dann die secreta (c. XI). An die Präfation und das Triſhagion reiht ſich nun der canon missae an (c. XI u. XII). Aus dem Micrologus ſehen wir, daß allerlei Zuſätze zum Kanon gemacht zu werden pflegten, wogegen Bernold ſich wendet (c. XIII). Darnach folgt die fractio panis und die immissio in calicem, während deren nach römiſchem Brauche das Agnus Dei vom Klerus und vom Volk geſungen wird, darauf der Friedenkuß unter dem Reſponſorium: Pax tecum — Et cum spiritu tuo. Daß dieſe Stellung des Friedenkuſſes auf römiſche Anordnung zurückgeht, weiß Bernold noch recht gut (c. XVIII u. XX). Er ſagt uns auch, daß noch allerlei Gebete ad pacem gang und gäbe ſind, jedenfalls die alten gallikaniſchen Gebete, die einſt üblich waren. Er kennt auch die Gebete: Domine, Jesu Christe, qui ex voluntate patris etc. und Corpus et sanguinis Domini nostri Jesu Christi etc. (röm. Meſſe Rubr. XXXV u. XXXVI). Allein er führt ſie nicht auf den römiſchen ordo zurück, ſondern auf fromme Privatſitte (c. XVIII). Die Kommunion iſt der nächſte Akt, während deſſen eine Antiphone, communio genannt, geſungen wurde, woran ſich auch, wenn nötig, ein Pſalm anſchließen konnte (c. XVIII). Ausdrücklich heißt es, daß alle kommunizieren ſollen. Hier erwähnt Bernold auch die Sitte der intinctio und des Brauches, die eingetauchte Hoſtie ſtatt der beiden Elemente zu reichen. Nach der Kommunion ſpricht der Prieſter nach römiſchem Ritus ſtill das Gebet: Quod ore sumpsimus. Aber die heimiſche Sitte begnügt ſich damit nicht: der Zahl und der Ordnung der vor der Lektion geſprochenen Kollekten entſprechend folgen nun Gebete für die Kommunikanten, die ſog. Postcommunio, nach deren Beendigung das Benedicamus Domino oder das Ite, missa est folgt, worauf die Gemeinde mit Deo gratias antwortet (c. XIX). Vorher ſteht wohl noch eine Sequenz (c. XIX). Der Prieſter aber küßt den Altar und ſpricht das Gebet: Placeat tibi, sancta trinitas. Indem er die Gewänder auszieht, ſingt er den Geſang der drei Männer und den Pſalm: Laudate Dominum in sanctis eius (Pſ 150), ſpricht das Vaterunſer mit den „versus ad hoc competentes“ und ſchließt mit dem Gebet: Deus, qui tribus pueris (c. XXII). Wir ſehen alſo, daß Bernold deutlich weiß, was römiſcher und was gallikaniſcher Ordo iſt; ferner, daß der römiſche Brauch ohne Zweifel überall als der gewichtigere gilt, dem gegenüber die gallikaniſchen Bräuche nur gewiſſermaßen per nefas noch aufrecht erhalten werden, ſodann auch, daß die der gallikaniſchen Kirche einſt lieb gewordenen Stücke, für die die römiſche Meſſe keinen Platz hatte, ſich doch behaupteten, auch wenn ſie ſich ein beſcheidenes Plätzchen ſuchen mußten, wie die Epikleſe und das Benedicite. Wir ſehen endlich, wie vielfach noch die Gemeinde aktiv war: ſie reſpondiert, ſie bringt noch ihre Opfergaben dar (nach Honorius von Autun, geſt. 1152, de gemma animae c. XXVII: Geld und Lebensmittel); ſie kommuniziert vollzählig, wenigſtens wird das als das Normale angeſehen. — So ſtark auch der römiſche Einfluß ſich geltend macht, ſo verzichtet die gallikaniſche Meſſe durchaus nicht darauf, ihren eigenen Weg zu gehen und ſelbſtſtändig ſich zu erweitern, unbekümmert um Rom. So wird ſchon im 9. Jahrhundert nach der Predigt in einigen Gegenden Deutſchlands eine allgemeine Beichte und Abſolution eingefügt, und zwar in der Landesſprache (die Nachweiſe ſ. bei Rietſchel I, 369 ff.). Ferner nahm die gallikaniſche Meſſe, dem Beiſpiel Spaniens folgend und obwohl Rom dieſen Akt nicht hatte, im 9. Jahrhundert den Geſang des Credo auf (die Nachweiſe ſ. a. a. O. S. 373 f.). Doch nicht für alle Tage, auch ſcheint dieſe Sitte nicht allgemein geweſen zu ſein; der Micrologus z. B. erwähnt ſie nicht. Im 9. Jahrhundert werden in St. Gallen die Sequenzen eingeführt, denen vielleicht ſchon im 11. Jahrhundert beſtimmte Texte untergelegt werden. So viel iſt ſicher: die Meßliturgie war auch in dieſen Jahrhunderten im deutſch-fränkiſchen Gebiete noch im ſteten Fluß, und wenn auch in der Theorie Roms Ritus als der maßgebende galt, die Praxis war weit davon entfernt, ſich ſklaviſch Rom anzuſchließen. Auch das iſt ſicher, daß durchaus keine Einheitlichkeit beſtand. So finden wir in Rheims z. B. im 11. oder 12. Jahrhundert noch durchaus drei Lektionen; nach der Verleſung des Propheten ſteht, wie in der mozarabiſchen Meſſe, der Hymnus der drei Männer (Chevalier, Bibliothèque liturgique V (1900), p. 100. 101. 102 u. ſ. w.). Jedenfalls finden wir ein ſehr reiches liturgiſches Leben, deſſen Mittelpunkte wohl die Klöſter waren. Dies Leben war ſo reich, daß ſich auch Rom dieſem Einfluß nicht entziehen konnte. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir jetzt dazu übergehen, die weitere Entwickelung der römiſchen Meſſe ins Auge zu faſſen. Denn in der That, noch immer bewahrt Rom ſeine Eigenart, und es wäre verkehrt, dieſe doppelte Entwickelung: diesſeits und jenſeits der Alpen außer Acht zu laſſen.

V. Die Entwickelung der römiſchen Meſſe ſeit Gregor I. — Um ſich dieſe Entwickelung zu vergegenwärtigen, iſt es geraten, einen beſtimmten Vergleichungspunkt zu wählen, an dem man den Fortſchritt gegen früher und den Unterſchied von der fränkiſch-deutſchen Meſſe deutlich abmeſſen kann. Ich wähle dazu die römiſche Meſſe, wie ſie uns in der Schrift Innocenz' III. (1198—1216): de sacro altaris mysterio (MSL 217, 773 ff.) vorliegt. Welche Veränderungen ſind in den 600 Jahren, die zwiſchen dieſem Papſt und Gregor I. liegen, eingetreten? Zunächſt iſt ein Vorbereitungsakt des Prieſters in der Sakriſtei eingeführt worden, bei dem der Prieſter, während er ſich ankleidet, die Pſalmen 83, 84, 85, 115 u. 129, ſowie einige Gebete ſpricht und ſich die Hände wäſcht (c. I, 47 u. 49; vgl. damit, was ſich im Micrologus c. I oben S. 717,51 findet). Wann dieſer Vorbereitungsakt eingeführt worden iſt, iſt nicht anzugeben. Der nun folgende Eingangsakt hat keine weſentlichen Aenderungen erfahren. Zu bemerken iſt, daß das Kyrie jetzt neunmal, nicht häufiger, geſungen wird (c. II, 19), während es bis zum 9. Jahrhundert in unbeſtimmter Zahl wiederholt wurde (vgl. Amalarius, De div. offic. III, 6), und daß im Laufe des 12. Jahrhunderts ſich in Rom die Sitte, mehr als eine Kollekte zu beten, vom Frankenreich her eingebürgert hat (II c. 32), denn im Micrologus wird ausdrücklich bezeugt (c. IV), daß in Rom nur eine Kollekte üblich ſei. In dem Teil der Meſſe, der einſt die missa catechumenorum war, ſind einige bemerkenswerte Änderungen eingetreten. Da iſt vor allem das Credo nach dem Evangelium eingefügt worden (II, c. 49—52), und zwar erſt, wenigſtens iſt das höchſt wahrſcheinlich, im Jahre 1014, gelegentlich eines Beſuches Heinrichs II. in Rom (vgl. Rietſchel I, 374 f.). Auch hier iſt alſo Deutſchland beſtimmend geweſen. Höchſt eigentümlich hat ſich der alte Darbringungsakt geſtaltet, oder richtiger, hat ſich die Lücke ausgefüllt, die durch die Herübernahme des Friedenskuſſes und der Kommemoration in den Kanon entſtanden war. Während, wie wir ſahen, in Deutſchland und im Frankenreich die alten Oblationen und die Oblationsgebete ſich trotz der Einführung des Kanons vielfach behaupteten, blieb in Rom nur der Geſang des Offertoriums und das Gebet der ſog. secreta (vgl. unten). Im Vergleich mit den auswärtigen Liturgien empfand man in Rom die Armut an dieſer Stelle, und Innocenz bezeugt uns (II, c. 55. 57. 60), daß nach dem erſten Oremus, auf das thatſächlich kein Gebet folgt, der Prieſter ſich zunächſt die Hände wäſcht, dann die Oblation von den ministri entgegennimmt, dann den Weihrauch anzündet und endlich „pro se, deinde pro populo" betet, „monens ut populus oret pro ipso. Orate, inquit, pro me, fratres"; das Gebet kann nur die secreta ſein. Vergleichen wir dieſen Akt mit dem, was zur Zeit des Micrologus römiſcher Brauch war, ſo fehlte damals noch das Händewaſchen und der Weihrauch; vergleichen wir ihn mit der Ausgeſtaltung, die wir zwiſchen dem Offertorium und der secreta ſpäter in der römiſchen Meſſe finden, ſo fehlen noch ſämtliche ſpäteren Gebete und die Räucherung ſteht nach, nicht, wie ſpäter, vor dem Händewaſchen. Übrigens deutet Innocenz einmal an, daß noch oblationes von der Gemeinde dargebracht werden (II, c. 53), aber im weiteren Verlauf nimmt er darauf keinerlei Rückſicht. Der eigentliche Darbringungsakt beſteht für ihn doch in der Darbringung der hostiae durch die miniſtri. Die nun folgende Präfation und der Kanon geben zu wenigen Bemerkungen Anlaß. Nach Innocenz wurde nach dem Triſhagion ein „secretum silentium" gehalten, das der Erinnerung an das Leiden Chriſti geweiht war (III, 1 u. 2). Er bemerkt, daß deshalb in vielen Sakramentarien zwiſchen Präfation und Kanon ein Bild Chriſti gemalt ſei, „ut non solum intellectus litterae, verum etiam aspectus picturae memoriam Dominicae passionis inspiret", und er ſieht einen Beweis göttlicher Vorſehung darin, daß der erſte Buchſtabe des Kanons ein T ſei, das die Form des Kreuzes trage. Von etwa üblichen Zuſätzen, wie ſie der Micrologus tadelnd erwähnt, weiß Innocenz nichts. Während der nun folgenden fractio et immissio panis wird das Agnus Dei geſungen, das der Tradition nach Papſt Sergius (687—701) eingeführt habe (liber pontif. ed. Ducheſne I, 376 u. die Anm. 381). Das iſt inſofern wahrſcheinlich, als Sergius ein Syrer war und nach der Jakobus-Liturgie Jo 1, 29 bei der Brechung der Hoſtie geſprochen wurde (Brightman I, 62). Der folgende Friedenskuß wurde zur Zeit Innocenz' III. wirklich noch erteilt. Vom Kommunionsakt ſagt Innocenz nichts Näheres. Er kennt natürlich die Antiphone (VI, c. 10), die nach der Kommunion geſungen wird, von ihm postcommunio genannt, und er kennt auch ſchon die ablutio manuum (VI, c. 8). Das Waſſer dieſer Abſpülung muß „honeste“ an einen reinen Ort gegoſſen werden. Den Abſchluß bildet eine benedictio, worauf zum letztenmal der Gruß: dominus vobiscum erteilt wird, und mit lauter Stimme ruft der Diakon: Ite, missa est, worauf der Chor mit Deo gratias reſpondiert. An den dies profesti aber wird ſtatt des Ite, missa est geſprochen: Benedicamus domino; Deo gratias, worauf ein Hymnus und die Pſalmen: Benedicite und Laudate geſungen werden (VI, c. 11 u. 14). Von jenem reich ausgeſtalteten Schlußakt, den wir im Micrologus fanden, hat Innocenz keine Silbe. — Überblicken wir die Entwickelung der Meſſe, wie wir ſie ſoeben vorgeführt haben, ſo kann man nicht ſagen, daß große Dinge geſchehen ſind. Einige Zuſätze, teils von fremd her entlehnt, teils in Rom ſelbſt geſchaffen, das iſt alles. Aber was ſie charakteriſiert, iſt das Streben, die hl. Elemente immer mehr als überirdiſch zu behandeln; daher das dreimalige Händewaſchen. Daß der Opfergedanke die Entwickelung beeinflußt habe, kann man nicht behaupten. Aber dies verdient noch herausgehoben zu werden: Im Gegenſatz zu der Sitte diesſeits der Alpen iſt in Rom die Gemeinde bei weitem zu größerer Paſſivität verurteilt. Höchſt charakteriſtiſch iſt dafür, wie Innocenz das Papſtbuch über die Einführung des Agnus Dei citiert. Hier lautet die Stelle: „Hic statuit, ut ... Agnus Dei a clero et populo decantetur“, Innocenz aber ſtreicht das et populo (VI, c. 4).

Was hat nun die Zeit nach Innocenz an der römiſchen Meſſe weiter gethan? Es iſt im weſentlichen dreierlei. Der Vorbereitungsakt iſt umgeſtaltet, der Akt nach dem offertorium, dieſe alte Wunde am Leibe der Meſſe, iſt bereichert und der Schluß iſt neu ausgebildet worden. Dazu kommt noch, daß die Laienkommunion sub una specie herrſchend wurde.

Was zunächſt den Vorbereitungsakt betrifft, ſo iſt er in der reichen Geſtalt, wie wir ihn im Micrologus und bei Innocenz kennen gelernt haben, gefallen. So verordnete Paul III. in ſeinem Miſſale von 1550 nur, daß der Prieſter vor dem Hinaustritt zum Altar ſtill oder laut den 43. Pſalm bete (Bona II, c. 2, 3); man ſieht alſo, dieſer Pſalm hat, ſicher wegen Vers 4, die anderen früher üblichen Pſalmen aus dem Felde geſchlagen. Der Micrologus kennt ihn ja, aber nicht als Gebet vor, ſondern bei dem Betreten des Altars; alſo hat auch hier die deutſche Sitte den Sieg über die römiſche davon getragen. Ja vollendet war der Sieg, als Pius V. 1570 das ganze Stück, das wir im Micrologus (c. 23) als erſten Akt des Prieſters vor dem Altar fanden, als allgemein giltig einführte.

Auch die zweite Neugeſtaltung, nämlich die des Akts nach dem Offertorium, die Einfügung der Rubriken XIII—XVII (ungef.), geht auf den Einfluß Deutſchlands zurück. Wir ſahen, daß man hier die alten Darbringungsgebete wenigſtens in gekürzter Form beibehalten, ja ſogar an dieſer Stelle die verdrängte Epikleſe aufgenommen hatte — Rom that das nach. Die Offertoriengebete, die wir heute in der Meſſe finden, ſind im 14. Jahrhundert im Gebrauch (Ordo XIV, c. 53). Sie tragen den Namen canon minor. Sie beziehen ſich auf Brot, Waſſer und Wein. Sie ſind nicht frei von Unklarheiten; das erklärt ſich eben daraus, daß ſie eingefügte Stücke ſind, nicht organiſch aus dem Gang der Meſſe erwachſen. Das vierte Gebet: In spiritu humilitatis (Rubr. XIV), ebenſo die Epikleſe: Veni sanctificator ſind gallikaniſchen Urſprungs; ſo auch das Gebet: Suscipe, sancta trinitas, das erſt Pius V. an dieſe ſeine Stelle, die höchſt unglücklich gewählt iſt, definitiv geſetzt hat. Die Akte des Händewaſchens und der Räucherung haben (vgl. oben S. 719,49) eine Umſtellung erfahren. Man kann nicht leugnen, daß dieſer ganze Paſſus der unharmoniſchſte der ganzen Meſſe iſt, vielleicht den Kanon abgerechnet.

Endlich der Schlußakt. Nach einer letzten Salutation wird — Pius V. hat dieſe Sitte 1570 offiziell beſtätigt — der Johannesprolog verleſen. Hier hat ein abergläubiſcher Brauch den Ausſchlag für die Aufnahme in die Meſſe gegeben. Vielfach wurde nämlich im Mittelalter der Johannesprolog als Amulett getragen; er findet ſich auch in „Himmelsbriefen“ (Heſſiſche Blätter für Volkskunde I [1902], S. 25). So wurde es üblich, ihn auch in der Meſſe zu verleſen. Zwar hat eine Synode von Seligenſtadt 1022 c. 20 ſich dagegen erklärt — umſonſt, die Sitte breitete ſich aus und die päpſtliche Autorität legitimierte ſie. So wird denn auch heute der Johannesprolog in jeder Meſſe verleſen, und auf jedem katholiſchen Altar ſteht er unter Glas und Rahmen.

Schauen wir auf den ganzen weiten Weg zurück, den die römiſche Meſſe durch die Jahrhunderte genommen hat, ſo iſt die bewegteſte Zeit, die ſie durchlebt hat, die Zeit der erſten fünf Jahrhunderte: da iſt der Darbringungsakt zerſtört, die altteſtamentliche Leſung, das Fürbittgebet geſtrichen, die Epikleſe ausgemerzt worden, da iſt der Friedenskuß verſetzt, der Kanon gebaut und wieder zerbrochen worden, da ſind ſtarke Kürzungen der Gebete vorgenommen worden — Veränderungen der einſchneidendſten Art, bei denen nicht immer die Gründe klarliegen, aus denen ſie hervorgegangen ſind. Die ſpäteren Jahrhunderte haben nur hinzugefügt, faſt nirgends gekürzt, und hierbei hat Rom meiſt außerrömiſcher Sitte nachgegeben. Daß ein wirkliches, einheitliches Kunſtwerk, ein liturgiſch wohlgeordnetes Gefüge entſtanden ſei, kann man nicht behaupten. —

Das heute allgemein giltige Missale Romanum iſt erſt 1634 feſtgeſtellt worden. Alle Bemühungen, auch in der Meſſe die Einheitlichkeit der katholiſchen Kirche zur Geltung zu bringen, blieben bis dahin erfolglos. Das Tridentinum beſchloß, nachdem eine eingeſetzte Kommiſſion mit der Redaktion eines allgemeinen Meßbuches nicht zu ſtande gekommen war, in ſeiner Sitzung vom 4. Dezember 1563 dem Papſte die Abfaſſung zu überlaſſen. So erſchien das Miſſale Pius' V. am 14. Juli 1570 mit der ſtrengſten Verordnung, daß fortan überall, wo römiſcher Ritus beſtehe und man nicht etwa ſchon 200 Jahre ein eigenes Miſſale habe, nur dieſes römiſche Meßbuch gebraucht werden dürfe. Aber es drangen immer wieder Verſchiedenheiten ein, und ſo gab Clemens VIII. 1604 ein durch eine Kommiſſion gründlich revidiertes Meßbuch heraus; das Gleiche geſchah nochmals und endgiltig durch Urban VIII. Dies Meßbuch erſchien am 2. September 1634. Die heute geltende Einteilung der ganzen Meſſe in 41 Rubriken geht auf ihn zurück. Offiziell iſt auch die Einteilung der ganzen Meſſe in den ordo missae (Rubr. I—XVIII) und in den canon missae (Rubr. XIX—XLI). Die congregatio rituum, von Sixtus V. 1587 eingeſetzt, wacht über der Reinhaltung des Ritus.

VI. Die Kelchentziehung. — Litteratur bei Smend, Kelchverſagung und Kelchſpendung in der abendländiſchen Kirche, 1898; dazu Funk, Der Kommunionritus, in kirchengeſchichtl. Abhandlungen und Unterſuchungen I, 1897, S. 293—308; vgl. Zeitſchr. f. prakt. Theol. 1899 (XXI), S. 82 ff.

Das Konzil zu Konſtanz erklärte in der 13. Sitzung am 15. Juni 1415, daß die in der Kirche längſt beſtehende Gewohnheit, den Laien die Kommunion nur unter einer Geſtalt zu reichen, als Geſetz zu erachten ſei, das man nicht verwerfen und ohne die Autorität der Kirche nicht verändern dürfe. Das fand durch das Tridentinum (sess. 21 cap. III, can. 1—3) ſeine Beſtätigung.

Die Wurzeln der Sitte, das Abendmahl nur in einer Geſtalt, in der des Brotes, zu genießen, liegen bereits in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten. Ich glaube, daß als ſolche folgende Momente anzuſehen ſind: 1. Schon frühzeitig ſteht das Brot im Abendmahl in den Augen der Laien höher in Anſehen, als der Wein. In den Speiſungsgeſchichten des NTs und in der Emmausgeſchichte erſcheint nur das Brot, nicht der Kelch. Daß es in der alten Kirche eine Sitte gab, das Abendmahl mit Brot und Waſſer, ſtatt mit Wein zu feiern (z. B. Chryſoſtomus in Matth. hom. 83, 4 und in Gen. hom. 29, 3 opp. VII, 784^{a} u. IV, 284^{b}), ſpricht ebenfalls dafür, daß man im Brot das Weſentliche ſah. Dazu kam ein Zweites: der Fromme zitterte davor, daß ein Krümchen des geweihten Brotes oder ein Tropfen des geweihten Weines zu Erde fiel (Tertullian, de cor. 3; can. Hippolyti § 209 in TU VI, 4; Ägypt. KO, ebenda S. 121; Origenes, in Exod. hom. 13, 3; Cyrill v. Jeruſ. catech. 21; Conc. Trullan. 692 can. 101; Cäſarius v. Arelate MSL 39, 2319). Das war die äußerſte Profanation. So verſteht man es, daß ſchon früh das Abendmahl nur mit Brot gefeiert wurde (z. B. acta Joannis, ed. Zahn 244). Dieſe Sitte pflanzte ſich in aller Stille fort. Papſt Gelaſius I. (492—496) weiß z. B. von dieſer Sitte in Kalabrien und er wendet ſich ſehr ſcharf dagegen (Thiel, epp. Roman. pontific. I (1868), 451 f. = MSL 59, 141 C). Im Brot glaubte man das Wichtigſte zu haben, und beim Genuß desſelben war die Gefahr der Profanation viel geringer als beim Genuß des Weines. Zumal, als der Laie die Hoſtie nicht mehr in die Hand nahm, ſondern ſich vom Prieſter in den Mund ſchieben ließ, war der Laie aller Sorge enthoben. Es iſt aber erklärlich, daß man darauf bedacht war, einen Modus des Genuſſes zu ſuchen, der den Wein nicht ausſchloß, aber die Gefahr, vor der man zitterte, vermied, um ſo mehr, als ſogar, wie nach der Regel Columba d. Jüng., beim Genuß die Berührung des Kelches mit den Zähnen verboten war. Dieſer Modus war gefunden in der ſog. Intinktion: Die Hoſtie wurde in den Wein getaucht und ſo gereicht. Man bediente ſich dabei eines Löffels. Bekanntlich wird auf dieſe Weiſe in der griechiſchen Kirche die Hoſtie gereicht. Ohne Zweifel kam dieſer Brauch aus dem Orient ins Abendland. Das älteſte mir bekannte abendländiſche Zeugnis fällt ins 7. Jahrhundert (ſ. u.; der Brief Julius I. (336—352) an die ägypt. Biſchöfe in dieſer Sache iſt unecht [MSL 186, 1137]). Daß dieſer Brauch auf Wünſche der Laien zurückgeht, iſt ſehr wahrſcheinlich. Sagt doch Ivo v. Chartres (geſt. 1116): „Non, iuxta concilii Toletani definitionem, intincto pane, sed seorsim corpore et seorsim sanguine communicet; excepto populo, quem intincto pane, non auctoritate, sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis permittitur communicare.“ Wie wenig hier die Initiative vom Klerus ausgeht, wird darin offenbar, daß von dieſem gegen die Sitte ankämpft wurde; ſo ſchon auf der Synode zu Braga 675, can. I (Bruns II, 97), auf dem Konzil von Clermont 1095, can. 28 (Hefele, Conc. Geſch.^{2} 5, 224), auf der Synode von London 1175, can. 16 (a. a. O. S. 688); Paſchalis II, (1099—1118) nennt ſie „humana et novella institutio“ (ep. 355, MSL 163, 442). Ebenſo wendet ſich der Micrologus c. 29 (MSL 151, 989) dagegen. Dennoch verbreitete ſich dieſer Brauch raſch in England. Daß die Laien, ebenſo wie die Prieſter, darin eine Gewiſſenserleichterung ſahen, darf man aus folgenden Worten des Biſchofs Ernulph von Rocheſter (geſt. 1124) ſchließen: „Nos carnem Domini intingimus in sanguine Domini, ne accipientes sive porrigentes peccemus, non habita forte competenti cautela in labiis et manibus nostris. Evenit enim frequenter, ut barbati et prolixos habentes granos, dum poculum inter epulas sumunt, prius liquore pilos inficiant, quam ori liquorem infundant. Ii si accesserint ad altare liquorem sanctum bibituri, quomodo periculum devitare poterunt inter accipiendum, quomodo uterque, accipiens videlicet et porrigens, effugient grande peccatum?“ — Ein anderer Ausweg, das Verſchütten des geſegneten Weines zu vermeiden, war der Gebrauch der ſog. Trink- oder Saugröhren (fistula, canna u. a.). Er iſt ſeit dem 9. Jahrhundert nachweisbar. Der nächſte und letzte Schritt war, daß das Volk auf den Genuß des Weines gänzlich verzichtete. Das geſchah wohl zuerſt, und zwar ſoviel wir wiſſen, in England, im 12. Jahrhundert. Beachtenswert für die Entſtehung dieſer Sitte iſt ein Wort von Alexander von Hales (geſt. 1245): „Dicendum, quod quia Christus integre sumitur sub utraque specie, bene licet sumere corpus Christi sub specie panis tantum sicut fere ubique fit a laicis in ecclesia“ (Summa Theol. P. IV, qu. 53, 1). Danach verzichteten die Laien freiwillig auf den Kelch. Wäre der Kelch den Laien wirklich „entzogen“ worden, ſo würde das gewiß nicht ohne Konflikte abgegangen ſein. Kultiſche Änderungen, die ſich im Widerſpruch mit der Geſamtanſchauung der Gemeinde befinden, ſetzen ſich ſehr ſchwer durch. So wird es auch mit der ſog. „Kelchentziehung“ gegangen ſein. Mitgewirkt bei dieſem Prozeſſe hat jedenfalls auch der Weinmangel mancher Gegenden. Daß die Prieſter beide Elemente genoſſen, haben ſie ſich ſpäter als Vorzug und als Vorrecht ihres Standes ausgelegt, und ebenſo iſt der Praxis die ſcholaſtiſche Theorie nachgefolgt, daß der ganze Chriſtus in jedem der Elemente enthalten ſei — eine Theorie, die jene erſte ſtreng genommen wieder außer Kraft ſetzt.

VII. Die verſchiedenen Arten der Meſſe. — Die römiſche Kirche kennt verſchiedene Arten der Meſſe, und zwar ſind zwei Geſichtspunkte für die Art einer Meſſe beſtimmend: die kirchliche Zeit und der Grad der Feierlichkeit. Die Meſſen nach der kirchlichen Zeit zerfallen 1. in die ſog. missae de tempore d. h. in die Sonn- und Feſttagsmeſſen: 2. in die ſog. missae de sanctis, d. h. in die Meſſen an den Heiligentagen; 3. in die missae votivae (Votivmeſſen), d. h. in die Meſſen, die a) einem beſonderen Anliegen und Wunſch entſprechen und zwar teils der ganzen Kirche oder einzelner Gemeinden oder Diöceſen, (z. B. in Kriegszeiten, in Peſtzeiten, bei Trockenheit, bei Kirchweih, für den König, für die Kranken, bei der Kaiſerkrönung, bei der Papſtwahl u. ſ. w.), teils einzelner Privatperſonen (z. B. bei der Hochzeit, beim Geburtstag, beim Jahrestag der Prieſterweihe u. ſ. w.), und die b) zur Ehrung einzelner Geheimniſſe (z. B. de trinitate, de spiritu sancto, de angelis u. ſ. w.) gefeiert werden ſollen; 4. in die missae pro defunctis, d. h. die Requiem- oder Seelen- oder Totenmeſſen. Der eigentümliche Charakter einer ſolchen Meſſe macht ſich in den Kollekten, in den Antiphonen, in der Schriftverleſung, in den Sekreten u. ſ. w. geltend, ſo daß die an ſich ſich ſtets gleichbleibende Meſſe immer eine neue Geſtalt erhält. Dieſe Veränderlichkeit der Meſſe iſt alt.

Schon im sacr. Leonianum finden wir die verſchiedenſten Kollekten, Sekreten und Präfationen und Poſtkommunionen.

Sodann werden die Meſſen nach der Art ihrer Feierlichkeit eingeteilt, und zwar in folgende Gruppen: 1. die missae publicae vel solemnes (Hochamt) und 2. die missae privatae. — 1. Zu einer missa publica vel solemnis gehört eine gewiſſe „frequentia ministrorum“, d. h. es müſſen Diakon und Subdiakon und eine Reihe niederer Kirchendiener anweſend ſein; ferner gehört dazu die Incenſation, d. h. die Beräucherung; ferner eine größere Anzahl von Altarlichtern und endlich der Geſang. Dieſe missa solemnis wird in Pfarrkirchen an Sonn- und Feſttagen, in Kathedral- und Kollegialkirchen täglich gefeiert. Da es aber an kleineren Kirchen an der nötigen Zahl von Klerikern fehlt, kann eine eigentliche missa solemnis hier nicht gehalten werden. Als Erſatz tritt dafür die missa cantata ein, die auch oft einfach als Hochamt bezeichnet wird. Bei der missa solemnis oder cantata muß die Gemeinde anweſend ſein, denn ſie iſt publica. — 2. Die missa privata ſetzt die Gegenwart der Gemeinde nicht voraus und wird deshalb nicht cum cantu et frequentia ministrorum gehalten. Für ſie iſt außer dem celebrans nur ein Miniſtrant, der unter Umſtänden ein würdiger Laie ſein kann, notwendig; der Geſang fällt weg, die Meſſe wird nur geleſen und deshalb heißt ſie wohl auch missa lecta. — Es iſt nun klar, daß jede Meſſe nach beiden angegebenen Geſichtspunkten zugleich charakteriſiert iſt. Es kann z. B. eine missa de tempore zugleich ſein missa solemnis publica oder cantata publica; es kann eine missa votiva missa privata ſein. Eine Requiemsmeſſe kann ſowohl solemnis als auch privata ſein.

Das Missale Romanum (die verſchiedenſten Ausgaben im Verlag von Puſtet in Regensburg) zerfällt in drei Hauptteile: 1. Das Proprium missarum de tempore; es enthält die wechſelnden Beſtandteile vom erſten Advent bis zum großen Sabbath, den ordo missae, die Präfationen und den canon missae, und endlich die wechſelnden Beſtandteile vom Oſterſonntag bis zum Schluß des Kirchenjahres; 2. das Proprium missarum de sanctis, die wechſelnden Beſtandteile der Heiligenfeſte, der Feſte einzelner Geheimniſſe und wichtiger Begebenheiten (z. B. der Verklärung Chriſti, der Auffindung und Erhöhung des Kreuzes u. ſ. w.), geordnet nach den Monaten des bürgerlichen Jahres; 3. das commune sanctorum; es enthält die Meſſen für ſolche Heiligenfeſte, welche keine eigenen Meſſen haben; es iſt abgeteilt in Meſſen der Apoſtel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen und Frauen. Eine Art Anhang dazu bilden: die Meſſe für die Kirchweih und deren jährliches Gedächtnis (de dedicatione ecclesiae); dann die Votivmeſſen zu Ehren einzelner Geheimniſſe von Heiligen und für verſchiedene Anliegen; die orationes diversae, d. h. Gebete für verſchiedene Anliegen, und endlich die Requiems- oder Totenmeſſen. **Drews.**

Meſſias. — De Wette, Bibliſche Dogmatik, 3. A. 1831, S. 108 ff.; A. Knobel, Prophetismus der Hebräer, 2 Teile, 1837; J. Ch. K. Hofmann, Weisſagung und Erfüllung, 1841. 1844; vgl. desſelben Schriftbeweis, 2. A. 1857—60; J. J. Stähelin, Die meſſianiſchen Weisſagungen des AT.s, 1847; E. W. Hengſtenberg, Chriſtologie des AT.s, 2. A. 1854—57; G. Baur, Geſchichte der altteſt. Weisſagung, I, 1861; W. Neumann, Geſchichte der meſſianiſchen Weisſagung im AT, 1865; A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weisſagungen, 2. A. 1867; R. Anger, Geſchichte der meſſian. Idee (herausg. von M. Krenkel) 1873; Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei 1874; E. Riehm, Die meſſian. Weisſagung 1875 (aus ThStK 1865 u. 1869); Ed. Böhl, Chriſtologie des AT.s oder Auslegung der wichtigſten meſſian. Weisſagungen 1882; C. v. Orelli, Die altteſt. Weisſagung von der Vollendung des Reiches Gottes 1882; Franz Delitzſch, Meſſianiſche Weisſagungen, 2 A. 1899; Jul. Böhmer, Reich Gottes und Menſchenſohn im B. Daniel, Leipzig 1899. — Vgl. die Handbücher zur Altteſtamentl. Theologie von Hitzig (herausg. von Kneucker) 1880; Schlottmann (Compend. der bibl. Th. A. und NT.s, herausg. von Ernſt Kühn) 1889; E. Riehm (Altt. Theol. bearb. v. K. Pahncke) 1889; G. Fr. Oehler, Altteſt. Theol., 3. A. 1891; Kayſer 2. A. bearbeitet von Marti 1894; 3. A. 1897; A. Dillmann, Altt. Th. herausg. von Kittel 1895; H. Schultz, Altt. Th. 5. A. 1896. — Vgl. ferner die Artt. Meſſias in den Bibellexika und zur Auslegung der meſſian. Weisſagungen J. T. Beck, in der Tübinger Zeitſchr. für Theol. 1831, Heft 3 (auch als Beilage zur Einleitung in das chriſtliche Lehrſyſtem, 2. A 1870); E. Bertheau, Die altteſt. Weisſagung von Israels Reichsherrlichkeit in ſeinem Lande JdTh IV, 314 ff.; 595 ff.; V, 486 ff.; H. Schultz, Ueber doppelten Schriftſinn, ThStK 1866, Heft 1. — Ueber die Wandelungen der Anſchauungen über dieſen Gegenſtand ſiehe Hengſtenberg, Chriſtologie des AT.s 2 A. Bd III, 2, S. 121 ff. und Dieſtel, Geſchichte des AT.s in der chriſtlichen Kirche 1869.

In Betreff der meſſianiſchen Vorſtellungen der ſpäteren Juden, namentlich zur Zeit Jeſu: Buxtorf, Lexicon Chald. Talmud. et Rabbin 1639 p. 1268—1273; J. A. Eiſenmenger, Entdecktes Judentum, Königsberg 1711; Chriſtian Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae, Tom. II Dresd. et Lips. 1742; Bertholdt, Christologia Judaeorum, Erlang. 1811; Hilgenfeld, Die jüdiſche Apokalyptik in ihrer geſchichtl. Entwickelung, Jena 1857; Colani, Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps, 2 éd. Strassbourg 1864; H. Ewald, Geſchichte Jsraels Bd V, 3. A. 1867 S. 135 ff.; Th. Keim, Geſchichte Jeſu von Nazara, Bd I, 1867, S. 239—250; Holtzmann, Die Meſſiasidee zur Zeit Jeſu, JdTh 1867, S. 389 ff.; Derſelbe in Weber u. Holtzmann, Geſch. des V. Jſr. II (1867) S. 191 ff. und Lehrbuch der neuteſt. Theol. I (1897) S. 68 ff.; A. Ebrard, Wiſſenſchaftliche Kritik der evangeliſchen Geſchichte, 3. A. 1868, S. 835 ff.; A. Wünſche, Die Leiden des Meſſias, 1870; Wittichen, Die Jdee des Reiches Gottes 1872, S. 105 ff.; Hausrath, Neuteſtamentl. Zeitgeſchichte I (2. A. 1873) S. 165 ff.; Schönefeld, Ueber die meſſian. Hoffnung von 200 v. Chr. bis gegen 50 n. Chr. 1874; M. Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, Paris. 1874; J. Drummond, The Jewish Messiah (von der Makkabäerzeit bis zum Abſchluß des Talmud) 1877; Ferd. Weber, Syſtem der altſynagogalen paläſtiniſchen Theologie (herausg. von Delitzſch u. Schnedermann) 1880; J. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, Bd II 1883, Art. Meſſias u. a.; R. Smend, Die jüdiſche Apokalyptik, ZatW 1885, S. 222 ff; G. Dalman, Der leidende und ſterbende Meſſias der Synagoge im erſten nachchriſtl. Jahrtauſend, Berlin 1888; E. Schürer, Geſchichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti, 3. A., Bd II u. III, 1898; Wellhauſen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899; Eugen Hühn, Die meſſianiſchen Weisſagungen, 1899.

Meſſias. Das Wort ſteht im Alten Teſtament noch nicht abſolut, ſondern in der Regel verbunden mit Jahveh: משיח יהוה iſt der Geſalbte Jahvehs, d. h. ſein geweihter König; ſo iſts Ehrenname des regierenden Königs in Jſrael von der Zeit Sauls und Davids an 1 Sa 24, 7. 11 u. oft. Über die Bedeutung der Salbung ſiehe Bd X, 630, 6 ff. Einmal nennt Jahveh auch den Perſerkönig Koreſch „ſeinen Geſalbten“, weil er ihn zum König beſtellt hat, um ſeinen Plan auszuführen. Vgl. dazu 1 Kg 19, 15, wo ein Heide vom Propheten Jahvehs zum König über Syrien geſalbt werden ſoll, weil ihn Jahveh als Strafwerkzeug gebrauchen will. Bei der Ausführung dieſes letzteren Befehls iſt übrigens keine eigentliche Salbung erzählt 2 Kg 8, 7 ff. Vollends auf die Prophetenweihe iſt der Ausdruck „ſalben“ 1 Kg 19, 16 wohl nur uneigentlich übertragen. Ebenſo heißen Pſ 105, 15 die Patriarchen „meine Geſalbten“, d. h. Geweihten, wie ſie ebenda auch „meine Propheten“ genannt werden. Dagegen fand eine wirkliche Salbung nach P bei der Prieſterweihe ſtatt Ex 29, 7. 21; der Hoheprieſter heißt deshalb Le 4, 3 הכהן המשיח. Aber im allgemeinen iſt im AT unter משיח יהוה niemand anders verſtanden als der regierende König über Jſrael, bezw. Juda. Je erhabener Jahveh über den Göttern der Völker daſtand und je mehr dieſes Volk durch ſeinen Gott vor allen Nationen ausgezeichnet war, deſto mehr galt auch die Würde ſeines gotterkorenen, geweihten Königs. Etwas von ſeines Gottes Hoheit und Heiligkeit hatte ſich ihm mitgeteilt. Er ſtand vor dem Volke da als der Vertreter Jahvehs, der deſſen Regiment führte nach innen im Gericht und nach außen im Kriege. Und wiederum war er vor Gott des Volkes Vertreter. Jn ihm faßte ſich das nationale Bewußtſein zuſammen. Er war des Volkes Genius und Gewiſſen. Das Verhältnis Jahvehs zu ſeinem Bundesvolk geſtaltete ſich ihm gegenüber zu einem perſönlichen. Die Jahvehreligion, die von perſönlichen Offenbarungen Gottes an einzelne ausgegangen war, ſtrebte ohnehin, nachdem ſie nationale Geſtalt angenommen hatte, nach perſönlicher Konzentration des Gottesverhältniſſes. Der König war der gegebene Brennpunkt dafür. Er wird 2 Sa 7, 14 durch Prophetenwort in das Sohnesverhältnis zu Jahveh eingeſetzt, in welchem das ganze Volk ſich zu ſtehen bewußt war Ex 4, 22; Dt 32, 6; Ho 11, 1. Das Verhältnis wird dadurch ein lebendigeres und innigeres. Die durch die antike Auffaſſung des Königtums nahegelegte religiöſe Jdealiſierung desſelben hat ſchon zur Zeit des ungeteilten Reiches, ſpeziell unter David einen Höhepunkt erreicht, welcher dieſer prophetiſchen Bedeutung ſeines Amtes einen empfänglichen Sinn und willigen Gehorſam entgegenbrachte und ſeine Würde aufs innigſte mit dem Dienſte Jahvehs zu verbinden befliſſen war, wie er durch die Überſiedelung der hl. Lade an ſeinen Königsſitz auf Zion und die Abſicht, ſeinem Gott daſelbſt eine bleibende Wohnſtätte zu bauen, bekundete. War Jahveh von altersher der König Jſraels geweſen (Bd X, 629, 14), ſo ſtrebte nun David darnach, der Geſalbte Jahves im vollen Sinne des Wortes zu ſein und ganz in deſſen Namen zu herrſchen, in kindlicher Ergebenheit gegen ſeinen Willen. Die Pſalmen 110; 2; 72 ziehen die Konſequenzen aus dieſem Jdeal: Jahveh herrſcht vom Zion aus über die Welt, ſein Geſalbter iſt unbeſieglich dank ſeinem Gott und virtuell Herr über die Erde. Aber auch wenn dieſe Pſalmen einer ſpäteren Zeit als der davidiſch-ſalomoniſchen angehören ſollten, das Jdeal ſelber, welches ſie ausführen, ſtammt aus der davidiſchen und iſt damals durch Prophetenmund beſiegelt worden, weshalb die ſpäteren Propheten Amos, Hoſea, Jeſaja, Micha u. ſ. f. auf dieſer Syntheſe von Jahvehs Sitz auf Zion und ſeiner dortigen Gründung eines unumſtößlichen Königreichs des davidiſchen Hauſes fußen. Vgl. die Vorausſetzung des Weltregiments Jahvehs vom Zion aus z. B. Joel 4, 16; Am 1, 2; Jeſ 2, 1 ff.; 4, 2 ff. u. ſ. f. und die fortwährenden Erinnerungen an David bei Jeſaja, gerade wo er von dem Sitz Jahvehs auf Zion ſpricht: 28, 21; 29, 1; ſiehe auch Jeſ 8, 5 u. vgl 1, 21 ff.

Allein die empiriſche Wirklichkeit der königlichen Perſon und ihres Regiments hat nie der hohen Idee entſprochen, welche das Prophetentum ihnen beilegte. Schon in Davids Geſchichte trat oft der Hiatus zwiſchen der heiligen Würde des Geſalbten Jahvehs und ſeiner menſchlich unvollkommenen, ſündigen Perſönlichkeit ſtörend zu Tage, und wenn auch die Demut, in welcher er ſtets wieder dem Strafwort ſeines Gottes ſich unterwarf, einen Bruch und eine endgiltige Verwerfung nach der Art Sauls verhinderte, ſo verſchob ſich doch ſchon damals der Höhepunkt dieſes Königtums in die Zukunft. Erſt Davids Same nach ihm ſollte dem Herrn ein Haus bauen und damit die volle Ausgeſtaltung des Gottesreiches auf dem Zion erleben dürfen 2 Sa 7, 12 f.; 28 f.; 1 Chr 22, 8; 28, 3. (Vgl. dazu Köhler, Geſch. II, 319 f.). Auch nach den „letzten Worten“ Davids 2 Sa 23, 1 ff. iſt die Herrlichkeit dieſes Reiches eben erſt vielverheißend angebrochen. Und unter Salomo führte der untheokratiſche Geiſt dieſes Herrſchers ſchon wieder die Zertrümmerung dieſes mehr verſprechenden Anfangs herbei; nur ein kümmerlicher Reſt blieb den Erben Davids von deſſen Herrſchaft. Gleichwohl wurde das meſſianiſche Verhältnis zu Jahveh von den judäiſchen Teilkönigen feſtgehalten, wie die Königspſalmen (vgl. auch 2 Chr 13, 4 ff.) zeigen, und jenes geiſtige Erbe aus der davidiſchen Zeit blieb ein Nährboden, aus welchem neue Hoffnungen auf eine größere Zukunft erwachſen, bezw. durch das prophetiſche Wort hervorgerufen werden konnten. In der That, je weniger in der Gegenwart das judäiſche Reich mit ſeinen oft unwürdigen Königen den hohen Gottesworten entſprach, welche über David und ſein Haus laut geworden waren, um ſo näher lag die Erwartung, daß dieſelben ſich noch reiner und voller als je verwirklichen würden im Zuſammenhang mit der Vollendung der Herrſchaft Jahvehs, deſſen geſteigertes Innewohnen in ſeinem Heiligtum auf Zion mit Ausbreitung ſeines Königtums über alle Völker die Propheten immer nachdrücklicher in Ausſicht ſtellten. Dieſer Vollendung muß freilich das Gericht vorausgehen, der „Tag Jahvehs“, wo er mit den Völkern abrechnet und auch ſein eigenes Volk eine läuternde Kriſe durchmachen wird. Dieſe geſamte Zukunftshoffnung, welche man etwa im weiteren Sinn „meſſianiſch“ nennt, iſt der vornehmſte Teil der prophetiſchen Verkündigung. Alles Walten Gottes in Gericht und Gnade, wovon ſie Zeugnis geben, zielt auf ſolche Vollendung ab; aber nicht immer reden ſie dabei von einem „Meſſias“, wie man im ſpäteren jüdiſchen und neuteſtamentlichen Sprachgebrauch den König aus Davids Haus zu bezeichnen pflegt, in welchem ſich das prophetiſche Ideal eines gottmenſchlichen Königs vollkommen verwirklichen wird. Unter den Propheten, deren Schriften wir beſitzen, giebt es welche, die von dieſem Organ der göttlichen Herrſchaft gar nicht reden, ſondern nur von Jahveh, dem das Königtum in Land und Welt zufallen wird, während andere jenen menſchlichen Träger der göttlichen Hoheit und Vermittler der göttlichen Gnaden an ſein Volk ſchildern. Ja, dieſelben Propheten, die in einem Cyklus ihrer Weisſagungen den davidiſchen König als Mittelpunkt des künftigen Gottesreiches erkennen laſſen, ſprechen in andern Zukunftsgemälden nur vom Kommen Jahvehs und ſeinem künftigen Wohnen inmitten ſeines Volkes.

Daß das davidiſche Königtum trotz ſeiner politiſchen Unſcheinbarkeit einen unzerſtörbaren Halt habe an Gottes Niederlaſſung auf Zion und ſeinem Bund mit David, ſtand auch den Propheten des nördlichen Reiches feſt, und Amos, allerdings ein geborener Judäer, wie Hoſea ſehen dort den Kryſtalliſationspunkt für das Jahvehreich der Zukunft. Doch redet jener noch allgemeiner von einer Wiederaufrichtung der Hütte Davids, durch welche deſſen Herrſchaft wieder auf die ihm zugeſprochenen Länder ſich ausdehnen ſoll, worauf ſein Land reichen Gottesſegens teilhaftig wird (Am 9, 11 ff.). Hoſea ſpricht ſchon etwas perſönlicher von „dem König David“ der Zukunft (3, 5), unter welchem ſich das ganze Volk einigen (2, 2) und um den ſich auch die durch das Gericht Zerſtreuten und aus dem Lande Verſprengten ſammeln werden. Doch verweilt Hoſea mehr bei dem inneren Schaden Joſephs und bei ſeiner Heilung durch die überſchwängliche Gnade Gottes; beides erfaßt er nach ſeiner ganzen Tiefe. Die reichen Segnungen, welche einſt das Volk in ungeſtörtem Frieden genießen wird, ſind nur der äußere Ausdruck der tief innerlichen Harmonie, die dann zwiſchen ihm und ſeinem Gotte beſteht. Immerhin iſt bei Hoſea ſchon der Anſatz gegeben zur Schilderung eines „Meſſias“ im ſpäteren Sinne des Wortes, d. h. eines idealen Zukunftskönigs, der die hohen Gnadenzuſicherungen, deren David gewürdigt worden, voll verwirklichen ſoll, weil er ihrer völlig wert ſein wird. Nachfolgende Propheten haben deſſen Bild perſönlicher gezeichnet, zuerſt Sach 9, 9 f., falls dieſer Spruch von einem jüngeren Zeitgenoſſen Hoſeas ſtammt. Hier iſt er als gottbegnadeter Friedenskönig geprieſen, der ſeiner Stadt und ſeinem Volke huldvoll und demütig Heil und Hilfe bringen und bis an die Enden der Erde Anerkennung finden wird. Jeſaja ſodann, der judäiſche Prophet, bei welchem recht deutlich erſichtlich iſt, daß ſeine Zukunftserwartungen ſich auf das davidiſche Erbe aufbauen. Demgemäß bewegen ſie ſich um ein doppeltes Zentrum: den Sitz Jahvehs auf Zion und einen beſtimmten König, der mit allen Gnadengaben eines gottſeligen Herrſchers ausgerüſtet, den Thron ſeines Vaters aufrichtet. Schon Jeſ 7 ſchwebt dem Propheten dieſer Herrſcher vor: in der tiefſten Erniedrigung des davidiſchen Königshauſes wird er geboren; denn der Immanuel iſt nicht ein beliebiger Knabe, der jetzt empfangen und geboren werden könnte, ſondern der künftige Inhaber des Landes nach 8, 8; vgl. 8, 10 mit 9, 5. Jeſaja hat freilich deſſen Geburt und Heranwachſen gewiſſermaßen als Stundenzeiger für die Ereigniſſe der nächſten Jahre verwendet; allein von dieſem Zeitrahmen löſt ſich ihm die Geſtalt des Davididen ſelbſt immer deutlicher ab und rückt in die Zukunft. In Kap. 9 wird derſelbe geſchildert nach ſeiner göttlichen Weisheit und Kraft und ſeinem heilvollen Walten. Die übermenſchlichen Attribute, welche 9, 5 f. auf ihn gehäuft ſind, dürfen nicht als ſchmeichelhafte Hyperbeln gefaßt werden. Denn nichts lag Jeſaja ferner als ſolche maßloſe Erhebung menſchlicher Größe. Eifert er doch fortwährend gegen alle vermeſſene Hoheit der Menſchen und verkündet, Jahveh allein werde ſchließlich hoch und erhaben daſtehen. Eine Vermengung von menſchlichen und göttlichen Ehrenbezeugungen, wie ſie bei den Aſſyrern, Babyloniern, Ägyptern an der Tagesordnung war, hätte er weit von ſich gewieſen. Die hohen Prädikate des Davididen laſſen ſich daher nur ſo erklären, daß er in dieſem künftigen Herrſcher ein wunderbares Innewohnen des Herrn ſelber ſchaute. Darin liegt auch die Antwort auf die Frage, wie ſich mit dieſen Sprüchen vom künftigen Erben davidiſcher Würde ſolche Ausſagen desſelben Propheten vereinigen, wo von dieſem menſchlichen Könige nicht die Rede iſt, wohl aber von Jahvehs Wohnen auf Zion und ſeiner herrlichen Offenbarung daſelbſt, bei der ſich alle Völker der Erde Schiedsſpruch und Weiſung holen worden: Dieſe Herrſchaft Jahvehs auf Zion iſt das Weſentlichſte, Innerlichſte des göttlichen Zukunftsplanes, der Sohn Davids iſt nur deren Organ, allerdings ein reines, vollkommen würdiges Organ des unſichtbaren Herrſchers. Die kritiſchen Anfechtungen der im engſten Sinn „meſſianiſchen“ Stellen Jeſajas (Hackmann, Marti, Cheyne) gründen ſich vornehmlich darauf, daß ſpätere Propheten, auch Jeremia und Ezechiel, kein ſo ausgeführtes Bild von dieſem Meſſias entworfen haben; allein eine ausführliche Wiederholung zu verlangen iſt unberechtigt. Deutlich haben gerade Jeremia, Ezechiel und Sacharja nur mit einigen Strichen das wohlbekannte Bild, das die Frühern entworfen, in Erinnerung bringen wollen. Neben Jeſaja hat ſein jüngerer Zeitgenoſſe Micha den kommenden Davidsſohn ebenfalls als eine geheimnisvoll hohe, gotterfüllte und dabei unendlich ſegensreich und friedlich waltende Geſtalt geſchildert. Auch hier geht dieſer Herrſcher in ſeiner wunderbaren Hoheit aus niedriger Umgebung hervor, indem die Dynaſtie Davids auf die unſcheinbaren Anfänge des bethlehemitiſchen Stammhauſes zurückgeſunken iſt. Aber auch Micha verkündet Zukunftsſprüche über den Zion als Gottes Sitz, wo Jahveh ſich allen Völkern offenbart. Zu dieſer Weltherrſchaft Jahvehs auf Zion wie auch zum dortigen ideal-menſchlichen Königtum finden ſich auch in den jeſajaniſchen Sprüchen über auswärtige Völker merkwürdige Beſtätigungen: Ägypten und Aſſur, das ferne Äthiopien (Kuſch) wie das reiche Tyrus werden dem Gott Israels huldigen und die ſtolzen Moabiter beim huldvollen Thron Davids Schutz und Recht ſuchen.

Zu den Weiſſagungen, welche nicht ſpeziell vom Meſſias handeln, aber auf die Vollendung der Jahvehherrſchaft in Israel und der Völkerwelt gehen, meſſianiſch alſo nur im weiteren Sinne zu nennen ſind, gehören die Sprüche Obadjas und Joels, die wir vor Amos und Hoſea ſetzen; ſpäter diejenigen Nahums, Habakkuks (ſ. aber 3, 13), Zephanjas. Auch bei Jeremia und Ezechiel wiegen die allgemein von Gottes Königreich redenden Verheißungen vor. Je mehr das politiſche Reich des Hauſes David zum Untergang neigte, deſto beſtimmter wurde von den Propheten im Namen ihres Gottes der Anſpruch erhoben, daß ſchließlich keinem anderen als Ihm die Herrſchaft auf Erden zufallen und der Reſt ſeines Volkes durch ſein lebendiges Offenbarwerden in ſeiner heiligen Wohnung vor aller Welt erhöht werden ſoll. Doch tritt, mehr als ein begleitendes Moment dieſer feſten Erwartung, das nicht jedesmal erwähnt wird, die Hoffnung auf den König an Gottes Statt, der ſeinem Volke Heil und Segen vermitteln wird, bei ihnen öfter hervor, wenn auch meiſt nur in wenigen Zügen ausgeprägt. Vgl. z. B. Jer 23, 5 f. mit 33, 1 ff. 15 ff.; ferner Jer 30, 9; Ez 17, 22 ff.; 21, 32; 34, 23 f.; 37, 23 f. — Im deuterojeſajaniſchen „Knecht Jahvehs“ tritt ſcheinbar ſtatt des davidiſchen Königs eine andere menſchliche Geſtalt als Organ der Vollendung des göttlichen Heilsratſchluſſes über Jſrael und die Menſchheit auf. Nach ſeinem Namen verwirklicht er voll und rein die Jdee, welche den Beruf des ganzen Volkes bilden ſollte: Jahveh zu dienen in gelehrigem und willigem Gehorſam. Die Ergebung in den Willen Gottes iſt bei ihm, im Gegenſatze zu dem halsſtarrigen Volk, eine ſo völlige und ſelbſtverleugnende, daß er ohne Widerſtand die äußerſte Schmach, das ſchwerſte Leiden und Sterben über ſich ergehen läßt, obwohl er nichts derartiges verdient hat. Gerade durch ſolches Dulden und Tragen des Unleidlichen vollbringt er ſeine wunderbar umfaſſende Miſſion und ſchreitet zur Erhöhung fort. So verſchieden dieſe Erſcheinung des allgemein verkannten und verachteten „Knechtes Jahvehs“ von der des glorreichen Königs iſt, welche Jeſ 9; 11; Micha 4 u. ſ. w. gezeichnet haben, ſo beſteht doch eine innerliche Verwandtſchaft zwiſchen ihnen. Franz Delitzſch (Meſſ. Weiſſ.^{2} S. 161) nennt mit Grund dieſen Knecht „Heilsmittler als Prophet, Prieſter und König in Einer Perſon“. Auch fehlen in den vorausgegangenen meſſianiſchen Sprüchen nicht Anknüpfungspunkte für die äußerliche Niedrigkeit des gotterkorenen Fürſten. Schon das hiſtoriſche Vorbild des leidenden David mit ſeinen Notpſalmen deutete darauf, daß ein ſolcher auch durch Leiden ſeinen Gott verherrlichen könne. Jeſ 11 und ſonſt wächſt der Meſſias aus den niedrigſten Verhältniſſen empor. Wenn vollends Sach 12—14 ſchon in die letzte Zeit vor dem Exil gehört, ſo iſt dort nicht nur die Syntheſe zwiſchen dem königlichen und prophetiſchen Beruf bereits vollzogen, ſondern auch die ſchnöde Mißhandlung und das Sterben des vertrauten Genoſſen Gottes, des rechten Hirten ſeines Volkes, vorausgeſagt. Erſt die bittere Trauer um ſeinen Tod bringt den heilvollen Umſchwung im Volke mit ſich. — Nach dem babyloniſchen Exil lebt die meſſianiſche Weisſagung im weiteren und engeren Sinn wieder auf. Haggai und Sacharja hatten zunächſt den Aufbau des Tempels im Auge als der Stätte, wo Jahveh ſich herrlicher als je zuvor offenbaren werde. Allein dieſe künftige Selbſtdarſtellung des unſichtbaren Gottes iſt nicht zu trennen von der Erhöhung des davidiſchen Hauſes (Hag 2, 20 ff.) und von dem Erſcheinen der Perſon jenes aus geringen Anfängen ſich erhebenden „Sproſſes“ dieſes Geſchlechts, der den Gottesbau auf Zion zu Ende bringen und die prieſterliche mit der königlichen Würde zum Segen ſeines Volkes vereinigen wird (Sacharja). Maleachi redet, ohne deſſen zu erwähnen, vom kommenden „Engel Jahvehs“, der über ſein Volk Gericht halten wird und gedenkt von menſchlichen Organen nur eines „Elias“, welcher jenem bahnbereitend voraufgehen werde. Jm Buche Daniel endlich tritt das Gottesreich auf, das zuletzt über die ſich ablöſenden Weltmächte triumphiert. Menſchlich iſt dieſe ſchließliche und ewige Gottesherrſchaft auf Erden durch „das Volk der Heiligen“ vermittelt, d. h. das treu gebliebene Jſrael. Allein dieſes Volk hat auch ein menſchliches Haupt, und dieſes wird mit dem „Menſchenſohn“ 7, 13 bezeichnet. Bedeutſam iſt, daß der Meſſias hier eine univerſaliſtiſche Benennung erhalten hat, die Jeſus im Neuen Teſtament aufnimmt. Strittig iſt, ob derſelbe auch mit dem משיח 9, 26 gemeint ſei, welcher ausgerottet wird, was man gewöhnlich auf die Ermordung des Hohenprieſters Onias III. bezieht; jedenfalls beweiſt es nicht minder als das משיח נגיד 9, 25, auch wenn es auf Serubbabel oder Joſua geht, daß dieſe Weisſagung dem geſalbten Haupte des hl. Volkes eine beſondere Bedeutung beimißt.

Nachdem aber einmal das Bild des großen Zukunftskönigs in der Hoffnung der Gemeinde ſich eingebürgert hatte, fand man nicht bloß in ſolchen Worten, die ausdrücklich von ihm reden, Weisſagungen auf ihn, ſondern bezog auf ihn auch ſolche Sprüche, die zunächſt auf den lebenden, regierenden König Jſrael-Judas gingen, mit um ſo mehr innerem Recht, je mehr dieſelben prophetiſch die Würde und Größe des Königs beſchrieben, ſo daß die Wirklichkeit hinter ihnen zurückblieb. Man bereicherte alſo ſein Bild aus Pſalmen wie 2; 110; 72; 45 und den Königspſalmen überhaupt, und verſtand auch ſolche Worte, die zunächſt allgemeiner auf das Emporkommen oder die Verherrlichung des Königtums in Jſrael lauteten, perſönlicher vom Meſſias (wie Nu 24, 15—19); ja auch ſolche, die nach ihrem nächſten Wortlaut auf die Zukunft Jſraels als des Heils- und Offenbarungsvolkes abzielen, wie Gen 9, 25—27; 12, 1—3 und die analogen Patriarchenſprüche; vollends Gen 49, 10 und ähnliche wurden direkt meſſianiſch aufgefaßt. An die Spitze ſtellte ſpäter die Kirche Gen 3, 14 f. als Protevangelium, da dieſes den Sieg des Weibesſamens (der perſönlich gefaßt wurde) über die böſe Macht in Ausſicht ſtellt, ſo daß der Anfang in ſeiner univerſal menſchlichen Faſſung des Heils ſich mit derjenigen bei

Daniel berührt. Aber auch das Wort Dt 18, 15 wurde auf einen beſtimmten Propheten gedeutet und dieſer teilweiſe mit dem Meſſias identifiziert. Ebenſo ſah man im davidiſchen Pſalter Gebete wie Pſ 16 und 40, welche von beſonders vertrautem Verhältnis zu Gott Zeugnis geben, als Weisſagungen auf den an, welcher der mit Gott Vertrauteſte ſein würde. Eine Art tiefere prophetiſch-meſſianiſche Deutung vieler Stellen war der jüdiſchen Gemeinde vor Chriſtus geläufig geworden.

In den ſog. Apokryphiſchen Schriften des AT tritt freilich die meſſianiſche Hoffnung überhaupt ſehr wenig hervor; dies hat ſeinen Grund teilweiſe in der (hiſtoriſchen und didaktiſchen) Schriftgattung, welcher dieſe Bücher angehören, teilweiſe aber auch wohl darin, daß in der Zeit, wo ſie entſtanden ſind, oder in den Kreiſen, welchen ſie entſprangen, dieſe Zukunftserwartungen nicht ſo ſtark im Vordergrund ſtanden. So in der Weisheit des Jeſu ben Sira (190—170 v. Chr.), der doch im Unterſchied von ſeinem altteſtamentlichen Vorbild, den Sprüchen Salomos, das Theokratiſch-Prophetiſche in ſeine Weisheitslehre ſonſt hereinſpielen läßt (24, 11 ff.). Weder bei den Verheißungen an die Patriarchen (44, 19 ff.), noch bei David (47, 11) tritt die eigentliche meſſianiſche Hoffnung zu Tage. Und in dem Gebet 51, 1 ff. beruht die meſſianiſche Auffaſſung Vs 10 augenſcheinlich auf unrichtiger Lesart. Vgl. Ryſſel bei Kautzſch, Apokr. z. d. St. Selbſtverſtändlich hat aber ein Jude, der die Propheten ſo hoch ſtellte wie der Verfaſſer, die Eschatologie nicht aufgegeben. Davon kommt denn auch beiläufig 48, 10 bei der Lobpreiſung auf Elia etwas zum Vorſchein. Die alexandriniſche Lehrſchrift „Weisheit Salomos“ ſtammt zwar aus einer Zeit, wo die meſſianiſche Erwartung bedeutend ſtärker angefacht war (100—50 v. Chr.?). Allein die helleniſtiſche Philoſophie war für dieſelbe kein günſtiger Boden. Zwar bekennt ſich der Verfaſſer zu der Hoffnung auf ein Endgericht, bei welchem die (abgeſchiedenen) Gläubigen die Völker richten und nach welchem Gott ewig König ſein werde 3, 7 ff.; vgl. Kap. 5. Aber abgeſehen von dem etwas unbeſtimmt transcendenten Charakter dieſer Ausſagen wird der Perſon des Meſſias dabei nicht gedacht. Auch 2, 12—20, wo der unter ſchwerer Verfolgung leidende Gerechte geſchildert iſt, handelt es ſich nicht um eine beſtimmte Perſönlichkeit, die man auf Grund von Jeſ 53 erwartet hätte. Aber auch das Buch Baruch, welches ſich in Inhalt und Form mehr an die alten Propheten anſchließt, redet zwar von der Wiederbringung des Volkes und der herrlichen Zukunft Jeruſalems mit ſtarker Anlehnung an Deuterojeſaja, z. B. 4, 21 ff.; 5, 1 ff.; ſchweigt aber vom Sohne Davids. Ähnlich weiſt Tobit 13, 9—16; 14, 5 ff. auf die künftige Verherrlichung der Stadt Jeruſalem, ſpricht aber nur von Gott als ihrem ewigen König, zu dem ſich alle Heiden bekehren werden. — Im erſten Makkabäerbuch tritt die meſſianiſche Hoffnung nirgends ausdrücklich hervor. Es war hier freilich keine nötigende Veranlaſſung, derſelben Erwähnung zu thun. Der ſterbende Matthatias redet immerhin 2, 57 von dem David (und ſeinem Hauſe, vgl. 2 Sa 7, 16) „auf ewig“ zugeſagten Königtum. Es ſtand alſo jenen Frommen feſt, daß die davidiſche Herrſchaft nur auf beſchränkte Zeit außer Kraft geſetzt ſein konnte, wie man auch die prophetiſche Wirkſamkeit als etwas nur zeitweilig Israel Entzogenes anſah (4, 46; 14, 41). Unterdes galt es, das erkorene Volk Gottes ſelbſt in ſeiner Geſetzestreue mit ſeinem Heiligtum zu bewahren, und das Intereſſe konzentrierte ſich um die großen Männer, welche Gott als heldenhafte Befreier nach Art der alten Richter hatte aufſtehen laſſen. Deren Erfolge ſchienen zu verbürgen, daß ſie wenigſtens einſtweilen (14, 41) die Führerſchaft, bald ſogar das hoheprieſterliche Amt nach Gottes Willen innehaben ſollten. Eher kann man ſich darüber wundern, daß bei der Schilderung jener Glaubenskämpfe im erſten Makkabäerbuch die Auferſtehungshoffnung der Gläubigen nirgends hervortritt, welche nach dem zweiten Buch der Makkabäer die Märtyrer in der Verfolgung unter Antiochus Epiphanes ſo ſtandhaft machte (2 Mak 7, 9. 14. 23. 29. 36; 12, 43 f.), und durch das Buch Daniel jenem ſchwer geprüften Geſchlecht zum Troſte vorgehalten worden war.

Dagegen beweiſen die ſog. Pſeudepigraphiſchen Schriften (ſ. d. A.), daß bald nach der makkabäiſchen Zeit die meſſianiſchen Hoffnungen im engeren wie im weiteren Sinn beſondere Pflege gefunden und ſich neu belebt haben. Zwar ſo lange es ſchien, als ob die gefeierten Hasmonäer das Volk einer neuen, glücklichen Zukunft zuführen könnten, hatten die ihnen anhangenden Parteien kein Verlangen nach der davidiſchen Dynaſtie. Man gefiel ſich ſogar darin, in ihnen die ſämtlichen theokratiſchen Ämter vereinigt zu ſehen, als Johannes Hyrkanus zum Fürſtentum auch das Hoheprieſtertum erhielt und ſogar als Prophet galt, mit dem Gott verkehre und dem nichts Künftiges verborgen bleibe (Joſephus Ant. 13, 10, 7; Bell. jud. 1, 2, 8). Weisſagungsſprüche wie Ob 19 ff.; Am 9, 11 f. ſchienen durch ihn erfüllt, als er Samaria und Idumäa unterwarf, den Tempel auf Garizim zerſtörte und den Edomitern die Beſchneidung aufzwang. Auch der unter den Geſetzestreuen herrſchende enge und äußerliche Sinn, der in der pünktlichſten und peinlichſten Beobachtung der rituellen Satzungen das Heil für den Einzelnen und für das ganze Volk erblickte und die Gewiſſenhaften leicht zu einer oberflächlichen Selbſtgerechtigkeit verleitete, war dem Verſtändnis der weitangelegten und tiefen Weisſagungen von der künftigen Erlöſung des Volkes nicht günſtig. Bei den helleniſtiſch angehauchten Juden aber, die ihre Religion mit griechiſcher Philoſophie kombinierten und in der Richtung einer abſtrakten Gottes- und Sittenlehre zu entwickeln trachteten, mußten auch die lebensvollen Zukunftsbilder der Propheten, ſoweit ſie dieſe berückſichtigten, einen idealiſtiſchen und abſtrakten Charakter annehmen. Die folgerichtige Ausbildung dieſer Richtung zeigt Philo, der die Verwirklichung ſeiner Ideale menſchlicher Weisheit und Frömmigkeit ſchon in der Vergangenheit findet, in den Erzvätern, in Moſe, dem heiligſten, von Gott geliebteſten Mann, der in ſeiner Perſon bereits Königtum, Geſetzgebung und Hoheprieſtertum vereinigte (de praem. et poen. § 9), in Salomo u. ſ. w. So beſchäftigt er ſich auch viel weniger mit den Propheten als mit der Thora und der alten Geſchichte. Merkwürdig iſt immerhin, daß er doch zu ſehr Jude iſt, um die Zukunftshoffnung ſeines Volkes zu verleugnen. Er kennt eine künftige Sammlung des zerſtreuten Iſrael, bezw. aller derer, die ſich zum Geſetz des wahren Gottes bekehren, ins gelobte Land. Sie werden dabei von „einer mehr göttlichen als menſchlich-natürlichen Erſcheinung“ angeführt werden, welche nur ihnen ſelbſt ſichtbar iſt. Er meint damit die göttliche Schechina.

Allein unterdeſſen hatte die von Geſetzeslehrern und Philoſophen vernachläſſigte Eschatologie in gewiſſen Kreiſen um ſo eifrigere Liebhaber gefunden, welche die von der Prophetie dargebotenen Motive mit dem univerſal-geſchichtlichen Intereſſe der Zeit kombinierten und ſo, beſonders den Spuren Daniels folgend, apokalyptiſche Dichtungen entwarfen, welche nicht ohne poetiſche Schönheit und tieferen religiöſen Gehalt ſind, aber freilich den keuſchen Geiſt der alten Propheten vermiſſen laſſen, da ſtatt einer höheren Eingebung dichteriſche Phantaſie oder kühle Berechnung vorherrſchen, dabei aber doch eine höhere Inſpiration, die man nicht mehr beſaß, künſtlich nachgeahmt und zur Schau getragen wird, indem man einem ſchickſalskundigen Seher oder Weiſen der Vorzeit, einem Henoch, Abraham, Moſe, Elia, Esra, Baruch, Salomo ſeine neugewonnene, oft recht modern geartete Erkenntnis in den Mund legt. Ob dies von den Zeitgenoſſen nur als Einkleidung verſtanden oder im Ernſt genommen werden ſollte, jedenfalls war man ſich in den leitenden Kreiſen des Judentums des geringwertigeren Urſprungs und Charakters dieſer Weisſagungsbücher im Vergleich mit den alten bewußt und ließ ſie nicht wie dieſe zur Vorleſung in der Synagoge gelangen. Dagegen fanden ſie auf mehr privatem Wege weite Verbreitung und erlangten ſtarken Einfluß auf die religiöſen Vorſtellungen und Zukunftshoffnungen im Volk. Nur wurden dieſe Lehren in ihrer bunten, oft widerſprechenden Mannigfaltigkeit nie dogmatiſch verbindlich. Die Eschatologie war ein Gebiet, wo die ſubjektive Phantaſie, welcher ſonſt in der ſpätjüdiſchen Religion ſo wenig Raum gegönnt war, ſich gerne ſchadlos hielt, wie es bei den muslimiſchen Theologen ähnlich zu beobachten iſt. Vgl. den Art. Apokalyptik, jüdiſche Bd I S. 612 ff.

Aber auch den heidniſchen Sibyllen wurden ſolche Zukunftserwartungen von helleniſtiſchen Juden in den Mund gelegt. Waren doch in der damaligen Heidenwelt das Verlangen nach geheimer, göttlicher Offenbarung und die Sehnſucht nach einem harmoniſchen Weltabſchluß weit verbreitet. Eben dieſen myſtiſchen Neigungen kamen die mit der griechiſchen Kulturwelt in Fühlung ſtehenden Juden entgegen, welche jene geheimnisvollen Seherinnen, in denen das alte heidniſche Orakelweſen perſonifiziert erſcheint, als Trägerinnen jüdiſcher Religionsideen auftreten ließen, vor allem des Eingottglaubens im Gegenſatz zur Idololatrie, ſo zwar, daß die allgemeine Völkergeſchichte ſamt der heidniſchen Mythologie, die man euhemeriſierte, reichlich in dieſe Sprüche eingeflochten wurde. So entſtand die ſibylliniſche (ſ. d. A.) Dichtung der Juden, deren Anfänge nicht lange nach der Makkabäerzeit anzuſetzen ſind. Von der uns erhaltenen Sammlung ſibylliniſcher Orakelbücher dieſer Art ſtammt der Hauptteil des III. Buches aus der Zeit des Ptolemäus VII, Phyſkon, (145—117), wahrſcheinlich aus der Zeit um 140 v. Chr. Hier wird die Weltgeſchichte vom Turmbau zu Babel bis auf die Gegenwart verfolgt und das nahe Ende geweisſagt, welches durch Offenbarung des Gottes Iſraels und ſeines Meſſias eintritt. Letzterer iſt zwar nicht Vs 286 f. gemeint, wo von Koreſch die Rede, wohl aber Vs 652 ff.: „Dann wird Gott von Sonnenaufgang her einen König ſenden (nach der meſſianiſch verwendeten Stelle Jeſ 41, 25), welcher auf der ganzen Erde dem böſen Krieg ein Ende machen wird, indem er die Einen tötet, mit den Anderen zuverläſſige Verträge abſchließt“ (vgl. Jeſ 11, 4 mit 2, 2 ff.) u. ſ. w. Allein bei der Ausmalung des Zuſtandes des Friedens und der Gerechtigkeit, der dann die Weltentwicklung abſchließt und nur vorübergehend durch eine letzte feindliche Invaſion der aufrühreriſchen Könige geſtört werden kann (nach Joel 4, 9 ff.; Ez 38 f.; Sach 12, 1 ff.), tritt die Perſon des Meſſias hinter dem in ſeinem verherrlichten Tempel wohnenden Gott zurück, welcher Vs 717 „der unſterbliche König“ heißt, und um deſſen Heiligtum alle Völker ſich zur Huldigung ſcharen werden, nachdem ihr letzter Anſturm dagegen zu Schanden geworden iſt (Vs 663 ff.). Um dasſelbe her werden „die Söhne des großen Gottes“ (Vs 702), d. h. die getreuen Juden, friedlich wohnen. — Vollends in dem jüngeren Stück 3, 46 ff., das aus der Zeit des römiſchen Triumvirats und der Cleopatra zu ſtammen ſcheint (c. 42—31 v. Chr.), iſt zwar vom Königreich des unſterblichen Gottes die Rede, das bald anbreche, damit er in Ewigkeit das Szepter auf Erden führe. Hingegen verlautet nichts von einem menſchlichen oder gottmenſchlichen Meſſias.

Aber noch öfter und eingehender wurde die eschatologiſche Hoffnung in eſoteriſcher Form behandelt, wie vor allen das Buch Henoch zeigt (ſ. über dieſes im A. Pſeudepigraphen), deſſen Grundſchrift K. 1—36. 72—105 im weſentlichen aus der Zeit um 110 v. Chr. ſtammen mag. Vielleicht älter noch iſt die Zehnwochen-Viſion K. 93. 91, 12—17, wo der geſamte Weltverlauf von der Schöpfung bis zum Weltende in 10 Wochen (mit freier Entlehnung des Schemas aus Daniel) eingeteilt iſt. Der Verfaſſer lebt offenbar in der 7. Woche, in welcher ein abtrünniges Geſchlecht aufwächſt. In der 8. Woche wird das Schwert der Gerechtigkeit unter den Sündern aufräumen und den Gerechten den ruhigen Beſitz des Landes ſichern. Das Haus des großen Königs (d. h. der Tempel) wird für ewig gebaut. In der 9. Woche dehnt ſich das gerechte Gericht auf die ganze Erde aus: die Gottloſen verſchwinden von ihr. Alle Menſchen ſchauen nach dem Wege der Rechtſchaffenheit, d. h. wenden ſich der wahren Religion zu. Am Ende der 10. Woche vollzieht ſich das ewige Gericht an den Engeln, der Himmel verſchwindet und macht einem neuen Platz. Vom Meſſias iſt hier nicht die Rede. Dagegen erſcheint er in der parallelen Viſionsreihe über den Verlauf der Weltgeſchichte K. 85—90: Für die Zeit zwiſchen der Zerſtörung Jeruſalems bis zur Aufrichtung des meſſianiſchen Reiches wird Israel von Gott unter 70 Hirten geſtellt (89, 59). Aus den 70 Knechtſchaftsjahren bei Jeremia ſind hier 70 heidniſche Herrſchaften geworden, welche je eine Stunde regieren, wie bei Daniel 70 Jahrwochen. Die Hirten ſind aber nicht menſchliche Könige, ſondern Engel der Völker (v. Hofmann, Schürer); jeder weidet eine Stunde. Die erſte (aſſyriſch-babyloniſche) Periode umfaßt 12 Stunden (89, 72); die zweite 23 Stunden (Cyrus bis Alexander). Die Mitte des Zeitraumes liegt hier (90, 1). Darauf folgen weitere 23 Stunden (Alexander bis Antiochus Epiphanes 90, 5), worauf noch 12 bleiben (90, 17) von Antiochus bis auf die Gegenwart. Wenn das große Horn 90, 9 auf Hyrkan geht, ſo iſt die Zeit dieſes Herrſchers als die des Verfaſſers anzuſehen. Doch iſt die Zeitrechnung des letzteren, die ohne Zweifel ſeiner Konzeption zu Grunde lag, dabei nicht durchſichtig. Nachdem jenes Böckchen mit dem großen Horn von allen Völkern ſchwer iſt angefeindet worden, kommt der hilfreiche Engel und läßt die Feinde untergehen. Die Völker fallen unter dem Schwert der gehorſamen Schafe, d. h. der getreuen Iſraeliten. Im hl. Lande richtet Gott ſeinen Thron auf und hält dort Gericht über die abgefallenen Engel, auch die 70 Hirten; ſie werden ſchuldig befunden und in einen feurigen Abgrund geworfen. In einen ähnlichen Feuerpfuhl, der ſich zur Rechten des Hauſes Gottes öffnet (Gehinnom) kommen die verblendeten Schafe, d. h. die abgefallenen Juden. Darauf bringt Gott einen neuen Tempel, wo er inmitten der guten Schafe wohnt. Die übriggebliebenen Völker unterwerfen ſich anbetend dieſen Schafen. Auch die zerſtreuten und umgebrachten Schafe ſammeln ſich wieder in dieſem Haus. Jetzt erſt wird ein weißer Farre geboren, der Meſſias, dem alle Völker huldigen. Darauf verwandeln ſich alle Schafe in weiße Farren, d. h. in patriarchenähnliche Menſchen (denn die erſten Menſchen von Adam an ſind dem Seher 85, 3 ff. als weiße und ſchwarze Farren erſchienen). Jener Erſtlingsfarre des neuen Geſchlechts aber, der Meſſias, wandelt ſich in einen Büffel und bekommt große ſchwarze Hörner. Das רְאֵם, Büffel, des Grundtextes gab der Grieche unüberſetzt: ῥημ, was der Äthiope ῥῆμα las, ſo daß er zu der Überſetzung kam: „und der erſte unter ihnen war das Wort, und ſelbiges Wort ward ein großes Tier“. Der zweite Satz iſt wohl urſprünglich nur Gloſſe geweſen, um griechiſchen Leſern das unverſtändliche ῥημ zu erklären („rêm iſt ein großes Tier“?). Während alſo die bewährten Genoſſen des Reiches dem Meſſias gleich werden, wird er ſelbſt über ſie zu einem höheren Weſen emporgerückt. Dieſer Steigerung dürfte die Sach 12, 8 verheißene zu Grunde liegen. — Harmoniſch ſchließt das Traumgeſicht mit Gottes ungetrübter Freude an allen Menſchen. Eigentümlich iſt hier, daß der Meſſias nicht die Gottesherrſchaft auf Erden aufrichtet und auch nicht das Weltgericht abhält, ſondern erſt nachdem die Erde geſäubert und Gotte unterthan geworden iſt, zum Schluſſe erſcheint als Krönung des Gebäudes.

Anders iſt dies in den „Pſalmen Salomos“, welche aus der Mitte des letzten Jahrhunderts vor Chriſto bezeugen, daß man damals von dem Meſſias ein lebendiges Eingreifen in die Geſchichte zum Heil ſeines Volkes erwartete. Dieſe Pſalmen ſtammen näher aus der Zeit etwa von 63—45 v. Chr. Denn ſie klagen über das Eindringen des Pompejus in Jeruſalem (2, 1 ff.; 8, 14 ff.; 17, 11 ff.), kennen aber auch deſſen ſchimpfliches Ende (2, 16 ff.). Die Meſſiashoffnung muß damals recht lebendig ins Volk gedrungen ſein, und zwar von ſeiten der phariſäiſch gerichteten Frommen (vgl. z. B. 3, 8 ff.). Man läßt in dieſen traurigen Zeiten die Hoffnung nicht ſinken, ſondern hält ſich daran, daß Israel ewiges Heil verheißen iſt (11, 7; 12, 6; 14, 4 f. 9 f.; 15, 12 f.). Beſtimmter erwartet man eine heilvolle Wendung durch den „Sohn Davids“, den „Geſalbten des Herrn“, den Gott wird aufſtehen laſſen, daß er die heidniſchen Herrſcher beſiege, das entweihte Land des Herrn reinige, die Glieder ſeines Volkes ſammle und ihr Volkstum neu aufrichte, während die Heiden ihm huldigen 17, 21 ff. Derſelbe iſt gerecht, ſündlos und bringt ſeinem Volke ewigen Frieden und ewiges Heil. So wirds ein ſeliger Zuſtand ſein unter ihm zu leben.

Viel ausgebildeter als in jenen älteren Teilen des Henochbuches und in den „Pſalmen Salomos“ iſt die Vorſtellung vom Meſſias in den jüngeren Partien des Buches Henoch K. 37—71, die ſich viel mit ihm befaſſen und jedenfalls nach 38 v. Chr. verfaßt ſind. Von der oben angegebenen Anſchauung der „Grundſchrift“ weicht dieſe jüngere Darſtellung erheblich ab. Während im älteren Buche die vollendeten Gerechten auf der Erde wohnen, in dem geräumigen neuen Gotteshauſe, wird hier der Aufenthaltsort der Seligen als ein himmliſcher beſchrieben 39, 4 ff. Allerdings werden ſie auch die neue Erde bewohnen, von welcher die Übelthäter weggetilgt ſind (45, 5). Und es iſt nicht zu vergeſſen, daß der vor Zeiten lebende Henoch Vorgeſchichtliches im Himmel ſchaut, was auf Erden noch nicht zu ſehen iſt. Aber das Reich Gottes iſt hier unverkennbar transſzendenter gefaßt: die eigentliche Heimat heiliger Menſchen iſt der Himmel, wo ſie ewig wohnen wie die Engel Gottes. Unter ihnen befindet ſich dort der Meſſias 39, 6 ff. Er heißt der Auserwählte (39, 6; 40, 5; 45, 3), der Gerechte (38, 2), der Geſalbte (52, 4), der Menſchenſohn 46, 1 ff., weil einem Menſchen ähnlich in ſeiner Erſcheinung (nach Daniel); an einer Stelle nennt ihn Gott ſelbſt „mein Sohn“ (105, 2; vgl. Pſ 2, 7). Dagegen gehört die Benennung „der Weibesſohn“ 62, 5 nur einer jüngeren, vielleicht chriſtlich beeinflußten Lesart an (vgl. Beer bei Kautzſch z. d. St.). Schon vor der Schöpfung wurde der Name dieſes Meſſias bei dem Herrn der Geiſter genannt 48, 3. 6. 7. Er iſt der Inhaber aller Gerechtigkeit und Weisheit 49, 3. Von ihm gehen Einſicht und Kraft aus. Er iſt der Stab der Gerechten und Heiligen, das Licht der Völker und die Hoffnung derer, die in ihrem Herzen betrübt ſind (48, 4). Er bringt alle Erdbewohner zur Lobpreiſung des wahren Gottes (48, 5). In ihm wohnt der Geiſt derer, die in Gerechtigkeit entſchlafen ſind (49, 3). Kurz, er erſcheint als der Vermittler aller göttlichen Offenbarung an die Menſchen. Er wird auch die verborgenen Dinge richten auf ſeinem Thron 49, 1 ff.; 45, 3; 51, 3. Durch ihn erfolgt auch, dank ſeiner Weisheit, die Auferſtehung der Toten und, dank ſeiner unfehlbaren Gerechtigkeit, das Endgericht K. 51—54; 61, 7 ff. Vorher war der Menſchenſohn verborgen und nur den Auserwählten geoffenbart 62, 7. Mit ihm werden die Gerechten in Ewigkeit eines herrlichen Daſeins ſich erfreuen; die Ungerechten dagegen, insbeſondere die Könige, Mächtigen und Hohen der Erde ſollen in Flammenpein der Hölle ſchmachten 62, 13 ff.; 63, 10. — In K. 71 wird ſchließlich Henoch ſelbſt geradezu als der Menſchenſohn erklärt, und bei ſeiner Wegnahme von der Erde als ſolcher im Himmel eingeſetzt, wie ſpätere rabbiniſche Theologen ihn mit dem Metatron (מיטטרון = *μετάθρονος*, nach anderen: *μετατύραννος*), d. h. dem höchſten, Gott zunächſtſtehenden, ihm dienſtbaren, aber mit ihm herrſchenden Geiſte gleichſetzen. — Dieſer Abſchnitt (Henoch 37—71) iſt jedenfalls das Werk eines anderen Verfaſſers und eines jüngeren Zeitalters als die „Grundſchrift“. Zwar von einem Chriſten rührt das Buch nicht her (gegen v. Hofmann, Hilgenfeld u. a.), da ganz abgeſehen von jener Gleichſetzung des Menſchenſohnes mit Henoch, die menſchliche Erſcheinung des Meſſias, die den Chriſten ſo lebendig vor Augen ſtand, darin gänzlich fehlt. Auch ein chriſtlicher „Überarbeiter“ hätte davon, inſonderheit von Chriſti Leiden, Sterben und Auferſtehen doch wohl etwas eingetragen. Andererſeits führt ſchon die Erwähnung der Parther 56, 5 in die Zeit nach

40—38 v. Chr., wo dieſe in Paläſtina eingefallen ſind; und manches ſpricht dafür, daß das Buch noch beträchtlich jünger iſt, und eine ſpätere meſſianiſche Anſchauung zum Ausdruck bringt, als ſie unter den Zeitgenoſſen Jeſu vorhanden war. Schürer (Geſch. des jüd. Volkes III^{3}, 201) läßt dieſe „Bildreden“ „früheſtens in der Zeit des Herodes“ entſtanden ſein. Über die Zerſtörung Jeruſalems vom Jahre 70 hinabzugehen verbiete 56, 7, wo beim Einfall jener Parther und Meder das Beſtehen der Stadt vorausgeſetzt ſei. Allein da Ezechiel dabei Vorbild iſt, ſo kann „die Stadt meiner Gerechten“ auf die künftige Stadt Gottes gehen, welche neu aufgebaut ſein wird, ehe jener letzte Anſturm der wilden Völkerheere erfolgt. Für nachchriſtlichen Urſprung ſpricht z. B. der Umſtand, daß nach den Evangelien der Ausdruck „Menſchenſohn“ keineswegs eine bei den Zeitgenoſſen Jeſu ſo gangbare Benennung des Meſſias war, wie man es nach dem Bekanntwerden dieſer Schrift erwarten müßte. Es iſt daher auch eine Rückſtrömung chriſtlicher Ideen auf die jüdiſche Apokalyptik hier nicht völlig ausgeſchloſſen und es wäre auch das Mitſpielen eines polemiſchen Motives z. B. bei jener Erhebung Henochs zur Meſſiaswürde nicht ganz undenkbar.

Jedenfalls ſtammen aus der Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer die (ſyriſch erhaltene) Baruch- und die Esra-Apokalypſe (= 4 Esra). Die erſtere ſcheint nicht lange nach jener Kataſtrophe geſchrieben. Sie beweiſt, daß durch den Untergang Jeruſalems und ſeines Heiligtums die Sehnſucht nach der von den Propheten verheißenen herrlichen Zukunft neu und mächtig angefacht worden iſt und man ſich mit allerlei Deutungen, Berechnungen und Ausmalungen dieſer Verheißungen über die traurigen Ereigniſſe der jüngſten Vergangenheit und die ſchlimme Lage der Gegenwart getröſtet hat. Man erwartet in Bälde ſchwere Drangſale, Landplagen, Kriege und Wirren aller Art als Vorboten des Endes (K. 27; vgl. K. 69. 70). Dann wird der Meſſias offenbar werden und in ſeinem Lande den Reſt ſeines Volkes beſchirmen (K. 71). Er wird eine Zeit ſchönſten Gedeihens herbeiführen (29, 5 ff.; vgl. K. 73. 74): die Erde wird ihre Frucht zehntauſendfältig geben. Dann wird er in den Himmel zurückkehren (30, 1), woran ſich die Auferſtehung der Toten und das Endgericht anſchließen. — Die danieliſchen vier Weltreiche, welche von der babyloniſchen Zerſtörung Jeruſalems bis zur Aufrichtung des Gottesreiches ſich ablöſen, erſcheinen K. 35 ff., wobei das vierte Reich beſtimmt auf das römiſche gedeutet wird. Unter dieſem erſcheint der Meſſias und rottet deſſen Herrſchaft aus (39, 7); er tötet den ungerechten Weltherrſcher 40, 1 f. Die Völker, ſofern ſie nicht ſchon durch die vorausgegangenen Plagen hingerafft ſind, von welchen das hl. Land verſchont blieb, werden „den Händen meines Knechtes“, des Meſſias überantwortet 70, 9; 71, 1. Er wird die Nationen teils töten, teils am Leben erhalten, je nach ihrem Benehmen gegen Iſrael, dem die Verſchonten unterthan ſein müſſen 72, 2 ff. Bei der Auferſtehung der Toten giebt die Erde dieſe zunächſt ſo wieder, wie ſie dieſelben empfangen hat, daß die Überlebenden ſie erkennen. Dann aber folgt eine Verwandlung der Leiblichkeit nach dem Maßſtab der im Leben bewieſenen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit. Die Gerechten empfangen eine ätheriſche Leiblichkeit, die nicht altern kann und worin ſie den Engeln gleichen, mit denen ſie dann im himmliſchen Paradieſe wohnen, an Herrlichkeit ſie ſogar übertreffend K. 49 ff. — Nach dieſem Buche (wie auch 4 Esra) geht alſo die meſſianiſche Zeit dem Weltende voran; ſie gehört noch dem *αἰὼν οὗτος* an, deſſen letzte Periode ſie bildet, was auch ſpäterhin die gewöhnliche jüdiſche Lehre war. Hingegen wird die Zukunft der Gerechten im künftigen Äon als eine transſzendente, himmliſche beſchrieben.

Nahe verwandt mit dieſer Baruch-Apokalypſe iſt die Esra-Apokalypſe, gewöhnlich 4 Esra genannt, welche obwohl das Prioritätsverhältnis ſtrittig iſt, etwas jünger ſein dürfte. Sie iſt um das Jahr 96 n. Chr. unter Domitian geſchrieben. Doch handelt es ſich dabei nur um 4 Esr 3—14, da die nur in Vulg. aufgenommenen K. 1. 2. 15. 16 Zuſätze von chriſtlicher Hand ſind. Noch mehr als die Baruchapokalypſe iſt 4 Esra eine Art Theodicee in apokalyptiſchem Gewand. Dem in Esras Perſon gekleideten, um das Los Jeruſalem und ſeines Volkes trauernden Juden wird durch Offenbarung mitgeteilt: der Äon geht zu Ende 4, 26; die Welt iſt alt geworden 5, 50 ff. Wunderbare Vorzeichen der letzten Offenbarungen werden ſich auf Erden einſtellen 6, 11 ff.; vgl. 9, 1 ff. Die ohne Tod hinweggenommenen Männer (Henoch, Elia, Esra) werden ſich ſehen laſſen. Dann iſt plötzlich (durch Gott allein) das Böſe vertilgt, der Glaube blüht, die Wahrheit iſt offenbar 6, 25 ff. Da die Welt um der Juden willen geſchaffen iſt (6, 55), werden ſie dieſelbe ſchließlich auch beherrſchen, nachdem die Gottloſen durch Plagen weggerafft ſind. Da wird der Meſſias, der Sohn Gottes (7, 28) offenbar werden und 400 Jahre lang den Übriggebliebenen Freude ſpenden. Darauf wird er ſterben und alle Menſchen mit ihm

(7, 29). Es tritt ein ſiebentägiges Schweigen ein; darauf folgt die Auferſtehung der Toten und der Gerichtstag, wo der Höchſte den Thron innehat. Dieſer Tag dauert eine Jahrwoche. — Viel zu ſchaffen macht dem Autor die Perſpektive, daß nur wenige ſelig werden, weitaus die meiſten Menſchen der ewigen Qual entgegengehen. Vgl. 7, 45 ff. 132 ff.; 8, 1 ff.; 9, 14 ff. Was ihm von oben auf dieſe Bedenken geantwortet wird, vermag ſeine Einwendungen ſchwerlich ganz zu entkräften. Auch hat er zu viel Selbſterkenntnis, um ſich nicht den Geboten Gottes gegenüber als Sünder zu fühlen und rechnet ſich daher ſelber zu der verlorenen Menge (7, 62 ff.), wird aber belehrt, er habe einen Schatz guter Werke bei Gott, der ihm ſelber erſt an jenem Tage offenbar werden ſoll, 7, 77; 8, 36; vgl. Apk Baruch 14, 12. Die Gottloſen erleiden übrigens ſchon gleich nach ihrem Tode ſiebenfältige Pein 7, 75 ff., während die Frommen alsbald die Herrlichkeit Gottes ſchauen und zur Ruhe in ſiebenfältiger Freude eingehen. Dieſe zu genießen haben ſie ſieben Tage nach dem Tode Freiheit. Dann werden ſie in ihre Kammern verſammelt 7, 100 f. Beim jüngſten Gericht gilt keine Fürbitte oder Interzeſſion 7, 102 ff. — Für die Vorſtellung vom Meſſias kommt in Betracht das auch für die hiſtoriſche Situation entſcheidende Adlergeſicht 11, 1 ff., wo das römiſche Kaiſertum bis auf Domitian dargeſtellt iſt. Gegen dieſen Adler (das vierte danieliſche Weltreich 12, 11 f.) erhebt ſich ſchließlich ein Löwe, der mit Menſchenſtimme redet 11, 36 ff. Dieſer wird 12, 32 auf den Meſſias gedeutet, den der Höchſte bewahret hat auf das Ende der Tage. Aus dem Samen Davids wird er aufſtehen und zu den Menſchen reden, indem er Gericht über ſie hält. Den Reſt ſeines Volkes wird er erlöſen und ihnen Freude geben, bis (nach 400 Jahren, ſ. oben) das Endgericht kommt. In der folgenden Viſion 13, 1 ff. erſcheint ein Menſch aus dem Meere und fliegt auf den Wolken des Himmels und ſendet aus ſeinem Mund einen Feuerſtrom wider alle, die ihn bekämpfen. Gott nennt ihn: „mein Sohn“ (13, 32). Er wird die Widerſtrebenden durch ſein bloßes Wort richten und vernichten (nach Jeſ 11, 4) und das friedliche Heer der verbannten zehn Stämme nach der Heimat zurückführen. Dies läuft alſo dem oben Dargeſtellten parallel. Es handelt ſich um die Aufrichtung der 400jährigen Meſſiasherrſchaft auf Erden.

Die apokalyptiſche Litteratur hat ſich aber in dieſer Periode noch lange nicht erſchöpft, ſondern wurde in jüdiſchen (vgl. M. Buttenwieſer, Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature, Cincinnati 1901) und chriſtlichen Kreiſen noch durch Jahrhunderte weiter gepflegt, wobei die Chriſten in der Regel jüdiſche Vorlagen zu Grunde legten, oft auch ſolche nur gloſſierten. Letzteres ſcheint z. B. in dem „Teſtament der 12 Patriarchen“ (2. chriſtl. Jahrhundert?) geſchehen zu ſein, wo die meſſianiſchen Stellen im Segen des Juda und des Levi unverkennbar chriſtliche Hand verraten. Aus der Vergleichung ſolcher Schriften erhellt, daß wenn auch gewiſſe Grundzüge der meſſianiſchen Hoffnung von den Propheten her ſich durch alle dieſe oft recht phantaſtiſchen Zukunftsgemälde hindurchziehen, doch in dieſer Eschatologie der Phantaſie und dem Geſchmack des einzelnen ein weiter Spielraum gelaſſen war, ſo daß dieſe Materie bei weitem nicht ſo dogmatiſch feſtgelegt erſcheint, wie die des Kultus und des Rechts, die an der Thora eine ſyſtematiſch ausgebaute Grundlage hatten und durch den Scharfſinn der Geſetzeslehrer obendrein mit einem undurchdringlichen Zaun von näheren Beſtimmungen umgeben waren. So begreift ſich leicht, daß teils aus den Schriften des Alten Bundes geſchöpft, teils aus ſolchen durch Pſeudonymität ſtrenger Verantwortung entzogenen und daher auch nicht mit ſicherer Autorität ausgeſtatteten Kunſtprodukten, im Volke ſeit dem erſten vorchriſtlichen Jahrhundert zwar die meſſianiſche Hoffnung ſehr verbreitet war und das religiöſe Empfinden und Erwarten kräftig beherrſchte, aber ſo, daß dieſes Zukunftsbild keine feſten Umriſſe zeigte, und keine geſchloſſene Einheit bildete, ſondern aus mehr oder weniger deutlichen, oft unzuſammenhängenden, oft ſich widerſprechenden Zügen ſich zuſammenſetzte, und wenn es der Menge und den oberflächlichen Geſetzeskundigen meiſt bloß einen politiſchen Befreier und äußerliche Segnungen verhieß, doch von tieferſuchenden Seelen im Sinn einer innerlicheren Erlöſung gefaßt wurde. Dieſe Vorſtellungen begegnen uns in den Evangelien, in den Targumim, im talmudiſchen Schrifttum, den Midraſchim u. a. nachchriſtlich jüdiſchen Schriften. Wir geben im folgenden noch eine gedrängte Überſicht über die Hauptzüge dieſes jüdiſch-rabbiniſchen Meſſiasbildes.

Daß zur Zeit Jeſu die Hoffnung auf ein möglicherweiſe baldiges Erſcheinen des Meſſias ein Stück des allgemeinen jüdiſchen Volksglaubens war, erhellt aus den Evangelien zur Genüge. Natürlich wurde dieſe Hoffnung beſonders hochgehalten und treu gepflegt von den Kreiſen, welche vom Gang der Welt unbefriedigt ſich den prophetiſchen Schriften des AT zugewandt hatten, während die religiös indifferenten und mit dem alten Glauben zerfallenen ſich wenig davon verſprachen. Typen ſolcher auf den Troſt Israels Harrenden ſind Simeon Lc 2, 25 f., Hanna Lc 2, 37 f. Zu ihnen gehören Johannes der Täufer und ſein Anhang, ebenſo die Jünger Jeſu. Dieſe brachten in die Nachfolge Jeſu ſchon Vorſtellungen von dem kommenden Meſſias und ſeinem Reiche mit und ſetzten ſich darüber gelegentlich mit ihrem Meiſter auseinander, z. B. über die Frage, ob Elia noch vorher kommen müſſe, wann die Aufrichtung ſeines Reiches erfolgen werde u. dgl. Aber auch ſeine Gegner, die Phariſäer, erwarteten beſtimmt ein Kommen des Sohnes Davids, der die Juden von der heidniſchen Weltmacht befreien und einen Zuſtand vollkommener Gottesherrſchaft herbeiführen werde. Und die Volksmenge hatte dieſe Erwartung feſt genug im Kopf, um nach den Zeichen, die ſie an ihm erlebte, ihn mehr als einmal zum König machen zu wollen; weshalb er äußerſte Vorſicht und Zurückhaltung in der Offenbarung ſeiner Meſſiaswürde ſich auferlegte, bis er ſah, daß ſein Leidensgeſchick ſich bald erfülle und ſein offenes Bekenntnis zu derſelben der Geiſtigkeit ſeines Wirkens nicht mehr ſchaden könne. — Noch der verhängnisvolle Aufſtand, der zur Zerſtörung des Tempels im Jahre 70 führte, war durch politiſch-meſſianiſche Hoffnungen mitverurſacht. Die Partei der Zeloten ſtand mit den Phariſäern in Zuſammenhang und religiöſe Motive gaben hauptſächlich den Anſtoß zur Empörung, die durch Hoffnungen auf außerordentliches göttliches Eingreifen genährt und getragen war. Joſephus, der dieſe Seite eher zu verhüllen beflissen iſt, ſagt doch ausdrücklich Bell. Jud. 6, 5, 4, die Juden ſeien am meiſten zum Kriege getrieben worden durch einen zweideutigen Orakelſpruch in ihren heiligen Büchern, wonach um jene Zeit einer von ihrem Lande aus die Weltherrſchaft erlangen ſollte. Der Spruch ſei von ihnen auf Einheimiſches gedeutet worden, wogegen Joſephus ſelbſt deſſen Erfüllung in der auf dem Boden Paläſtinas erfolgten Erhebung Veſpaſians zur Kaiſerwürde erblicken will. Er ſcheint damit die danieliſche Weisſagung vom Kommen der Gottesherrſchaft, als deren Träger der Meſſias galt, gemeint zu ſein, da die 4, 6, 3; 6, 2, 1 von Joſephus angezogenen Sprüche wahrſcheinlich jenem Buche entnommen waren. Vgl. Da 9, 24—27; 8, 13 f. Von falſchen Propheten und Verführern berichtet Bell. Jud. 2, 13, 4. Noch bis zum Schluß der Belagerung hofften die Zeloten, wenn es mit Stadt und Tempel zum äußerſten gekommen, werde plötzlich das Heil von oben erſcheinen oder ſie redeten doch ſolches dem Volke ein 6, 5, 2. Durch die Kataſtrophe ſelbſt wurde das Verlangen nach dem meſſianiſchen Heil erſt recht geweckt, wie ſchon Baruch-Apokal. und 4 Esra zeigen. Ja, noch einmal hat die Meſſiashoffnung, an Bar Kochba ſich knüpfend, das Volk zu einem todesmutigen Freiheitskampfe begeiſtert. Doch hat es an warnendem Widerſpruch von ſeiten einzelner Lehrer nicht gefehlt. Dem berühmten R. Akiba, der den Bar Kochba als Meſſias anerkannte, entgegnete R. Jochanan b. Thurta: „Das Gras wird aus deinen Kinnladen ſproſſen, ehe der Meſſias kommt“ (jer. Taanith f. 68, 4). Durch den kläglichen Ausgang jenes Aufſtandes wurde man vorſichtiger und nüchterner geſtimmt. Aber die Hoffnung auf einen künftigen Meſſias blieb im allgemeinen unangetaſtet. Nur vereinzelte Stimmen ziehen ſie in Zweifel. So wird von einem R. Hillel (in der Zeit Konſtantins d. Gr.) der Ausſpruch gemeldet: „Es giebt keinen Meſſias für Israel, weil ſie ihn längſt genoſſen haben in den Tagen des Hiskia.“ Darauf erwiderte der berühmte R. Joſeph von Pumbaditha: „Das möge Gott dem Hillel verzeihen! Hiskia wann war er? Im erſten Haus. Aber Sacharja (9, 9) weisſagte im zweiten Haus“ (bab. Sanh. f. 99).

In Bezug auf die Frage: Wann der M. kommen werde, wurde ſchon bemerkt, daß die Rabbinen im allgemeinen ſein Erſcheinen noch dem gegenwärtigen Weltlauf (עולם הזה), nicht erſt dem künftigen (עולם הבא) zurechneten. Die „Tage des Meſſias“ ſind noch ein begrenzter Zeitraum, der aber den Übergang bildet zu jenem Zuſtand vollendeter Vergeltung, der mit der Auferſtehung der Toten beginnt. Vgl. Lc 20, 34 f.; 18, 30; Mt 12, 32. Allerdings wird gelegentlich auch die Zeit des Meſſias als die künftige Weltzeit bezeichnet (Toſeph. zu bab. Sanh. f. 110 b: „die künftige Welt — das ſind die Tage des Meſſias“). Aber in der Regel ſind die Tage des Meſſias noch als Abſchluß des jetzigen Weltlaufs gedacht; nur daß dann Jeruſalem ſtatt Rom die Welt beherrſcht. „Es iſt kein Unterſchied zwiſchen dieſer Welt und den Tagen des Meſſias als in der Dienſtbarkeit heidniſcher Reiche“ (bab. Sanh. f. 99). R. Elieſer ſagt: „Nicht einmal in den Tagen des Meſſias wird man aufhören Waffen zu tragen, ſondern erſt in der künftigen Welt“ (bab. Schabb. f. 63). Auf das zeitlich begrenzte meſſianiſche Reich folgt dann der Untergang dieſer Welt und die Schöpfung einer neuen. „Alle Propheten haben nur von den Tagen des Meſſias geweisſagt, in Betreff der künftigen Welt aber gilt: kein Auge hat geſehen“ u. ſ. w. (bab. Schabb. f. 63). In jener künftigen Welt findet kein Eſſen und Trinken, keine

Fortpflanzung mehr ſtatt; die Gerechten ſitzen mit Kronen geſchmückt und genießen den Glanz der Schechina (bab. Berach. f. 17 a). — Vorausgehen wird der Zeit des Meſſias größte Erniedrigung des Volkes und Kampf aller Reiche gegeneinander. Die Völkerwelt iſt in Auflöſung begriffen. Dieſe Wirren und Leiden ſind die „Wehen des Meſſias“ (חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ Schabb. 118 a), der darin geboren wird. Alle Plagen, Schwert, Hunger, Seuche, Erdbeben werden eintreten Sanh. 97 a. Iſrael wird in dieſen Bedrängniſſen Errettung finden durch Halten an der Thora und Werke der Barmherzigkeit. Aber auch dieſes Volk wird aufs tiefſte heruntergekommen ſein. Z. B. Jehuda ben Ilaj (2. Jahrhundert): „Das Zeitalter, in welchem der Sohn Davids erſcheint, iſt das des unerträglichen Unheils; das Verſammlungshaus der Gelehrten wird von Luſtdirnen bewohnt, Galiläa wird verwüſtet, Gaulan verheert, die Pilger aus den Nachbargebieten wandern von Ort zu Ort, ohne Annehmer zu finden, die Weisheit der Gelehrten erregt Widerwillen, die Gottesfürchtigen werden verachtet, hündiſche Schamloſigkeit überall, nirgends mehr Wahrheit zu finden“ (Sanh. 97 a). Der Sohn wird den Vater verſpotten, die Tochter ſich wider die Mutter erheben, die Schwiegertochter wider die Schwiegermutter; die eigenen Hausgenoſſen werden Feinde ſein. Treue giebts nicht mehr. Miſchna Sota 9, 15. Vgl. übrigens das ganze Gemälde M. Sota 9, 12 ff., welches zeigt, wie ſehr man den inneren Zerfall des Volkes Gottes empfand. Andererſeits fehlt auch das Gefühl nicht, daß der Meſſias ein würdig zubereitetes Volk vorfinden ſollte. Beides kreuzt ſich bei R. Jochanan: „Der Sohn Davids kommt nicht außer in der Generation, in der alle unſträflich, oder in der alle ſchuldig ſind“ (Sanh. f. 98). Für erſtere Möglichkeit wird auf Jeſ 60, 21, für letztere auf Jeſ 59, 16 verwieſen. Die erſtere Bedingung vertritt z. B. jer. Taanith f. 64: „Was verzögert (das Kommen des Meſſias)? Antwort: Die Bekehrung: kehret um, kommet! (nach Jeſ 21, 12) R. Acha: Wenn Iſrael nur Einen Tag Buße thäte, würde ſogleich der Sohn Davids kommen. Was iſt der Grund? Heute, wenn ihr ſeine Stimme hörtet! (Pſ 95, 7). R. Levi ſpricht: Wenn Iſrael auch nur Einen Sabbath nach der Ordnung beobachtete, würde ſogleich der Sohn Davids kommen.“ Ebenſo die Mechilta zu Ex 16, 25; bab. Sanh. f. 97 b: „Rab ſagt: Alle Termine ſind verſtrichen und die Sache hängt nur von Bekehrung und guten Werken ab. R. Elieſer ſpricht: Thut Iſrael Buße, ſo werden ſie erlöſt; wo nicht, ſo werden ſie nicht erlöſt; allein der Heilige ſetzt ihnen einen König, deſſen Maßregeln härter ſind als die Hamans; dann thut Iſrael Buße und er bringt ſie zur Beſſerung.“

Gewöhnlich aber wird dieſe Vorbereitung und Zurüſtung des Volkes für die Ankunft des Meſſias von dem Propheten Elia erwartet, deſſen perſönliche Wiederkunft die Schriftgelehrten auf Grund von Mal 3, 23 vorausſahen ſchon nach Si 48, 10. Vgl. Mt 17, 10 f.; 11, 14. Er ſoll nach dieſen Stellen den Beſtand der Stämme Iſraels wieder herſtellen und alles was ſtrittig und verworren iſt, in Ordnung bringen. Dies wird zwar meiſt recht äußerlich gefaßt; doch wies ja ſchon Maleachi auf eine innerliche Reinigung und Einigung hin. Nach Kidduſchin 71 a wird Elia die Baſtarde reinigen, daß ſie den Stämmen können eingefügt werden. Siehe aber die Erörterung Miſchna Edujoth 8, 7: Nach einer Anſicht wird Elia die Beſtimmungen über rein und unrein nicht antaſten, ſondern bloß die widerrechtlich Eingedrungenen entfernen und die gewaltſam Verdrängten einführen. Dagegen R. Juda: „Er kommt überhaupt nicht, um zu entfernen, ſondern nur um nahe zu bringen.“ Andere Gelehrte: „Weder um zu entfernen, noch um nahe zu bringen, ſondern um Frieden zu ſchaffen in der Welt.“ Die zahlreichen Punkte des Geſetzes, über welche die Lehrer ſich nicht einigen konnten, wurden in letzter Inſtanz ſeiner Entſcheidung vorbehalten; ebenſo aber Rechtshändel über Geld und Gut. Zweifelhafte Schuldſcheine, gefundene Koſtbarkeiten, ſtreitiges anvertrautes Geld ſollen liegen bleiben, bis Elia komme, Baba Mezia 1, 8; 2, 8; 3, 4 u. ſ. w. Tiefer geht die Erwartung, daß Elia die große Buße Iſraels zuwege bringen werde, Pirke de Rabbi Elieſer K. 43. In Miſchna Sota (am Ende) wird ſogar die Auferſtehung der Toten auf Elia zurückgeführt. Targ. jer. I zu Ex 40, 10 bezeichnet ihn als den am Ende des Exils zu ſendenden Hohenprieſter. Weitere jüdiſche Sprüche über dieſe Wiederkunft des Elia, zum Teil freilich erſt aus mittelalterlicher Zeit, ſiehe Schoettgen, Horae hebr. II, p. 533 s.; Lightfoot, Horae hebr. p. 384. 609. 965. — Aber auch von anderen großen Propheten nahm man an, daß ſie zum Beginn der meſſianiſchen Epoche auferſtehen und den Meſſias bei ſeinem Werke unterſtützen werden. So von Moſe, Midr. Debarim Rabba, Par. 3 gegen Ende, ſpricht Gott zu dieſem: „Wenn ich ihnen den Propheten Elia ſenden werde, ſo ſollt ihr beide vereint kommen“, und anderwärts. Auch Jeremia wurde wohl nach Mt 16, 14 erwartet. Ferd. Weber denkt an dieſen bei „dem Propheten“ Jo 1, 21. 25; 6, 14; 7, 40 (vgl. Mc 6, 15), wo aber eher ein anonymer, auf Grund von Dt 18, 18 erwarteter Prophet gleich Moſe gemeint iſt.

Über die Dauer des meſſianiſchen Reiches, die nach obigem eine begrenzte iſt, ſiehe beſonders bab. Sanh. f. 97 ff. „Es iſt Überlieferung der Schule des Elia, 6000 Jahre dauere die Welt: 2000 Thohu, 2000 Thora, 2000 Tage des Meſſias (ſo auch Berachoth 9 a); aber wegen unſerer Sünden, welche viele ſind, iſt ein Teil von ihnen abgelaufen.“ Nachher wird nach einer anderen Anſicht die Dauer der Welt auf 85 Jobelperioden beſtimmt, in deren letzter der Sohn Davids kommt, „ob am Anfang oder am Ende derſelben, weiß man nicht“. Weiter unten wird als angeblich perſiſche Überlieferung angeführt, daß 4291 Jahre nach Erſchaffung der Welt es Kämpfe mit den Seeungetümen und die Kriege Gogs und Magogs geben werde „und die übrigen ſind die Tage des Meſſias, und Gott wird die Welt nicht erneuern außer nach 7000 Jahren.“ Dagegen verwerfen andere alle chronologiſchen Berechnungen der Ankunft des Meſſias; ſo R. Samuel Bar Nachman, geſtützt auf Hab 2, 3: „Es verhauche das Gebein derjenigen, welche die Termine berechnen; denn wenn man den Termin erreicht hat und er (der Meſſias) nicht gekommen iſt, ſagen ſie: er kommt nicht mehr“. Die Dauer der Tage des Meſſias ſelbſt wird ſehr verſchieden beſtimmt. Siehe Sanh. f. 99 b; Tanchuma, Ekeb 7. Die einen rechnen dafür 40 Jahre nach Pſ 95, 10; 90, 15; letztere Stelle (vgl. Gen 15, 13) weiſt nach einem anderen auf 400 Jahre. Andere ſchließen aus Jeſ 23, 15 auf 70 Jahre; R. Akiba aus den 40 Wüſtenjahren auf 40. Dagegen Sifre 134 a und Peſita 29 a wird das meſſianiſche Zeitalter auf 3 Generationen ausgedehnt (nach Pſ 72, 5), deren Dauer aber nicht angegeben iſt. Noch andere finden 100 oder 365 oder 1000 oder 2000 (ſ. oben) oder gar 7000 Jahre heraus.

Die Perſon des Meſſias ſelbſt, des Sohnes Davids, wird im allgemeinen als eine menſchlich natürliche gefaßt, was im Gegenſatz zum Chriſtentum immer ſchärfer betont wird. So am ſtärkſten von Tryphon im Dialog Juſtins des M. K. 49: *πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* Vgl. deſſen Beſtreitung der Gottheit und ewigen Präexiſtenz des Meſſias K. 48, und ſeiner übernatürlichen Geburt K. 67 f. 71. 77. Ebenſalls polemiſch zugeſpitzt iſt die Stelle jer. Taanith 2, 1: „Es ſprach R. Abbahu: Sagt ein Menſch zu dir: Gott bin ich — ſo lügt er — des Menſchen Sohn bin ich — ſo wird er es zuletzt bereuen — ich fahre gen Himmel — ſo wird er es nicht beſtätigen“. Aber auch wo eine gegenſätzliche Tendenz dieſer Art nicht ſo offenkundig iſt, findet man die geheimnisvollen prophetiſchen Ausſagen auf das Maß des Gemeinmenſchlichen herabgeſtimmt. So im Targum Jon. zu Jeſ 7, 14; 9, 5; 11, 1 ff.; Mi 5, 1 f. Die Namen des Meſſias in Jeſ 9, 5 werden wie von den ſpäteren Rabbinen größtenteils Gott beigelegt, was freilich nicht ohne exegetiſchen Zwang möglich. Aquila hat zwar die richtige Konſtruktion, ſetzt aber für אֵל גִּבּוֹר bloß: *ἰσχυρός, δυνατός.* Der Meſſias geht wie andere aus dem davidiſchen Geſchlecht hervor. Targ. Jon. umſchreibt in Jeſ 11, 1 „Meſſias von den Söhnen der Söhne des Jſai“. Und Jeſ 7 verſteht man unter der עַלְמָה mit Vorliebe eine Gattin des Ahas, wie denn Hiskia als ein freilich nicht zu voller Entwickelung gelangter Meſſias angeſehen wird, Schir rabba 18, vgl. Sanh. 94 a: „Wenn Hiskia über den Fall des Sanherib einen Lobgeſang angeſtimmt hätte, ſo wäre er der König Meſſias geworden, und Sanherib Gog und Magog“. Auch iſt die ſchon von früheren aufgeſtellte, von Bertholdt (christol. Jud. p. 129) wiederholte Behauptung unrichtig, daß die Targumim zuweilen den Meſſias mit dem מֵימְרָא דַיְיָ׳ identifizieren. Vielmehr iſt dieſes göttliche Wort vom Meſſias beſtimmt unterſchieden. Vgl. Targ. Jon. zu Jeſ 42, 1: „mein Erwählter, an dem mein Wort Wohlgefallen hat“. Ferner Targ. Jon. zu Jeſ 9, 5 f., wo der Schlußſatz: der Eifer Jahvehs der Heerſcharen wird ſolches vollführen — wiedergegeben iſt durch: durch das Memra Jahveh wird dies vollführt werden. Auch Onkelos Nu 23, 21: „Das Wort Jahves, ihres Gottes iſt ihre Hilfe und die Schechina ihres Königs iſt unter ihnen“ — meint weder mit jenem „Worte“, noch mit ihrem König den Meſſias. Dagegen iſt richtig, daß eine gewiſſe Präexiſtenz des Meſſias im Himmel gelehrt wird. Zunächſt wurde vor der Schöpfung ſchon ſein Name von Gott genannt Bereſch. rabba K. 1 (vgl. Targ. jer. I zu Jeſ 9, 5), was freilich nicht mehr bedeutet, als daß er von Anfang an Gegenſtand des göttlichen Heilsratſchluſſes war, wie übrigens auch die Väter, Jſrael und das Heiligtum. R. Tanchuma lehrt: „Sechs Dinge waren ſchon vor der Weltſchöpfung: einige von ihnen wurden wirklich geſchaffen, einige dagegen ſtiegen nur in der Jdee (des Schöpfers) auf, um künftig ins Daſein zu treten. Die Thora (Pr 8, 22) und der Thron der Herrlichkeit (Pſ 93, 2) wurden wirklich geſchaffen; dagegen die Väter (Ho 9, 10), Jſrael (Pſ 74, 2), das Heiligtum (Jer 17, 12) und der Name des Meſſias (Pſ 72, 17) verharrten in der Schöpfungsidee". Ähnlich Peſachim 54a; Nedarim 39b. Eine gewiſſe realere Präexiſtenz iſt freilich mit dem jüdiſchen Theologumenon von der Erſchaffung aller Menſchen während der ſechs Schöpfungstage gegeben. Allein darüber geht hinaus, was das (jüngere) Henochbuch und die verwandten Apokalypſen von perſönlicher Präexiſtenz des Meſſias im Himmel lehren. Dieſe Bücher hat freilich das ſpätere Judentum als ketzeriſch gebrandmarkt. Aber auch in einzelnen Midraſchim treten ſolche Anſchauungen von einem höheren Weſen und vorzeitlichen Daſein des Meſſias hervor. So in Bereſchith rabba (6. Jahrhundert?) wird zu Gen 1, 2 gelehrt, der Geiſt Gottes, der im Anfang über den Waſſern ſchwebte, ſei der Meſſias geweſen; zu 28, 10, der Meſſias ſei der große Berg, von dem Sach 4, 7 rede, höher als die Patriarchen, erhabener als Moſe und auch als die Engel des Dienſtes; zu 18, 1, derſelbe ſitze in der künftigen Welt zur Rechten Gottes (Pſ 110, 1), Abraham zu ſeiner Linken u. ſ. w. Doch beweiſen auch ſolche Stellen nicht, daß der Meſſias als göttliches Weſen im ſtreng metaphyſiſchen Sinn angeſehen wurde. Denn es werden gelegentlich auch die Gerechten größer als die hl. Engel genannt Sanh. 93a. Die Spekulationen der Kabbala, namentlich des Buches Sohar (wohl erſt aus dem 13. Jahrhundert; ſ. Bd IX, 685, 12) können hier außer Betracht bleiben.

Wie dachte man ſich das Wirken des Meſſias auf Erden? Er tritt plötzlich auf (bab. Sanh. f. 97: Drei Dinge kommen unverſehens: der Meſſias, Gefundenes und ein Skorpion), ob im Niſan, in welchem einſt die Erlöſung aus Ägypten erfolgte, oder im Tiſchri nach Pſ 81, 4, darüber wird geſtritten; ſ. die Mechilta zu Ex 12, 42. Seinem Erſcheinen geht aber ein Zuſtand der Verborgenheit auf Erden voraus. So lehrt z. B. Tryphon bei Juſtin. M. dial. c. 8: Chriſtus, wenn er auch geboren wird und irgendwo ſich befindet, iſt doch unerkannt, ja erkennt ſich ſelbſt nicht, bis der Prophet Elias kommt, ihn ſalbt und allen offenbart (vgl. c. 110). — Er bildet ſich unterdeſſen in der Erkenntnis Gottes und des Geſetzes aus, von Gott ſelbſt unterrichtet wie Abraham, Hiob und Hiskia (Bammidbar rabba c. 14), und übt ſich in deſſen Befolgung durch gute Werke und unter Züchtigungsleiden; denn ſündlos iſt er nicht an ſich, ſondern wird erſt auf dieſem Wege der vollkommen Gerechte. Aus Targ. Jon. zu Jeſ 53, 5. 10—12 geht hervor, daß er auch das Geſetz lehren wird. Dabei iſt er noch nicht als der große Goël bekannt, ſo wenig als Moſe in ſeiner Jugend, und wie dieſer am ägyptiſchen Hof aufwuchs, verweilt der Meſſias in der Hauptſtadt des Weltreichs, das er zerſtören ſoll, in Rom. Tanchuma, Schemoth 8; Schemoth rabba K. 1. Dafür wird jer. Taanith f. 64 auf Jeſ 21, 11 verwieſen, da Edom = Rom. Nach bab. Sanh. f. 98a ſitzt er dort in Rom am Thore, umgeben von Elenden und Kranken, deren Wunden er verbindet, wartend auf jenes Heute Pſ 95, 7, da ihm die Bekehrung ſeines Volkes geſtattet, zu ihm zu kommen. Durch dieſe Annahme eines Zuſtandes in der Niedrigkeit und Verkennung (Sanh. f. 98b heißt der Meſſias auch der Ausſätzige nach Jeſ 53, 4) ſucht man auch dem Bilde des leidenden Meſſias in Jeſ 52. 53 einigermaßen gerecht zu werden, welches das Targum (ob auch unter Abſchwächung des hier bezeugten ſtellvertretenden Sühnleidens und Sterbens) meſſianiſch gefaßt hat, und nach ſeinem Vorgang viele jüdiſche Weiſe ebenſo deuteten. Später wies man dieſe Leidensrolle, wenn man ſie überhaupt gelten ließ, einem anderen Meſſias von untergeordneter Bedeutung zu. Siehe unten. Über die Form, in welcher der Sohn Davids dem Volke erſcheinen werde, war man nie völlig im Reinen. Schon der Unterſchied von Da 7, 13 und Sach 9, 9 ſtellte die Rabbinen vor ein Rätſel. Bab. Sanh. f. 98a meint: „Wenn ſie Verdienſt erworben haben, (kommt er) mit den Wolken des Himmels; wenn ſie kein Verdienſt erworben haben, arm, reitend auf einem Eſel." Sein Werk beſteht nun darin, das fremde Joch zu brechen (Targ. Jon. zu Jeſ 10, 27) und ſein Volk aus der Gefangenſchaft zurückzuführen, was unter Wundern geſchieht, wie ſie einſt beim Auszug aus Ägypten vorkamen. Um ſeine Weltherrſchaft (Onk. zu Nu 24, 17; Targ. Jon zu Am 9, 11; Orig. c. Cels. 2, 29) aufzurichten, hat er gewaltige Kämpfe mit den Nationen zu beſtehen (Targ. Jon. zu Sach 10, 4). Der Hauptfeind iſt das römiſche Weltreich, an deſſen Spitze in jenen Tagen ein widergöttliches Haupt, namens Armîlus ſtehen wird. Dieſer feindſeligſte Bedränger der Gemeinde wird nach Targ. Jon. zu Jeſ 11, 4 durch den Hauch der Lippen des Meſſias getötet. Dieſer Armîlus, der im Talmud nicht vorkommt und entweder aus Romulus oder aus ἐρημόλαος abgeleitet wird, iſt der Antimeſſias und Böſewicht ſchlechthin (vgl. die analoge Stelle 1 Th 2, 8). Siehe über ihn Eiſenmenger, Entdecktes Judent. II 705 ff. und Buxtorf, Lexicon s. v. Hinſichtlich der Heimführung der Verbannten iſt ſtrittig, ob ſie auch den zehn Stämmen zu gute kommen ſoll. Die Targumim nehmen es auf Grund der prophetiſchen Weiſſagungen an (z. B.

Jon. zu Sach 10, 6). Dagegen wird die Frage Miſchna Sanh. 11, 3 verneint, wenn auch nicht ohne Widerſpruch, und nach bab. Sanh. f. 110 b iſt Streit darüber. Dieſer Zweifel ſowie die Schwierigkeit des leidenden und ſterbenden Meſſias wurde ſpäterhin gerne ſo gehoben, daß man neben dem Sohn Davids noch einen zweiten, ihm untergeordneten und zeitlich voraufgehenden Meſſias, den Sohn Joſephs in Ausſicht ſtellte, bab. Sukka 52 a. Dieſer werde aus Ephraim ſtammen, die zehn Stämme aus ihrem Exil zurückführen und dem Sohn Davids unterwerfen, dann aber im Kriege gegen Gog und Magog getötet werden, und zwar ſoll dieſer Tod — nach einer übrigens erſt in ſpäteren Stellen vorkommenden Vorſtellung — zur Sühne für die Sünde Jerobeams dienen (ſiehe Eiſenmenger II, 720 ff.). So heißt es denn im Targ. zu HL 4, 5; 7, 3: „Zwei ſind deine Erlöſer, die dich erlöſen werden, der Meſſias, Sohn Davids und der Meſſias, Sohn Ephraims, gleichend dem Moſe und Aaron.“ So ſuchte man die Züge des leidenden und gewaltſam umgebrachten Meſſias, die man Jeſ 53 und Sach 12, 10 nicht leugnen konnte, und die doch in das gewöhnliche Meſſiasbild ſich ſchwer einfügen ließen, bei dieſem Doppelgänger unterzubringen. In der älteren Zeit aber kennen die Rabbinen nur Einen Meſſias, und wenn ſie auch die Weisſagungen von ſeinem Leiden oft anerkennen (vgl. Tryphon bei Juſtin, dialog. c. 89: *παθητὸν μὲν τὸν χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι φανερόν ἐστιν*), ſo ſchwächen ſie doch den Wortlaut derſelben dahin ab, daß der Meſſias anfänglich unerkannt unter Armen und Elenden in der Niedrigkeit wirken und unter den Sünden ſeines Volkes leiden werde, die ſeine Offenbarung verzögern. So das Targ. Jon. zu Jeſ 53, wo das ſtellvertretende Verſöhnungsleiden, das der Anſchauung der Juden an ſich nicht ferne gelegen hätte, nirgends zum klaren Ausdruck kommt und z. B. zu 53, 5 erklärt wird: „Er wird das Heiligtum bauen, das entweiht iſt wegen unſerer Schuld und hingegeben wegen unſerer Miſſethaten; durch ſeine Lehre wird Friede über uns gemehrt, und wenn wir auf ſeine Worte merken, ſo werden unſere Sünden uns vergeben werden“. Beſonders beliebt iſt auch die Beziehung des leidenden Knechtes Jahvehs auf das Volk. Für die tiefere bibliſche Verheißung einer vollkommenen Verſöhnung war das ſpätere Judentum bei ſeiner geſetzlichen Werkgerechtigkeit ohnehin wenig empfänglich. Da gilt bab. Berachoth f. 5 a: „Jeder, welcher das Geſetz ſtudiert und Barmherzigkeit übt und ſeine Kinder begräbt, dem werden alle ſeine Sünden vergeben.“

Die Wirkſamkeit des Meſſias wird alſo darin beſtehen, daß er die Unabhängigkeit und Weltherrſchaft der jüdiſchen Theokratie herbeiführt. Selbſtverſtändlich wird er das Heiligtum in Jeruſalem neu aufrichten und die Geltung der Thora durchführen. Einzelne Stellen deuten auch auf Erneuerung der Thora (Schir rabba zu 2, 13; Jalkut Schimeoni zu Jeſ § 296); doch kann es ſich, da dieſelbe als ewig gilt, nur um ein tieferes Verſtändnis derſelben handeln. Immerhin erwarten einzelne eine Abänderung des Ceremonialgeſetzes, z. B. daß von den Opfern nur die Dankopfer, von den Feſten der Verſöhnungstag bleiben ſoll (Schöttgen, Horae II, p. 611 f.). Die Fruchtbarkeit des Landes und der Wohlſtand des Volkes werden in überſchwenglichen Worten geſchildert. An dieſen noch zeitlichen, wenn auch hoch geſteigerten Segnungen des meſſianiſchen Zeitalters werden nicht bloß die heimgeführten Exulanten, ſondern nach weit verbreiteter Anſchauung auf Grund von Jeſ 26, 19; Ez 37 auch die entſchlafenen Gerechten teilhaben, indem eine erſte Auferſtehung der Toten im Lande Israels erfolgt, die auswärts geſtorbenen Getreuen aber unter der Erde dorthin gewälzt werden (Eiſenmenger II, 893 ff.; Weber, Syſtem 351 ff.). Die Auferweckung der Toten wird teils Gott, teils dem Meſſias zugeſchrieben; ſie erfolgt unter Poſaunenſchall. Die Samaritaner werden davon ausgeſchloſſen ſein nach Pirke de R. Elieſer K. 39; nach Kethuboth 111 b ſogar die Ungelehrten, d. h. die ſich mit dem Geſetz nicht beſchäftigt haben. Die lebenden Heiden werden dem Meſſias und dem Heiligtum zu Jeruſalem huldigen, ſoweit ſie nicht in ihrem Widerſtand gegen ihn untergehen; doch bleibt eine ſtarke Schranke und ein bedeutender Rangunterſchied zwiſchen ihnen und Israel.

Am Ende der meſſianiſchen Periode erfolgt nochmals ein allgemeiner Aufſtand der Heidenvölker gegen die Herrſchaft des Meſſias, deſſen Urheber und Führer Gog und Magog ſind (ſ. d. A. Bd VI S. 761), welche allerdings nach anderen ſchon am Anfang der meſſianiſchen Zeit als die ſchlimmſten Feinde vom Meſſias abgethan werden. Die Anſchauung, daß ſie erſt nach dieſer Periode und der (erſten) Auferweckung der Toten einen letzten Völkerſturm gegen das hl. Land erregen, folgt der Anordnung des Buches Ezechiel. An dieſen Aufſtand ſchließt ſich dann ein letztes, allgemeines Weltgericht mit Auferſtehung aller Toten zur ewigen Seligkeit oder Verdammnis. Es tritt dann der eigentliche עולם הבא ein, der Vollendungszuſtand, für welchen eine neue Erde und ein neuer Himmel geſchaffen werden. Die Gerechten kommen in das Paradies (gan ʿêden), die Gottloſen in die Höllenpein (gê hinnom). Doch iſt zu bemerken, daß die erſte Auferſtehung, an der nur die Gerechten teilhaben und die zweite, allgemeine, ebenſowenig mit dogmatiſcher Konſequenz auseinandergehalten werden, als die meſſianiſche Zeit und der ʿolam habbā, daß vielmehr dieſe Unterſcheidung oft fehlt und beide Epochen ineinander fließen. Nur darin herrſcht Übereinſtimmung, daß der Meſſias die Vollendung der Dinge herbeiführt, und daß dem Zuſtand der abſchließenden Vergeltung die Auferſtehung der Gerechten zu neuem, ſeligem und ewigem Leben vorausgeht. **v. Orelli.**

Meſtrezat, Johann, geſt. 1657. — Das Verzeichnis ſeiner Schriften in der France protestante, Bd 7, S. 400, wo auch einige zu Paris aufbewahrte handſchriftliche Traktate Meſtrezats angeführt werden. S. auch André, Essai sur les oeuvres de J. Mestrezat, Straßburg 1847.

Johann Meſtrezat, einer der gelehrteſten Theologen und ausgezeichnetſten Prediger der franzöſiſch-reformierten Kirche im 17. Jahrhundert, wurde 1592 zu Genf geboren. Er ſtudierte zu Saumur; ſeine Studien beendigte er durch eine ſo glänzend verteidigte Theſe, daß ihm ſofort ein philoſophiſcher Lehrſtuhl angeboten wurde; er zog aber vor, dem Rufe der Pariſer Gemeinde, die in dem benachbarten Charenton ihre Kirche hatte, zu folgen. Dieſe Stelle bekleidete er bis an ſeinen 1657 erfolgten Tod. Vielfach von den damals überaus geſchäftigen Jeſuiten angegriffen, hielt er mit mehreren derſelben öffentliche Konferenzen, die freilich, wie immer, niemanden bekehrten, in denen er aber, nach der Ausſage eines ſeiner Gegner, dieſe oft in große Verlegenheit brachte. Die Tüchtigkeit, die er im Verteidigen des Proteſtantismus erwies, verſchaffte ihm bei den franzöſiſchen Reformierten das ehrenvollſte Anſehen; er wurde zu mehreren Synoden deputiert, präſidierte der Nationalſynode zu Charenton im Jahre 1631, übte einen wohlthätigen Einfluß auf die Verhandlungen aus, und zeigte ſich in allen Verhältniſſen, beſonders auch dem Hofe gegenüber, als eine der Hauptſtützen des franzöſiſchen Proteſtantismus. Seine zahlreichen Schriften beſtehen großenteils aus Predigten, die inſofern für die Geſchichte des reformierten Predigtweſens eine Bedeutung haben, als ſie durchgängig Texterklärungen ſind; eine der vorzüglichſten Sammlungen hat die Auslegung des Hebräerbriefes zum Zweck (Exposition de l'épître aux Hébreux, Genf 1655); zwar iſt darin der pedantiſche Ton der Zeit nicht zu verkennen, und die Schreibart iſt oft nachläſſig, aber es iſt ein reicherer Gedankengehalt vorhanden, als bei den meiſten von Meſtrezats Zeitgenoſſen, und die Texte ſind beſſer benützt als bei vielen ſeiner Nachfolger und ſelbſt als bei Predigern der neueſten Zeit. Seine übrigen Schriften beziehen ſich auf ſeine Streitigkeiten mit den Jeſuiten Véron und Regourd, mit den Kardinälen Bellarmin und Duperron, mit La Milletière und Martin, über das Abendmahl, die Autorität der hl. Schrift, die Rechtfertigung. Polemiſche Kunſt, verbunden mit ruhiger Mäßigung und Kenntnis der theologiſchen Litteratur aller Zeiten zeichnen dieſelben aus; der Traktat de la communion à J. C. au Sacrement de l'Eucharistie (Sedan 1624 und 1625) genoß lange Zeit eines wohlverdienten Rufs, und wurde ins Deutſche (Frankfurt 1624 und 1663), ins Engliſche (1631) und ſelbſt ins Italieniſche überſetzt (Genf 1638). **C. Schmidt †.**

Metalle in der Bibel. — Litteratur: Artt. Metalle, Eiſen, Erz, Gold, Silber, Blei ꝛc. in den Bibelwörterbüchern von Schenkel, Winer, Riehm, Guthe; die Artikel Mines, Amber, Copper, Gold, Iron, Lead, Silver, Tin in Cheyne's Encyclopaedia Biblica; Nowack, Archäol. S. 243ff.; Benzinger, Archäol. S. 217f.

1. Paläſtinas Berge beſtehen aus Schichten der oberen Kreideformation (Cenoman, Turon und Senon). Ältere Ablagerungen finden ſich nur an vereinzelten Stellen. Vulkaniſches Geſtein (Baſalt) iſt in der Umgebung des Tiberiasſees, öſtlich vom Toten Meer das Dſcholan, Hauran und der Trachonitis ſehr verbreitet. Die Ebenen am Meer und im Jordanthal haben mächtige diluviale Ablagerungen. Das alles ſind Formationen, die überhaupt leer oder wenigſtens außerordentlich arm an Metallen ſind. Solche finden ſich in nennenswerter Menge nur in den älteren Formationen, namentlich im Gneis, im Thonſchiefer und der älteren Flözformation des ſiluriſchen, devoniſchen und permiſchen Syſtems. Namentlich das Vorkommen edler Metallerze iſt alſo ſchon durch die Natur der Formation des Landes vollſtändig ausgeſchloſſen. Wenn daher Dt 8, 9 Paläſtina geprieſen wird als ein Land, „deſſen Steine Eiſen ſind", und „aus deſſen Bergen Erz gegraben werden kann", ſo trifft das letztere auf das eigentliche Paläſtina nicht zu, denn dort kann

nie Bergbau getrieben worden ſein. Die erſtere Angabe könnte ſich etwa ſo erklären, daß der Verfaſſer an die ſchwarzen Baſaltſteine dachte. Wahrſcheinlich aber rechnet er in ſeinem Idealbild ein großes Stück des Libanon und Antilibanus, wo Bergbau getrieben wurde (ſ. u.), mit zu dem verheißenen Land.

Die Nachbarländer Paläſtinas waren in dieſer Hinſicht günſtiger daran. Auf der Sinaihalbinſel, deren Gebirgſtock aus Gneis und Granit beſteht, reicht der Bergbau in uralte Zeit hinauf. König Snefru von Ägypten von der 4. Dynaſtie (beg. ſpäteſtens 2500 v. Chr.), und ſein Sohn Cheops, der Erbauer der großen Pyramide, haben dort im Wādi Meghāra Minen angelegt, in denen nach Kupfer gegraben wurde. Nubien hat ausgedehnte Golddiſtrikte, die ſchon von König Uſerteſen I. ausgebeute twurden. Noch näher lag den Israeliten der Libanon, der ebenfalls, wenn auch in beſcheidenem Maße, Erz führt. Spuren alter Kupfergruben finden ſich noch heute dort, ebenſo im Kesrawan (nördlich von Beirut) Eiſengruben (Volney, Reiſe nach Syrien und Ägypten I, 233; Burkhardt, Reiſen, 73; Seetzen, Reiſen I, 145. 187 ff. 273 ff.; Ritter, Erdkunde, XVII, 1063; vgl. auch die Kommentare zu Dt 8, 9). Auch in den Sargonannalen (23) wird das Gebirge baʿil-ṣapūna als Minen enthaltend bezeichnet (vgl. dazu die in Delitzſch, Paradies S. 333 citierte Erwähnung des großen Kupferbergs in einem babyloniſchen Text). Unter dieſen Umſtänden iſt eine Notiz der LXX für uns vom größtem Intereſſe, welche im hebräiſchen Text fehlt. Nach ihr hätte Salomo im Libanon Bergbau getrieben. 1 Kg 2, 46 c Swete (= 2, 48 Lagarde) wird erzählt *καὶ Σαλωμὼν ἤρξατο ἀνοίγειν τὰ δυναστεύματα* (Lucian *δίαστεύοντα*) *τοῦ Λιβάνου*, und Winckler dürfte Recht haben, wenn er *δυναστεύματα* als Überſetzung eines hebräiſchen Worts für Bergwerk erklärt (Oriental. Lit.-Ztg. I, 23 Anm. 3; Altteſt. Unterſ. 125; Geſch. Isr. II, 235. 261; vgl. Benzinger, Komment. zu Königsbb. 68). Die ganze Notiz iſt dann nicht einmal ſo unwahrſcheinlich. Auch Jeremia (15, 16) ſpricht vom Eiſen des Nordens und hat dabei offenbar die Eiſenbergwerke im Libanon im Auge (vgl. z. d. St. auch Winckler, AT. Unterſ. 180, der hier mit guter Konjektur Eiſen von Baal-Zephon und Chalkis leſen will, letzterer ein auch ſonſt bekannter Ort weſtlich von Damaskus im Antilibanus, ſ. Baedeker, Paläſt.⁵ S. 328). Weniger wahrſcheinlich iſt, daß der Dichter des Hiob die in ſeiner Beſchreibung des Bergbaus (28, 1 ff.) an den Tag gelegten Kenntniſſe von dort her hat. Die großartigen Bergwerke, die ihm ſo ſehr imponieren, dürften doch eher auf der Sinaihalbinſel oder in Nubien zu ſuchen ſein; der Bergbau im Libanon hielt ſich doch nach allem, was wir wiſſen, in beſcheidenen Grenzen. Im allgemeinen aber kann man ſagen, daß Bergbau und Metallgewinnung den Israeliten etwas Fremdes war.

Ihre Metalle bezogen ſie vielmehr durch den Handel von den Nachbarvölkern, beſonders den Phöniziern (ſ. u.). Wie in den AA. Handel u. Handwerke Bd VII, 389 u. 393 des Näheren gezeigt iſt, kamen zu Anfang und noch lange Zeit nach der Anſiedelung die Metalle im fertig verarbeiteten Zuſtand ins Land. Aber bald lernten die Israeliten auch ſelbſt die Bearbeitung von Gold und Silber, Erz und Eiſen. Die Hauptarbeiten, die die Metalle erforderten, waren ihnen ganz geläufig. Man wußte, daß man die Erze (בֶּצֶר), namentlich Gold und Silber, von ihren unreinen Beſtandteilen läutern und reinigen mußte (זִקֵּק, פִּזֵּז, בָּחַן, טִהַר). Dies geſchah hauptſächlich durch den Schmelzprozeß im Tigel (מַצְרֵף) und Schmelzofen (כּוּר Pr 17, 3). Als Flußmittel, um die Ausſchmelzung der Metalle aus dem Erz zu beſchleunigen, pflegte man vegetabiliſches Laugenſalz (בֹּר), das aus Holzaſche gewonnene kohlenſaure Kali, oder mineraliſches Laugenſalz (נֶתֶר) hinzuzuſetzen. Bei den Propheten und Dichtern iſt das Bild vom Schmelzen des Metalls ein ſehr beliebtes, vgl. z. B. Ez 22, 18—22 zur Darſtellung des göttlichen Strafgerichts, aber auch Jeſ 1, 25 als Bild wohlthätiger Reinigung.

2. Das Gold hat im Hebräiſchen nicht weniger als vier Bezeichnungen. Das gewöhnliche Wort iſt זָהָב (ebenſo aramäiſch und arabiſch). Feingold, geläutertes Gold wird als פָּז (Talmud פִּיזָא = זָהָב מוּפָז 1 Kg 10, 18) bezeichnet, vorzugsweiſe allerdings in poetiſchen Stellen (Pſ 19, 11; 21, 4; 119, 27; Pr 8, 19; Jeſ 13, 12; Hi 28, 17 u. a.). Ebenſo iſt כֶּתֶם ausſchließlich oder wenigſtens beinahe ausſchließlich im poetiſchen Sprachgebrauch nachzuweiſen (Jeſ 13, 12; Hi 28, 16. 19; 31, 24; Pr 25, 12; Klagel. 4, 1). Das Wort dürfte identiſch ſein mit dem katm der ägyptiſchen Inſchriften, die unter den verſchiedenen Sorten von Gold auch „das gute Gold von katm“ aufführen (Erman, Ägypten 616). W. M. Müller (Aſien und Europa 76) giebt als Form des Namens kātima oder ktmt. Nach alledem ſcheint ktm eigentlich der Name eines Ortes zu ſein, von welchem Gold kam, wie Ophir. Vgl. dazu auch Jeſ 13, 12, wo Ophir als Gloſſe zu כֶּתֶם hinzugeſetzt worden iſt (ſ. Duhm z. d. St.). Die vierte Bezeichnung endlich

חָרוּץ (aſſyr. ḫurāṣu, phöniz. חרץ) iſt im Hebräiſchen meiſt poetiſch gebraucht (Zach 9,3; Pſ 68, 13; Pr 3, 14; 8, 10. 19; 16, 16), doch vielleicht auch zweimal in Proſa (Gen 2, 11 f. 23, 16), wenn Cheynes Emendationen zu dieſen Stellen richtig ſind (ſ. Encycl. Bibl. III, 1749).

Als Herkunftsorte des Goldes werden im AT hauptſächlich Ophir (1 Kg 9, 26 ff.; 10, 11 u. ö.), Chavila (Gen 2, 11) und Scheba (1 Kg 10, 2. 10; Jeſ 60, 6; Heſ 27, 22; Pſ 72, 15) genannt. Letzteres erſcheint nur in dem jungen Pſ 72 als Fundſtätte ſelbſt; ſonſt überall iſt nur von ſabäiſchen Händlern die Rede, welche dasſelbe auf den Markt bringen (vgl. beſ. Heſ 27, 22). Aber auch Ophir und Chavila ſind mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit in Arabien zu ſuchen (ſ. den A. Ophir und die Komm. zu Gen 2; vgl. auch Benzinger, Komm. zu 1 Kg 9, 26 ff.). Das Ophirgold galt als ganz beſonders köſtliches und feines Gold (Hi 28, 16; Pſ. 45, 10; Jeſ 13, 12; Sir 7, 10). Das Gold dieſer Länder kam zu den Iſraeliten beſonders durch die Vermittelung der Phönizier, beziehungsweiſe unter Salomos Regierung durch die direkten Handelsfahrten der königlichen Schiffe dorthin. Auch aus Ägypten, das in ſeinem Süden reiche Goldminen hatte, mag Gold auf den phöniziſchen Markt gekommen ſein, wiewohl uns die ägyptiſchen Inſchriften umgekehrt von dem Einſtrömen reicher Goldmengen, in Barrenform und verarbeitet, aus Syrien nach Ägypten als Kriegsbeute und als Tribut berichten.

Die Väterſage ſchreibt ſchon den Patriarchen reichen Goldbeſitz zu (Gen 13, 2; 24, 22. 53); bei den Nomaden der Wüſte ſpielt freilich das Gold ſonſt keine Rolle, und es iſt der andere Zug der Sage viel richtiger, wonach ihr Reichtum in Vieh beſtand. Die Kanaaniter erſcheinen als reich an Gold, wenn man die Menge Edelmetalle anſieht, welche Thutmes III. und Ramſes III. dorther als Tribut erhalten. Vgl. dazu den Bericht über Achans Diebſtahl an Silber und Gold (Joſ 7, 21). Nach dem AT hatten auch die Midianiter große Mengen von Gold; der ſpäte Bericht Nu 31, 50—54 (P), der von einer gewaltigen Beute der Iſraeliten an Gold redet, entſpricht in dieſem Punkt ganz der alten Überlieferung, welche auch den Gideon von den Midianitern verhältnismäßig auffallend große Beute an goldenen Ringen machen läßt Für Iſrael gilt in der Tradition die Regierung Salomos als das „goldene“ Zeitalter. 420 Talente Gold (etwa 100 Millionen Mark) ſollen ſeine Schiffe aus Ophir gebracht haben, was im Vergleich zur heutigen Ausbeute der großen Goldfelder ja gewiß eine unbedeutende, aber für die damalige Zeit und für Iſrael eine ungeheure Summe iſt, die der legendariſchen Ausſchmückung ebenſo angehört, wie die Schilderung eines ſpäteren Erzählers, daß am Hof Salomos ſo viel Gold geweſen ſei, daß das Silber wie nichts geachtet wurde (1 Kg 10, 21). Aber abgeſehen von dieſen Uebertreibungen iſt es doch auch aus den alten Berichten ganz deutlich, daß Salomo einen ächt orientaliſchen Luxus entfaltete, der namentlich in der Verwendung von Gold zu allem möglichen ſeinen Ausdruck fand.

Vorbilder der Iſraeliten in der Goldſchmiedekunſt waren die Phönizier, und zu Salomos Zeit wie auch noch ſpäter, ja bis zu einem gewiſſen Grad überhaupt immer ſind die feineren Erzeugniſſe des Kunſthandwerks in Edelmetallen von den Phöniziern zu den Iſraeliten gekommen. Die Phönizier waren anerkannte Meiſter gerade in dieſer Kunſt; die Iſraeliten ihrerſeits haben es nie zur Entfaltung einer eigenen Kunſt gebracht (ſ. A. Kunſt). Dennoch iſt natürlich das Goldſchmiedhandwerk auch bei ihnen geübt worden und zwar ſchon in ſehr früher Zeit. Schon aus vorköniglicher Zeit wird uns z. B. die Anfertigung goldener, beziehungsweiſe mit Goldblech überzogener Gottesbilder berichtet (Ri 8, 27; 17, 4).

Über die Verwendung des Goldes als Tauſchmittel vgl. den Art. Geld (Bd VI S. 477). Zu eigentlichem Geld wurde das Gold von den Juden erſt ſehr ſpät verarbeitet; die älteſten Goldmünzen, deren man ſich in Paläſtina bediente, waren die Dareiken. Aber ſchon frühe hatte das Gold und Silber, das man an Zahlungsſtatt darwog, ſeine feſten Formen; es waren Barren und Ringe von beſtimmtem Gewicht. Auch der Viertelſekel Silber, den Sauls Sklave bei ſich hat (1 Sa 9, 8), muß ein Silberſtück von beſtimmter Größe und Form geweſen ſein. Sonſt wurde das Gold vorzugsweiſe zu Schmuckſachen, die man an ſich trug, verarbeitet: Ringe, Ketten, Geſchmeide, Faſſung von Edelſteinen ꝛc. (Gen 24, 22. 53; 32, 2 f.; Ri 8, 24 ff.; Sir 32, 7 f.; 45, 13 u. ö.). Trinkgeſchirr, und überhaupt Schalen aller Art aus Gold und Silber waren bei den Ägyptern (Gen 44, 2; Ex 3, 22; 11, 2; 13, 35) und Phöniziern ſehr beliebt und kamen ſelbſtverſtändlich auch zu den Hebräern. Der jetzige Tempelbaubericht erzählt viel von den vielen goldenen Geräten aller Art, die Salomo für den Tempel angefertigt habe (1 Kg 10, 21). Zum größten Teil wird das wie die Berichte über das Belegen der Tempelwände, Thüren ꝛc. mit Gold (1 Kg 6 und 7; 1 Chr 22, 14 ff.; 2 Chr 3, 4 ff.) der ſpäteren Legende angehören, und Salomo ſolche Schalen und Geräte meiſt noch aus Bronce angefertigt haben (ſ. Benzinger, Komm. zu 1 Kg 7, 48 ff.). Aber in ſpäterer Zeit wurde das anders, und der Tempel erhielt wie die Heiligtümer anderer Völker ſeinen reichen Schatz an goldenen und ſilbernen Gegenſtänden, der als Staatsſchatz in Zeiten der Not diente (vgl. 2 Kg 12, 14; Ezr 1, 7 ff.; 1 Mak 1, 21 ff.). Selbſtverſtändlich wird auch von der Stiftshütte berichtet, daß ihre Geräte von Gold oder mit Gold überzogen waren (Ex 25 und 26). Ganz beſonders beliebt war die Goldblechtechnik. Ein beſonderer techniſcher Ausdruck findet ſich im Hebräiſchen (זָהָב סָגוּר), der wahrſcheinlich ſolches getriebenes Gold bezeichnet (ſ. Benzinger, Komm. zu 1 Kg 6, 20). Man überzog Gottesbilder aus Holz oder unedlem Metall mit ſolchem Goldblech (Ri 8, 27; 17, 4 f.; Jeſ 30, 22). Salomos wunderbarer Thronſeſſel war aus Elfenbein mit Gold überkleidet (1 Kg 10, 18), und ſeine Trabanten trugen 200 große und 300 kleine „goldene“, d. h. mit Gold überzogene Schilde (1 Kg 10, 16 ff.; vgl. auch 1 Mak 6, 2). Ueber die Verkleidung der Wände und Thüren des Tempels mit Gold ſiehe oben; der Bericht zeigt jedenfalls ſoviel, daß ſolche Verwendung des Goldes zur architektoniſchen Verzierung in Uebung war. Die dünnen Goldbleche ſchnitt man dann in Fäden, welche in Gewänder und andere Stoffe eingewebt wurden (Pſ 45, 14; Jud 10, 21; Sir 45, 13); oder man faßte Edelſteine in ſolchem Golddraht (Ex 28, 11, 13 f. 25).

3. Das Silber (כֶּסֶף) erhielten die Jsraeliten auf demſelben Wege wie das Gold: durch die Phönizier. Für dieſe war Tarteſſus, beziehungsweiſe die ſpaniſchen Bergwerke die Hauptfundſtätte (Jer 10, 6; Heſ 27, 12); Plinius berichtet, daß die Phönizier von ihrer erſten Fahrt nach Spanien ſo viel Silber mitgebracht hätten, daß ihre Schiffe es nicht faſſen konnten, und ſie deswegen ſilberne Anker anfertigten. Nach Strabo XVI, 784 fand man auch im Lande der Nabatäer Silber. Leider erfahren wir nicht woher nach der Meinung der Legende Salomo ſeine fabelhaften Mengen Silbers bekam, das unter ihm wie Steine geachtet wurde (1 Kg 10, 27). Die Verwendung des Silbers entſprach ganz der des Goldes. Es iſt in Barren und Ringen Zahlungsmittel (Gen 23, 16; 42, 25. 28; 1 Sa 9, 8 u. a.). Gefäße aller Art und Schmuck verfertigte man wie aus Gold ſo auch aus Silber (Gen 44. 2 u. ö.). Zum Schmuck der Stiftshütte fand es nach der Tradition ebenfalls ausgiebige Verwendung, doch ſo, daß nur die Gegenſtände geringerer Heiligkeit von Silber waren (Ex 28, 27 f.; über das Silber im Tempel vgl. I Chr 23, 14; 30, 47). Auch muſikaliſche Jnſtrumente (Trompeten) aus Silber werden gelegentlich genannt (Nu 10, 2). Das Wertverhältnis des Silbers zum Gold war im Altertum durchaus feſtgelegt; es war in Paläſtina dasſelbe wie in ganz Vorderaſien, nämlich 1:13½.

4. Das Kupfer und ſeine Legierungen, die Bronce (נְחֹשֶׁת), war für das ganze Altertum weitaus das wichtigſte Metall. Es kam zwar wie das Eiſen nur höchſt ſelten in den in Betracht kommenden Ländern gediegen vor. Es mußte vielmehr ebenfalls erſt verhüttet werden. Aber es war für das Altertum leichter zu verarbeiten als das Eiſen, ließ ſich flüſſig machen und gießen, was man beim Eiſen nicht konnte. Bei dem Hüttenprozeß und dem Schmelzen des Kupfers für den Guß machte man von ſelbſt die Erfahrung, daß gewiſſe Legierungen, namentlich die Verbindung mit Zinn, die Bronce (Luther: Erz, ehern) eine Härte beſaßen, die der des Stahls nur wenig nachgab.

Das Kupfer iſt im Orient ſeit uralter Zeit bekannt. Daß ſchon König Snefru die großen Kupferminen auf der Sinaihalbinſel anlegte, iſt oben erwähnt. Schon im Grab des Mena, der herkömmlicherweiſe als der erſte König Ägyptens betrachtet wird (ca. 2500 vor Chr.), hat man kupferne Gegenſtände gefunden. Jm 15. Jahrhundert v. Chr. bekamen dann die Ägypter Kupfer auch aus Alašia, das mit großer Wahrſcheinlichkeit Cypern gleichzuſetzen iſt. Ebenſo alt iſt die Bekanntſchaft der Babylonier mit dem Kupfer; die in Tello gefundenen Kupfergeräte gehören einer Zeit vor 2500 v. Chr. an. Die Aſſyrer bezogen ihr Kupfer reſp. Bronce letztlich aus Armenien. Daß unter dieſen Umſtänden die Bewohner Kanaans lang vor der Anſiedelung der Jsraeliten das Kupfer kannten, iſt ſelbſtverſtändlich. Über die alten Kupfergruben in Libanon ſ. oben. Jn ſpäterer Zeit grub man in Phenon in Edom Kupfer (Euseb. et Hieron. Onom. Sacra, ed. Lagarde, 299, 85; 123, 9). Die Kupferfunde aus Tell el-Ḥasi (wahrſcheinlich das alte Lachiſch) ſetzt ihr Finder, Flinders Petrie, nach der Fundſtelle in die Amoriterzeit ca. 1500 v. Chr.; eigentliche Bronce, d. h. die Miſchung von Kupfer und Zinn, erſcheint nach ihm von 1250 an und wird nach 800 v. Chr. immer mehr durch das Eiſen verdrängt. Dazu ſtimmt, daß der Philiſter Goliath broncene Waffen und nur eine eiſerne Speerſpitze hat (1 Sa

17, 5; ſ. u.), ebenſo die Angabe, daß die Iſraeliten in Jericho kupferne und eherne Gefäße erbeuteten (Joſ 6, 24). Das Material holten die Phönizier aus Cypern, dem Hauptfundort von Kupfer, das hiernach als „Kypriſches Erz“ ſchlechtweg, aes cyprium — daher Kupfer — bezeichnet wird.

Die iſraelitiſche Sage verlegt die Erfindung der Bearbeitung von Eiſen und Kupfer in die Anfänge der Menſchheit (Gen 4, 22). Daß dieſe Kunſt jedoch bei den Iſraeliten nicht ſo ſehr früh heimiſch geweſen, beweiſt der Umſtand, daß Salomo für ſeine Broncearbeiten für den Tempel keine iſraelitiſchen Künſtler zur Verfügung hatte, ſondern ſich Hiram aus Tyrus kommen laſſen mußte (1 Kg 7, 13 ff.). Die Phönizier waren alſo noch Iſraels Lehrmeiſter und die Iſraeliten noch nicht ſonderlich in dieſer Kunſt geübt. Das ſoll natürlich nicht heißen, daß die Iſraeliten die Bearbeitung der Bronce noch gar nicht verſtanden; aber zu großen und künſtleriſchen Leiſtungen waren ſie noch nicht im ſtand. In dieſem Zuſammenhang iſt die Notiz von Intereſſe (1 Sa 13, 19 ff.), daß zur Zeit der Philiſterherrſchaft in ganz Iſrael gar kein Schmied war und daß die Iſraeliten, wenn ſie die Pflugſchaar, den Karſt u. ſ. w. ſchärfen wollten, zu den Philiſtern hinabgehen mußten. Das erklärt der Erzähler ſo, daß die Philiſter alle Schmiede aus dem Lande weggeführt hätten, aus Furcht, die Iſraeliten könnten ſich Waffen ſchmieden. Der hiſtoriſche Kern dabei dürfte eben der ſein, daß die Iſraeliten zu jener Zeit in dieſem Stück noch ziemlich von ihren Nachbaren abhängig waren. Das iſt natürlich in der ſpäteren Zeit ganz anders geworden.

Zahlreiche Gegenſtände finden wir aus Bronce hergeſtellt. Vor allem die Waffen, Bogen, Spieß und Schild, Beinſchienen ꝛc. waren aus Bronce (2 Sa 21, 16; 22, 35), allerlei Haus- und Küchengeräte, wie die entſprechenden Geräte des Tempels zeigen, Handſpiegel (Ex 38, 8; Hi 37, 18), Ketten u. dgl. (Ri 16, 21 נְחֻשְׁתַּיִם; 2 Sa 3, 34; 2 Kg 25, 7), die Cymbeln (2 Sa 6, 5; 1 Chr 13, 8 ff.; 1 Mak 4, 54; Joseph. Ant. VII, 12, 3; 1 Ko 13, 1). Ehern waren Thüren und Riegel (Dt 33, 25; Pſ 107, 16; Jeſ 45, 2; 1 Kg 4, 13), ehern das Gottesbild des Nehuſchtan (Nu 21, 9 ff.), ehern nach der Legende in der Stiftshütte (wie beim Tempel) die Geräte des Vorhofs, Schaufeln, Becken, Töpfe, Pfannen, Gabeln, ferner die Säulen, Füße und Ringe der Umfaſſung des Vorhofs (Ex 38, 1 ff.), der Altar, das Meer, die Säulen Jakhin und Boas, die Waſſerbecken ꝛc. im Tempel (1 Kg 7, 13—46). Da Kupfer in ſeinen Legierungen mit anderen Metallen nicht hämmerbar iſt, mußten alle broncenen Sachen durch den Guß hergeſtellt werden. Dann wurden ſie geglättet und glänzend gerieben (מֹרָט 1 Kg 7, 45; מָרוּק 2 Chr 4, 16, vgl. נְחֹשֶׁת קָלָל Ez 1, 7). Durch Glühen reinigte man das Erz vom Roſt (חֶלְאָה Ez 24, 6. 11. 12) und von levitiſcher Verunreinigung (Nu 31, 22).

In der Bilderſprache iſt viel vom Erz die Rede, dem Symbol der Härte und Feſtigkeit. Wenn der Himmel monatelang keinen Regen giebt, ſcheint es, wie wenn er ehern wäre, ſo daß kein Regen das eherne Gewölbe durchdringen kann (Dt 28, 23). Wenn infolge der Sünde des Volks der Boden ſeinen Ertrag weigert, ſo heißt es, daß die Erde wie Erz iſt (Le 26, 10). Die Knochen des Behemoth, dieſes Wundertieres, ſind „eherne“ Röhren (Hi 40, 18); das trotzige freche Iſrael hat eine „eherne“ Stirne (Jeſ 48, 4). Umgekehrt fragt Hiob unmutig in ſeinen Klagen: „iſt denn mein Leib aus Erz“, daß er alles das ertragen könnte? (Hi 6, 12). Doch gilt ſpäter das Eiſen als noch härter und feſter denn Erz; das eherne Reich, das dritte, bei Daniel ſteht hinter dem eiſernen, dem vierten, an Feſtigkeit zurück (Da 2, 39 f.).

5. Eiſen. Im ganzen vorderen Orient finden wir, daß die Bearbeitung des Eiſens bedeutend jüngeren Datums iſt, als der Gebrauch des Erzes. Die Ägypter zwar haben das Eiſen ſchon außerordentlich frühe gekannt; in der großen Pyramide von Gizeh (Erbauer Chufu-Cheops, 4. Dynaſtie, ca. 2500 v. Chr.) hat man bearbeitetes Eiſen gefunden (Verh. d. intern. Orientaliſtenkongreſſes 1874, S. 396 f.). Dagegen ſcheint in Babylonien und Aſſyrien die Bearbeitung des Eiſens bedeutend ſpäter erſt geübt worden zu ſein. Wenn noch im 9. Jahrhundert v. Chr. eherne Äxte erwähnt werden, ſo zeigt das, daß das Eiſen die Bronce noch nicht verdängt hat. In Syrien und Paläſtina iſt das Eiſen ſchon frühzeitig in ausgedehntem Gebrauch; Kanaaniter und Philiſter verſtanden ſich ſchon vor der Anſiedelung der Iſraeliten auf Bearbeitung des Eiſens. Das mag damit zuſammenhängen, daß man Eiſen im eigenen Land gewann, in den Eiſengruben des Libanon (ſ. o.). Nach Hommel kam die erſte Kenntnis des Eiſens von Babylon zu den Kanaanitern. Bekannt iſt aus dem alten Teſtament die große Rolle, welche die eiſernen, d. h. mit eiſernen Platten beſchlagenen Kriegswagen der Kanaaniter und Philiſter ſpielten; den Iſraeliten waren ſie ein Gegenſtand des größten Schreckens (Joſ 17, 16;

Ri 4, 3). Auch die ägyptiſchen Inſchriften erwähnen dieſelben. Sie ſind zu den Kanaanitern der Ebene entweder von den Nordſyriern und Hethitern, worauf eben der Eiſenbeſchlag hinweiſt, oder von den Ägyptern gekommen (vgl. Zimmen in ZdPV XIII, 134). Auch ſonſt verwendete man Eiſen zu Waffen, wenn auch ſeltener als Erz; Goliaths Rüſtung, Schild ꝛc. iſt ehern, nur die Spitze ſeines Speeres iſt eiſern (1 Sa 17, 7). Des weiteren hat Bliß in der vierten Schicht der Ruinenſtätte der Tell el-Hasī, die er in die Zeit von ca. 1100 v. Chr. verlegt, eiſerne Gegenſtände gefunden (Bliß, A Mound of Many Cities S. 135). Endlich ſei noch erwähnt, daß Ramman-nirari III. (810—782 v. Chr.) aus Aram-Damaskus neben 3000 Talenten Kupfers auch 5000 Talente Eiſen als Tribut erhielt. Eiſen war alſo damals in Menge in Syrien; es galt aber auch noch als etwas verhältnismäßig wertvolles.

Die israelitiſche Sage, die allerdings wohl von den Kanaanitern übernommen iſt, verlegt die Erfindung der Kunſt, Eiſen zu bearbeiten, in die Urzeit des Menſchengeſchlechts (Gen 4, 22). In Wirklichkeit ſtammt die Kenntnis des Eiſens bei den Iſraeliten natürlich ebenfalls von den Kanaanitern. Wie frühe das Eiſen bei den Hebräern die Bronce verdrängt oder doch wenigſtens neben ihr allgemeine Verbreitung gefunden hat, iſt ſehr ſchwer zu ſagen, denn in alten Schriftſtücken wird es ſehr ſelten genannt. In der Davidgeſchichte iſt einmal von eiſernen Picken und Äxten die Rede (2 Sa 12, 31); die Art und Weiſe, wie eben ausdrücklich geſagt wird, daß es eiſerne Äxte waren, läßt ſchließen, daß nach der Anſicht des Erzählers — alſo auch zu ſeiner Zeit — neben den eiſernen auch noch eherne Äxte ꝛc. im Gebrauch waren. Der Erwähnung wert iſt, daß nach der Tradition kein eiſernes Inſtrument bei Salomos Tempelbau angewendet wurde (1 Kg 6, 5). Der Chroniſt redet natürlich unbefangen von dem vielen Eiſen, das beim Tempel verwendet worden ſei und von den geſchickten Eiſenarbeitern Salomos (1 Chr 22, 3; 2 Chr 2, 6). Amos ſodann redet von Dreſchſchlitten mit eiſernen Schneiden (Am 1, 3); und der Verfaſſer der Notiz 1 Sa 13, 20 denkt ſich wohl auch Pflug, Karſt und die übrigen landwirtſchaftlichen Geräte aus Eiſen gefertigt — aber er gehört doch wohl einer ſpätern Zeit an. Erſt von der deuteronomiſchen Zeit ab werden die Erwähnungen des Eiſens häufiger. Dt 27, 5 ſetzt voraus, daß die Inſtrumente zur Steinbearbeitung im allgemeinen eiſern ſind, denn an den Gegenſatz zu ehernen Werkzeugen iſt hier nicht gedacht. Sachlich iſt das Verbot viel älter, aber von der Formulierung wiſſen wir das leider nicht, ſonſt hätten wir ein Zeugnis für verhältnismäßig frühen Gebrauch des Eiſens. Dasſelbe gilt von von Dt 19, 5. Jetzt werden auch die Eiſenöfen (כּוּר הַבַּרְזֶל) mehrfach erwähnt (Jer 11, 4; Dt 4, 20; 1 Kg 8, 51 Dt). Natürlich darf nun daraus nicht ohne weiteres geſchloſſen werden, daß in vordeuteronomiſcher Zeit das Eiſen bei den Iſraeliten ganz ſelten war; das wird ſchon durch die Thatſache ausgeſchloſſen, daß die Lehrmeiſter der Iſraeliten, die Kanaaniter, es vielfach gebrauchten. Nur ſo viel kann man konſtatieren, daß noch zur Zeit eines David und Salomo die Bronce weit überwog, während ſie in deuteronomiſcher Zeit ſchon ganz in den Hintergrund gedrängt iſt. Genaueres läßt ſich nicht ausmachen. In ſpäterer Zeit iſt dann von eiſernen Gegenſtänden ſehr häufig die Rede. Die Eiſenarbeiter (חָרָשֵׁי הַבַּרְזֶל) verfertigten eiſerne Äxte und Beile (Dt 19, 5; 2 Kg 6, 5), Hämmer und Meiſel (1 Kg 6, 7), Nägel für Thüren und Klammern (1 Chr 22, 3), Riegel für Thore (Jeſ 45, 2; Pſ 107, 16), Griffel und Stifte zum Schreiben (Jer 17, 1; Hi 19, 24), Pfannen und ſonſtige Küchengeräte (Heſ 4, 3), Hacken und Harpunen für die Jäger (Hi 40, 31), Ketten und Feſſeln (Pſ 105, 18; 107, 10; Da 4, 12), Pflugſchar, beziehungsweiſe Meſſer für Dreſchſchlitten (Am 1, 3; 1 Sa 13, 20), Karſt, Ochſenſtachel und andere landwirtſchaftliche Geräte (Nu 35, 16; 1 Sa 13, 20), aber auch Götterbilder (Jeſ 44, 12; Da 5, 4. 23), und vor allem natürlich Meſſer, Schwert und Speer (1 Sa 13, 20; 17, 7), und Rüſtungen: Harniſche, Helme, Schilde (Hi 20, 24; 1 Mak 6, 35; Apk 9, 9). Ob die מַסְגֵּרִים, welche Jer 24, 1; 29, 2; 2 Kg 24, 14 neben den Schmieden (חָרָשׁ) als Handwerker genannt werden und gewöhnlich als „Schloſſer“ gedeutet werden, es ſpeziell mit der Bearbeitung von Eiſen zu thun gehabt haben, iſt möglich, aber nicht ſicher auszumachen.

Man konnte das Eiſen nur ſchmieden (לָטַשׁ), nicht flüſſig machen und gießen; die Herſtellung des Gußeiſens iſt eine junge Erfindung. Die oben erwähnten Eiſenöfen ſind alſo ſolche Öfen, in denen die Eiſenerze geſchmolzen und das Eiſen gewonnen wurde. Man darf ſie ſich nach Art der noch jetzt im Kesrawān üblichen Eiſenöfen denken. Dieſelben ſind aus gewöhnlichen Bruchſteinen in koniſcher Form erbaut, unten 1 m oben, 0,35 m im Durchmeſſer weit, 3 m hoch. Sie ſind mit Lehm verſchmiert. Wechſelsweiſe werden Holzkohlen und Eiſenerz eingefüllt; Blaſebälge erhalten das Feuer in Glut. So gewinnt man binnen 12 Stunden etwa 30 kg halb rohes, halb gefriſchtes Eiſen, das ſchließlich beim Friſchprozeß ca. 15 kg vortreffliches Eiſen ergiebt ,— freilich bei einem enormen Kohlen- und Holzverbrauch. — Die vielfach verbreitete Annahme, daß die Iſraeliten es verſtanden, das Eiſen zu Stahl zu härten, iſt irrig. Daß פְּלָדֹת (Nah 2, 4) Stahl bedeutet, iſt nicht zu belegen. Vielleicht iſt der Text verdorben (vgl. T. K. Cheyne in Enc. Bibl. unter Iron).

Mannigfach iſt auch beim Eiſen die Verwendung zu Bildern von ſeiten der hebräiſchen Schriftſteller. Eiſerne Hörner verſinnbildlichen die unwiderſtehliche zerſtörende Kraft (1 Kg 22, 11; Mi 4, 13), eiſerne Zähne ebenſo (Dan 7, 7); das vierte „eiſerne" Reich Daniels iſt dasjenige, das alle anderen Reiche zerſchmettert, „wie Eiſen alles zertrümmert und in Stücke ſchlägt" (Da 2, 40). Knechtſchaft wird durch ein eiſernes Joch (Dt 28, 48), hartes Regiment durch ein eiſernes Scepter (Pſ 2, 9), unüberwindliche Hinderniſſe durch einen eiſernen Wall (2 Mak 11, 9) bildlich dargeſtellt. Will der Prophet Iſraels Knechtſchaft in der Gefangenſchaft durch Babel ſchildern, ſo redet er vom „eiſernen Joch" (Dt 28, 48; Jer 28, 13, 14); will er Iſraels Halsſtarrigkeit gegen Jahwe kennzeichnen, ſo redet er davon, daß Iſrael eine eiſerne Sehne in ſeinem Nacken hat (Jeſ 48, 4). Elend und Unglück iſt ein „Gefangenſein in Eiſen" (Pſ 107, 10), und in Ägyptenland war Iſrael wie im „Eiſenofen" (Dt 4, 20). Das Sprichwort aber ſagt: „Eiſen wird durch Eiſen geſchärft; alſo wird ein Mann geſchärft durch die Worte ſeines Freundes" (Pr 27, 17 nach der Emendation des Textes durch Grätz, Monatsſchrift f. d. Jud. 1884, S. 424).

6. Das Zinn (בְּדִיל, *κασσίτερος*, plumbum album) wird im AT zwar in der Aufzählung der Metalle, aus denen Gefäße und Geräte verfertigt werden, mit genannt (Nu 31, 22; Heſ 22, 18. 20), dagegen wird uns über die ſelbſtſtändige Verwendung desſelben nichts geſagt. Es ſcheint für ſich allein ſehr ſelten Verwendung gefunden zu haben. Ein einziges Mal iſt davon die Rede, daß das Senkloth, das gewöhnlich aus Blei gefertigt wird, aus Zinn iſt (הָאֶבֶן הַבְּדִיל Sach 4, 10). Gewöhnlich wird es wohl als Zuſatz zu anderen Metallen, beſonders zum Kupfer benützt worden ſein (Heſ 22, 18. 20). Derſelbe Name בְּדִיל bezeichnet aber offenbar auch die unedeln Beſtandteile des Silbererzes, die Bleibeſtandteile, die durch das Schmelzen ausgeſchieden werden (Jer 1, 25). — Die junge Tradition weiß zu erzählen, daß die Iſraeliten ſchon von den Midianitern zinnerne Geräte erbeuteten (Nu 31, 22), aber man ſieht ganz deutlich, daß die ganze, vollſtändige Aufzählung der Metalle hier nur des ſich anſchließenden Geſetzes wegen gegeben wird. — Ihr Zinn haben die Iſraeliten von den Phöniziern erhalten. Dieſe ſelbſt haben es nach Ezechiel (27, 12) aus Tarſis ſich geholt.

7. Das Blei (עֹפֶרֶת, *μόλυβος, μόλυβδος,* plumbum) iſt im AT verhältnismäßig ſelten erwähnt, obwohl es den Hebräern ſchon frühzeitig bekannt war. Auch dieſes Metall kam durch die Phönizier auf den paläſtinenſiſchen Markt. Nach Ezechiel (27, 12) brachten dieſe es von ihren Tarſisfahrten mit; auch Plinius beſtätigt, daß Blei in Spanien gewonnen wird (Hist. nat. III, 7). Nach demſelben war übrigens der Hauptfundort für Zinn und Blei die Zinninſeln, Caſſiterides, worunter die Küſtengegend der Landſchaft Cornwallis zu verſtehen iſt, noch heute der Haupterzeugnisort von Zinn und Blei in Europa (Plin. Hist. nat. IV, 36; VII, 57). — Im AT wird das Blei neben Erz und Eiſen als unedles Metall erwähnt (Jer 6, 28 f.); in der vollſtändig ſein wollenden Aufzählung der Metalle Nu 31, 22 fehlt es nicht, es wird als letztes genannt. Seine Schwere iſt den Hebräern wohl bekannt (Ex 15, 10; Sir 22, 17); eine ſchwere Bleiplatte iſt zum Verſchluß eines Gefäßes geeignet (Sach 5, 7. 9). Ebenſo wird Blei wegen ſeiner Schwere verwendet zum Loth der Zimmerleute und Maurer (אֲנָךְ, Am 7, 7 f.), und zum Senkloth der Schiffer (AG 27, 28). Bleierne Tafeln dienten zum Schreiben in beſonderen Fällen, wo es ſich um eine lange Zeiten überdauernde Niederſchrift handelte (Hi 19, 23 f.); vgl. zu dem Gebrauch von bleiernen Schreibtafeln auch die Angabe von Plinius (Hist. nat. XIII, 11) und Pauſanias (IX, 31, 4, Heſiods Werke auf bleiernen Tafeln eingraviert). Die angeführte Hiobſtelle wird übrigens (was weniger wahrſcheinlich iſt) auch ſo erklärt, daß die mit Eiſengriffel in den Felſen eingegrabenen Buchſtaben mit Blei ausgegoſſen wurden. Endlich wurde das Blei als Zuſatz zu gewiſſen Legierungen verwendet, wie man wohl aus Heſ. 22, 18—22 ſchließen darf. Doch kann hier auch auf einen anderen Gebrauch des Bleis Bezug genommen ſein. Vor Bekanntwerden des Queckſilbers verwendete man nach Plinius (Hist. nat. XXXII, 31) das Blei zur Reinigung des Silbers von anderen mineraliſchen Beſtandteilen. Auf dieſes Verfahren ſpielt Jeremia an (6, 29), wenn er die Verderbnis des

Volks bildlich ſo ſchildert, daß das Zuſammenſchmelzen von Silber und Blei vergeblich war: „die Schlechten ließen ſich nicht abſcheiden“.

8. Der Spießglanz (פּוּךְ; nachbibliſch כְּחֹל, vgl. arab. koḥl; *στίβι, στίμμι*; stibium, antimonium) kam bei den Hebräern zur Verwendung bei der Herſtellung eines Pulvers, das mit etwas Öl befeuchtet von den Frauen als Schminke benutzt wurde. Wie noch die heutigen Orientalinnen, ſowohl in Ägypten als in Paläſtina, Syrien und Arabien, reich wie arm es lieben, die Augenlieder und Augenbrauen mit dieſer ſchwarzen Paſta zu ſchminken, ſo galt dies auch ſchon bei den Hebräerinnen für fein, wenn auch in alter Zeit die Sitte nicht ſo allgemein geweſen zu ſein ſcheint, ja vielleicht noch zur Zeit eines Jeremia von ehrbaren Frauen verſchmäht wurde (Jer 4, 30; vgl. 23, 40 und Joſeph. Bell. jud. IV, 9, 10). Doch deutet der Name „Schminkbüchschen“ von Hiobs dritter Tochter darauf hin, daß damals der Gebrauch von Schminke als vornehme Sitte galt, vielleicht auch allgemein war (Hi 42, 14). Die Sitte wie das Material wird von Phönizien gekommen ſein; die ſidoniſche Königstochter Iſebel liebt es, ſich ſo zu ſchminken (2 Kg 9, 30). Der Zweck iſt, die Augen größer und glänzender erſcheinen zu laſſen. Der Stoff, mit dem man ſich ſchminkte, war, wie erwähnt, Spießglanz. Übrigens war dieſer (ägypt. mestem, daher *στίμμι*) im alten Ägypten ein ſehr koſtbarer Gegenſtand, der von den entlegenſten Ländern bezogen werden mußte und ſehr ſelten war. Dies war in Paläſtina natürlich ebenſo. Deshalb wurden vielfach zur Herſtellung der Schminke Surrogate für den Spießglanz benützt, bis herunter zum Ruß der Öllampe. Es iſt deshalb das hebräiſche Wort פּוּךְ nicht ohne weiteres als Bezeichnung des Stibiums zu deuten; es wird vielmehr offenbar für dieſe Augenſchminke überhaupt verwendet, ohne Rückſicht auf das Material, aus welchem ſie verfertigt iſt. Vgl. Juvenal, Sat. II, 93; Plinius, Hist. nat. XXX, 34; Epist. VI, 2; ferner Wilkinſon, Ancient Egypt II, S. 348; Ermann, Ägypten 315; Hille in ZdmG 1851, S. 236 ff.; für Arabien vgl. Doughty, Arab. Des. I, 585; für das moderne Ägypten Lane, Sitten und Gebr. 2c., deutſche Ausgabe I, S. 25. 35; III, S. 169. — Von dem ſchwarzen Pulver פּוּךְ hat der offenbar ſchwarzglänzende Stein פּוּךְ (1 Chr 29, 2, wenn nicht נֹפֶךְ=*ἄνθραξ*, Rubin, zu leſen iſt) ſeinen Namen. Bildlich verwendet — ebenfalls wegen der ſchwarzen Farbe — iſt der Spießglanz in der Schilderung des neuen Jeruſalem bei Deuterojeſaia (54, 11): „ich will deine Steine in Spießglanz lagern“, daß ſie glänzen ſollen wie mit ſchwarzem Stibium geſchminkte Frauenaugen. Ob darin eine Anſpielung auf den ſchwarzen Asphalt-Mörtel liegt, der bei den Bauten des alten Jeruſalem verwendet wurde (ſo Guthe, ThLZ 1892, S. 26), läßt ſich nicht ausmachen. Die Fortſetzung „ich will dich gründen mit Sapphiren“ legt vielmehr die von Ewald, Wellhauſen u. a. vorgeſchlagene Korrektur von פּוּךְ in נֹפֶךְ (nach LXX) nahe: „ich will deine Grundfeſten mit Rubinen legen“.

9. Elektron. In drei Stellen bei Ezechiel (1, 4. 27; 8, 2) wird ein Stoff Namens חַשְׁמַל genannt, ein Wort, das ſchon von Brugſch u. a. wohl mit Recht in Verbindung mit dem ägyptiſchen ḥesmen gebracht wird. Die Bedeutung letzteren Wortes ſcheint aber ſtrittig zu ſein, bald wird es mit Bronce, bald mit dem Metall Elektron gleichgeſetzt. Das hebräiſche חַשְׁמַל wird in LXX mit *ἤλεκτρον*, in Vulg. mit electrum wiedergegeben. Dementſprechend haben die meiſten Erklärer (vgl. z. B. Smend z. d. St.) darunter das Elektron der Alten verſtanden, mit welchen Namen dieſe nicht bloß den Bernſtein, ſondern auch ein Metall bezeichnen; vgl. z. B. Sophokles, Antig. 1036—1038, wo Elektron von Sardes und indiſches Gold nebeneinander ſtehen. Hier iſt offenbar damit das Gemenge gemeint, das ſonſt als *λευκὸς χρυσός* oder aes album bezeichnet wird. Dasſelbe iſt eine Miſchung von Gold und Silber. Dieſe Miſchung wird da und dort als natürliche gefunden, z. B. in Lydien eine Miſchung von 4 Teilen Gold und 1 Teil Silber, in Sibirien eine ſolche von 64 Teilen Gold und 36 Teilen Silber. Übrigens wird dieſes Silbergold auch künſtlich hergeſtellt (Plinius, Hist. nat. IX, 65; XXXIII, 23). Nach den oben angeführten Stellen bei Ezechiel zeichnet ſich dieſes חַשְׁמַל durch beſonderen Glanz aus. Neuerdings wird aber dieſe ganze Deutung von Ridgeway (Encycl. Biblica I, 134 ff.) ſtark beſtritten. Nach ihm iſt der Gebrauch des Namens *ἤλεκτρον* für eine metalliſche Subſtanz bei den Alten ein ganz ausnahmsweiſer, bei Sophokles eigentlich willkürlicher, beziehungsweiſe bildlicher, und das Wort bezeichnet bei den Alten nichts anderes als den Bernſtein. Der dunkle rote Bernſtein findet ſich u. a. auch im Libanon, mußte alſo den Phöniziern frühe bekannt ſein, der helle gelbe Bernſtein des baltiſchen Meeres und der Nordſee konnte nach Ridgeway in Paläſtina gut im 6. Jahrhundert v. Chr. bekannt ſein. Die helle Farbe, in den Augen der Alten das Charakteriſtiſche des „weißen“ Silbergolds im Vergleich zum „roten“ Gold, konnte einen Dichter und andere veranlaſſen, meint Ridge-

way, gelegentlich einmal jenes als *ἤλεκτρον* zu bezeichnen. Bei Ezechiel aber iſt unter חַשְׁמַל der gelbe Bernſtein zu verſtehen. So lange aber die Bekanntſchaft der Hebräer mit dem gelben Bernſtein für das 6. Jahrhundert nicht irgendwie wahrſcheinlich gemacht werden kann — die vermeintlichen Funde in Tell Zakarja haben ſich als Täuſchung herausgeſtellt, ſ. Pal. Expl. Fund Quart Statem. 1899, S. 107 —, wird man die Deutung von חַשְׁמַל auf Silbergold doch wohl vorziehen.

10. Auch das Korinthiſche Erz (aes Corinthium, Glanzerz) wird nach vielen Erklärern im A und NT erwähnt. Es iſt eine Legierung von Gold, Silber und Kupfer, die je nach dem Vorwiegen des Silbers oder Goldes in einer weißglänzenden, einer goldfarbigen und einer in der Mitte ſtehenden Farbe hergeſtellt wurde. Dieſes korinthiſche Erz wurde im Altertum ſehr hoch geſchätzt; es fand ſeine Verwendung beſonders zu Bildwerken, aber auch zu Gefäßen, Leuchtern und anderen Geräten (Plinius, Hist. nat. IX, 65; XXXIV, 3; XXXVII, 12; Joſephus, Vita 13). Als ſolches Korinthiſche Erz wird vielfach das *χαλκολίβανον* erklärt, mit welchem in der Apokalypſe (1, 15; 2, 18) die Füße des Menſchenſohns verglichen werden. Der erſte Teil des Worts ſcheint dafür zu ſprechen. Andere deuten das Wort auf das oben (Nr. 9) erwähnte aes album, Silbergold. — Endlich iſt zweimal im AT (Heſ 1, 7; Da 10, 6) von einem „glänzenden Erz“ (נְחֹשֶׁת קָלָל) die Rede; die Füße der Cherubim beziehungsweiſe die Arme Michaels werden damit verglichen. Der Ausdruck wie der beſondere Glanz dieſer Erzmiſchung würde zum Korinthiſchen Erz paſſen. Mit dieſem נְחֹשֶׁת קָלָל darf das „feine Glanzerz“ (נְחֹשֶׁת מֻצְהָב טוֹבָה) zuſammengeſtellt werden, aus welchen zwei Gefäße „ſo koſtbar wie Gold“ für den nachexiliſchen Tempel angefertigt waren (Eſr 8, 27). Der Syrer hat wohl mit Recht hier an das Korinthiſche Erz gedacht. Jedenfalls handelt es ſich in allen dieſen Fällen um eine ähnliche Legierung von Kupfer, die feiner, glänzender und wertvoller als das gewöhnliche Erz iſt. **Benzinger.**

Metaphraſtes ſ. Symeon Metaphraſtes.

Meth ſ. Stiefel Eſaias.

Methodismus (abgeſehen vom amerikaniſchen, vgl. den folgenden Art. in Bd XIII.) J. H. Rigg, Methodism (The Encyclopaedia Britannica, 9. edition, XVI, 185—195, Edinburgh 1883; H. S. Skeats, A history of the free churches of England from 1688--1851, sec. ed. London 1869; J. H. Blunt, Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical partics etc., New edition, London 1891; Dictionary of national biography ed. by L. Stephen (vol. I bis XXVI) and S. Lee (vol. XXII--fin.), 63 vols und 3 Supplementbände, London 1885 bis 1901 (im Folgenden: DNB); F. Makower, Die Verfaſſung der Kirche von England, Berlin 1894.

J. G. Burckhardt [deutſcher Prediger an der Savoy-Gemeinde in London, ein Verehrer J. Wesleys], Vollſtändige Geſchichte der Methodiſten in England aus glaubwürdigen Quellen, 2 Bde, Nürnberg 1795; L. S. Jacoby [biſchöflich-methodiſtiſcher Prediger in Bremen, geſt. 1874], Handbuch des Methodismus, enthaltend die Geſchichte, Lehre, das Kirchenregiment und eigentümliche Gebräuche desſelben [1. Aufl. 1853], 2. Aufl., Bremen 1855; A. Stevens, The history of the religious movement of the 18. century, called Methodism, 3 vols, New-York s. a. (vol. II 11. Tauſend 1859); G. Smith, History of Wesleyan Methodism, 3 vols, London 1857—1861; L. S. Jacoby, Geſchichte des Methodismus, ſeiner Entſtehung und Ausbreitung in den verſchiedenen Teilen der Erde, 2 Tle., Bremen 1870 (dies Buch war die Hauptgrundlage des A. in der 2. Aufl. dieſer Encyklopädie); J. M. Buckley, A history of Methodists in the United States (American Church History Series V) New-York 1896.

J. Stoughton, Religion in England under Queen Anne and the Georges (1702—1800), 2 vols, London 1878 (vgl. Bd X, 680, 57—62); Ch. J. Abbey and J. H. Overton, The english church in the 18. century, 2 vols, London 1878; W. E. H. Lecky, A history of England in the 18. century, 6 vols 1878—1890 (deutſch von F. Löwe, Leipzig und Heidelberg 1879 ff.; im engl. Original 1. Aufl. II, 521—642 ein Kapitel „The religious revival“ mit einem glänzenden Abſchnitt über den Methodismus S. 549—634; in der 4. Aufl. ſteht nach Wauer S. 11 dies Kapitel im Anfang des dritten Bandes; ſeparat deutſch: W. E. H. Lecky, Entſtehungsgeſchichte und Charakteriſtik des Methodismus. Aus dem Engl. von F. Löwe, Leipzig und Heidelberg 1880); J. Woodward, Bericht von dem Urſprung und Fortgang der gottſeligen Geſellſchaften in der Stadt London u. ſ. w., in engliſcher Sprache herausgeg. . . . und zum zweyten mahl gedruckt in Londen A. 1698. nun in deutſcher Sprache herausgeg., Nebſt einer Vorrede D. E. Jablonskis, Berlin 1700; DNB, William Law (XXXII 1892, S. 236a—240a); J. H. Overton, William Law, Nonjuror and Mystic, London 1881.

Samuel Wesley (1662—25 April 1735; DNB LX, 1899 S. 314a—318a): L. Tyerman, The life and times of the Rev. Samuel Wesley, M.A., rector of Epworth and father of the Revs John and Charles Wesley, London 1866 (in der Göttinger Univerſitätsbibliothek vorhanden); J. Kirk, The mother of the Wesleys (geſt. 23. Juli 1749), London 1864; G. J. Stevenson, Memorials of the Wesley-Family, Edinburgh 1870.

John (17. Juni 1703—2. März 1791, DNB LX, 1899 S. 303a—314a) und Charles Wesley (18. Dezember 1707—29. März 1788, DNB LX, 298a—302a): R. Green, Wesley-biography, containing an exact account of all the publications, issued by John and Charles Wesley, arranged in chronological order, London 1896; J. and Ch. Wesley, Poetical works. New and complete edition . . . collected and arranged by G. Osborn, 13 vols, London 1868—72; J. Wesley, Prose Works, von ihm ſelbſt geſammelt, 32 vols 12⁰, Briſtol 1771—74; ed. T. Jackson, 14 vols, 1829—31 und ſeitdem oft (daraus ſeparat: J. Wesley, Journals, with introductory essay by T. Jackson, 4 vols, oft aufgelegt, im Folgenden citiert nach einer die Seitenzahlen der „Works“ [vol. I—IV] bietenden Ausgabe, London 1901; Sermons on several occasions, 3 vols [= Works vol. V—VII], London s. a., vol. I: fifthy-three discourses, published in four volumes in the year 1771); J. Wesley, Explanatory notes upon the New Testament, 1755 [nach Tyerman, J. W. II, 226] mit Vorrede vom 4. Jan. 1754 (Stereotyp-Ausgabe, London s. a.); J. Hampſon [ein Gegner J. Wesleys; vgl. Jacoby, Geſchichte I, 164], Memoirs of the late Rev. J. Wesley with a review of his life and writings and a history of Methodism from its commencement in 1729 to 1790, 3 vols 12⁰, Sunderland 1791 (deutſch: J. Hampſons Leben J. Wesleys u. ſ. w., herausgeg. von A. H. Niemeyer, 2 Bde, Halle 1793); J. Whitehead, The life of the Rev. J. Wesley, 2 vols, London 1793—96 [ein von den Parteitendenzen im Methodismus beeinflußtes, aber auf Wesleys Nachlaß ruhendes Werk]; R. Southey, [der bekannte romantiſche Dichter, geſt. 1843], Life of J. Wesley, London 1820, 3. Aufl. 1858 (deutſch: R. Southey, J. Wesleys Leben nach dem Engliſchen von F. A. Krummacher, 2 Tle, Hamburg 1827—28); R. Watson, Observations on Southeys Life of Wesley, London 1820 [methodiſtiſche Gegenſchrift gegen Southey]; H. Moore, The life of the Rev. J. Wesley, London 1824 [vielfach ein Nachdruck Whiteheads, aber auf eigenen Erinnerungen und eigener Einſicht in die Quellen beruhend; für mehr als vierzig Jahre das auf methodiſtiſcher Seite meiſtgeſchätze Werk]; R. Watson, Life of J. Wesley, London 1831, kurz, mehr populär (deutſch: R. Watſon, Das Leben J. Wesleys nebſt einer Schilderung des Methodismus u. ſeiner Anhänger u. ſ. w. Mit einem Vorwort von L. Bonnet, Frankfurt a. M. 1839); M Lelièvre [franzöſiſcher Wesleyaner], J. Wesley, sa vie et son oeuvre, Paris 1868, 3. édition 1891 (engliſch von A. J. French, London 1871, italieniſch von F. Sciarelli; wiſſenſchaftlich zuverläſſig, ohne Schwerfälligkeit und Breite, in der neueſten Auflage ſehr zu empfehlen); J. Tyerman, The life and times of the Rev. John Wesley etc., 3 vols, London 1870—1, 4. ed. 1877 [das von methodiſtiſcher Seite ſtammende gelehrte Hauptwerk; vergriffen, aber vorhanden in Göttingen und in der Kgl. Bibliothek in Berlin; im Folgenden einfach als Tyerman citiert]; Julia Wedgwood, J. Wesley and the evangelical reaction of the 18. century, London 1870 [feinſinnig und mit Recht geſchätzt]; L. Tyerman, The Oxford Methodists, London 1873; J. H. Rigg, The churchmanship of John Wesley and the relations of Wesleyan Methodism to the church of England (1879), new and revised edition, London s. a. [1887; ſehr lehrreich]; J. H. Rigg, The living Wesley, sec. ed. London 1891 [neben Tyerman für das Verſtändnis J. Wesleys unentbehrlich]. — The Journal of the Rev. Charles Wesley . . ., to which are appended selections from his correspondence and poetry with an introduction and notes by Th. Jackson, 2 vols, London 1849 und ſeitdem oft, mir in neuer [Stereotyp-]Ausgabe s. a. vorliegend (verkürzt: Memoirs of the Rev. Ch. Wesley, comprising notices of his poetry, of the rise and progress of Methodism and of contemporary events and characters, London).

George Whitefield (16. Dezember 1714—30. September 1770; DNB LXI 1900 S. 85b—92b): The works of the Rev. G. Whitefield, M. A., to which is prefixed an account of his life, 6 vols, London 1771—72 u. ö. — es fehlen hier die autobiographiſchen Publikationen Wh.s: ſein Short account (d. i. Bericht über ſein Leben bis 1736) 1740, ſeine in ſieben Folgen zwiſchen 1738 und 1741 edierten Journals, The christian history (1740—47), The full account (1747) und The further account (1747), doch haben die Biographen aus dieſen Publikationen viel übernommen, bei Tyerman iſt der Short account ganz abgedruckt; J. Gillies, Memoirs of the life of the Rev. G. Whitefield etc., London 1782, 1813 u. ö. (= Works VII); Leben G. Whitfields (sic! — der Ausſprache gemäß, vgl. DNB LXI, 85 b) nach dem Engliſchen, herausgeg. v. A. Tholuck, Leipzig 1834, 2. Aufl. 1840; J. P. Gledstone, The life and travels of G. Whitefield, London 1871 [für allgemeinere Orientierung das beſte]; L. Tyerman, The life and times of the Rev. G. Whitefield, 2 vols, London 1877 [das gelehrte Hauptwerk, vergriffen und auch in Göttingen und Berlin nicht vorhanden].

Selina Haſtings, Gräfin Huntingdon (24. Aug. 1707—17. Juni 1791; DNB XXV, 1891 S. 133a—135a): Life and times of Selina, countess of Huntingdon, by a member of the house of Shirley and Hastings, 2 vols, London 1839—40.

Howel Harris (23. Jan. 1714—21. Juli 1773; DNB XXV, 6a—7b): E. Morgan, Life and times of Howell Harris (vergriffen), H. J. Hughes, Life of Howel Harris, publ. by J. Nisbet, London 1892.

James Hutton (3. September 1715—3. Mai 1795; DNB XXVIII, 353b—354a): D. Benham, Memoirs of J. Hutton, London 1856; G. A. Wauer, Die Anfänge der Brüderkirche in England, Inaug. Diſſert., Leipzig 1900 [auch für J. Wesley lehrreich, namentlich für diejenigen, welchen die engliſche Litteratur nicht zugänglich iſt].

John William Fletcher (12. September 1729—14. Auguſt 1785; DNB XIX 1889, S. 312a—314a): J. Benson, The life of the Rev. J. W. Fletcher, London (Methodist family library Nr. 7; deutſch: Leben J. W. Fletſchers nach der Bearbeitung von J. Benſon. Aus dem Engliſchen [nach der 6. Aufl.]. Mit einer Vorrede des . . . Dr. Tholuck, Berlin 1833).

Proceedings of the first [London 1881], second [Waſhington 1891], third [London 1901] oecumenical methodist conference, London 1881, 1891, 1901.

Wesleyaner: Minutes of the Methodist conferences vol. I: 1744—98, London 1862, vol. II—XIX: 1799—1875, vol. XX: 1876 und 77; vol. XXI: 1878; ſeitdem jährlich. Der offizielle Titel lautet noch bei dem letzten Konferenzprotokoll ganz entſprechend dem der älteſten: Minutes of several conversations at the 158th yearly conference of the people called Methodists in the connexion established by the late Rev. John Wesley, A. M. London (Wesleyan Methodist Book-room, 2 Castle-Street, City Road, E. C.); The Wesleyan Methodist Year-book, London (für 1895 mir vorliegend; jetzt nicht mehr angezeigt), gab außer einem Kalender und einigen generellen Anweiſungen Liſten, die den Minutes entnommen waren. — Zeitſchriften (außer den Wochenzeitungen, die dem Geſamtmethodismus dienen: „The Methodist Recorder“, London; The Methodist Times, London; The Methodist Weekly, Mancheſter); The Wesleyan Methodist Magazine, monatlich, mit Illuſtrationen [begonnen 1778 als Arminian Magazine]; The Wesleyan Methodist Church Record, monatlich, illuſtriert; The Methodist Welcome, for Home and Hall and Church, monatlich, illuſtriert; The Methodist Temperance Magazine, monatlich, illuſtriert; At home and abroad, A Magazine of home and foreign missions, monatlich, illuſtriert; Work and Workers in the Mission-field, monatlich, illuſtriert; The Wesleyan Methodist Sunday-school Magazine, monatlich; Flying Leaves from the Wesley Deaconess-Institute of the Wesleyan Methodist Church, monatlich; The Guild, illustrated Magazine for young men and women, Organ of the Wesley Guild, monatlich; The London Quarterly Review, an organ of social, scientific, theological and general litterature, vierteljährlich (ſämtlich im Book-room erſcheinend). — J. H. Rigg, The connexial Economy of Methodism in its ecclesiastical and spiritual aspects, London 1875; H. W. Williams, The Constitution and polity of Wesleyan Methodism. London 1880, revised and enlarged to the conference of 1898 by D. J. Waller, 1899. — The Catechisms of the Wesleyan Methodists, compiled by order of the conference (zuletzt revidiert 1885), London s. a. Nr. I (for children of tender years) 16 S. 12°; Nr. II, 96 S. 12°; R. Watson, Theological Institutes, or a view of the evidences, doctrines, morals and institutions of christianity, London 1834; W. B. Pope, Compendium of theology, 3 vols, London 1875; W. B. Pope, A higher catechism of theology, 5th thousand, London s. a.; J. S. Banks, A manual of christian doctrine, 8. edition, Lond. 1902; W. B. Pope, The peculiarities of Methodist doctrine, An adress [to the Irish conference], London 1873.

New Connexion: Minutes of the [106th] annual conference of the Methodist New Connexion, composed of ministers and lay-representatives [held at Stockport on Monday, 2. June 1902], London (Book-room), 23 Farringdon Avenue E. C. Auch dieſe Methodiſten haben jetzt ein Connexional Magazine und außerdem eine Zeitſchrift „Young people“, London.

Primitive Methodists: Minutes made at the [83th] annual conference of the Primitive Methodist Connexion [held at Hull 1.—20. June 1902], London (Book-room), 48—50 Aldersgate Street E. C.; J. Petty, History of the Primitive Methodist Connexion, London 1861. Zeitſchriften: The Primitive Methodist, wöchentlich, illuſtriert; The Primitive Methodist World, wöchentlich — beide in London erſcheinend.

Bible Christians: Extracts from the Minutes of the [84th] annual conference of the ministers and representives of the people denominated Bible Christians [held . . . in London . . . July 30.—Aug. 7. 1902], London, Bible Christian Book-room, 26 Paternoster Row. Zeitſchriften: Bible Christian Magazine und Youngs People's Magazine, London; Stevenson, Jubilee Memorial of incidents in the rise and progress of Bible Christian Connexion, London 1866. Eine neue Geſchichte der Denomination von F. W. Bourne (London, Book-room) iſt im Erſcheinen (Extracts 1902 S. 54).

United Methodist Free Churches: Minutes of proceedings of the [46th] annual assembly of representatives of the United Methodist Free Churches [held . . . July 1902], London (Book-room), 119 Salisbury Square, Fleet Street, E C. Zeitſchriften: The Methodist Monthly und The Missionary Echo, London. „The Free Methodist“ iſt kein ſtreng offizielles Organ, ſondern ein unterſtütztes Privatunternehmen, an dem jetzt auch „zwei andere methodiſtiſche Denominationen“ ſich beteiligen wollen (Min. 1902, S. 128), — vielleicht die

Independent Methodist Church, die bisher keine Zeitſchrift hatte (Oec. conf. 1901 S. 289) und die Methodist Reform Union, von der ich in dieſer Hinſicht nichts weiß.

The Calvinistic Methodist Church of Wales: W. Williams, Welsh Calvinistic Methodism, a historical sketch, London, 2. ed. 1884; The Diary of the Calvinistic Methodists for [1902], edited for the General assembly of the Calvinistic Methodists, Carnarvon, Book Agency (239 S. 12°); The Presbyterian Church of Wales (Calvinistic Methodist) Almanack and Directory [1902], ebenda. Zeitſchriften: The monthly treasury und zwei keltiſche, Y Drysorfa und Trysorfa y Plant (beide monatlich); überdies mehrere andere, die nicht Eigentum der Kirchengemeinſchaft ſind, aber von ihr empfohlen werden (Almanack 1902 S. 8).

J. Jüngſt, Amerikaniſcher Methodismus in Deutſchland u. Rob. Pearſall Smith, Gotha 1875, 2. Aufl.: Der Methodismus in Deutſchland, 1877; Ch. Palmer, Die Gemeinſchaften und Sekten Württembergs, herausg. von Jetter, Tübingen 1877; H. Mann, Ludwig S. Jacoby, Der erſte Prediger der biſchöflichen Methodiſtenkirche von Deutſchland und der Schweiz. Sein Leben und Wirken nebſt einem kurzen Lebensabriß ſeiner Mitarbeiter, Bremen s. a. [1892].

Die Methodiſten ſind jetzt eine der zahlreichſten evangeliſchen Denominationen: die der dritten ökumeniſchen Methodiſtenkonferenz vorgelegte Statiſtik berechnete die Geſamtzahl der dem Methodismus Angehörigen auf 28018770 Seelen (Proceedings S. 562). Urſprünglich aber iſt der Methodismus nichts anderes geweſen als eine „Evangeliſations- und Gemeinſchaftsbewegung“ *innerhalb der anglikaniſchen Staatskirche*. George Whitefield, der größte methodiſtiſche Erweckungsprediger, hat für Organiſation einer eigenen Diſſenter-Gemeinſchaft weder Geſchick noch irgend ein Intereſſe gehabt; er wollte nichts weiter als „erwecken“. Und John Wesley, der Organiſator des Methodismus, hat in England den innerkirchlichen Charakter der während ſeines langen Lebens weſentlich von ihm getragenen Bewegung mit Eiferſucht zu wahren geſucht; und auch nach ſeinem Tode (1791) haben ſich ſeine engliſchen Anhänger nicht gleich und nicht auf einmal von der Staatskirche gelöſt. Eben deshalb iſt die Geſchichte des Methodismus für die kirchliche Gegenwart des heutigen Deutſchlands von beſonderem Intereſſe. Sie lehrt, daß und in welcher Ausdehnung im 18. Jahrhundert die Evangeliſation und Gemeinſchaftspflege das Mittel geweſen iſt, durch das einer erſtorbenen Staatskirche eine Erweckung gebracht wurde, die weit über ihr Heimatland hinaus wirkſam geworden iſt; ſie zeigt aber auch zugleich, daß und wie dieſe innerkirchliche Bewegung — vielleicht ſich ſelbſt zum Nachteil, jedenfalls ihrer Mutterkirche zum Schaden — zu ſelbſtſtändiger konfeſſioneller Ausgeſtaltung gedrängt worden iſt. Für die rechte Würdigung dieſer Lehren iſt es von Bedeutung, die Stellung des Methodismus innerhalb der Geſchichte des Proteſtantismus richtig zu beſtimmen. Der Methodismus hat freilich mancherlei mit dem deutſchen Pietismus des endenden 17. und der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts gemein; ja er iſt vorbereitet durch die Anfänge einer Erweckung in England, die mit dem Spener-Franckeſchen Pietismus genetiſch zuſammenhängt, und Herrnhuter Einflüſſe haben bei ſeinem ſelbſtſtändigen Hervortreten eine entſcheidende Rolle geſpielt, einzelne ſeiner Einrichtungen dauernd beeinflußt. Dennoch ſteht der Methodismus innerhalb der Geſchichte des Proteſtantismus auf einer anderen Stufe als der deutſche Pietismus der gleichen Zeit. Der deutſche Pietismus löſte die Zeit der Orthodoxie ab und ſteht *vor* der Periode der Aufklärung; die Erweckung im England des 18. Jahrh. aber wird man trotz der Einflüſſe, welche der Halliſche und der Herrnhuter Pietismus auf ſie ausgeübt haben, mit der nach der Aufklärungszeit einſetzenden deutſchen Erweckung des 19. Jahrhunderts paralleliſieren müſſen; ja die deutſche Erweckung des 19. Jahrhunderts iſt mit durch den Methodismus bedingt geweſen (vgl. auch bei der Litteratur die von Tholuck beſorgten Lebensbeſchreibungen Whitefields und Fletchers). England hat in mancher Hinſicht die Periode, die der des deutſchen Pietismus parallel iſt, ſchon im 17. Jahrhundert erlebt (vgl. Bd II, 400, 35 ff.; IV, 334, 39—335, 45). Dann folgte dort die Aufklärungsepoche zu einer Zeit, da in Deutſchland der Pietismus die Orthodoxie zurückdrängte (vgl. den A. „Deismus“ Bd IV, 535, 40 ff.). Die methodiſtiſche Bewegung ſetzt ein (1739), als die deiſtiſche Aufklärung ihren Höhepunkt ſchon hinter ſich hatte; und daß im kirchlichen Leben Englands die Aufklärungszuſtände überwunden wurden, iſt weſentlich ihr Verdienſt. Den deutſchen kirchlichen Verhältniſſen um 1820, nicht denen der Zeit, da Spener und Francke auftraten, ſind die kirchlichen Verhältniſſe vergleichbar, welche der Methodismus vorfand.

Zwar darf man nicht meinen, der „Deismus“ habe in der anglikaniſchen Kirche der erſten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts eine Herrſchaftsſtellung irgendwelcher Art innegehabt. Die „Deiſten“ waren Litteraten zweiter Klaſſe; im Klerus und in der führenden

Geſellſchaft haben ſie, obwohl z. B. der konſequente Freidenker Middleton (vgl. Bd IV, 546, 18 ff.) Geiſtlicher war, ein eigentliches Echo nicht gefunden. Im Klerus der Staatskirche und in geringerem Maße auch in dem der Diſſenters herrſchte vielmehr ein antideiſtiſcher rationaler Supranaturalismus, wie Samuel Clarke (geſt. 1729) ihn vertreten hatte (vgl. Bd IV, 129—131); und das faltenreiche kultiſche Amtsgewand der anglikaniſchen Kirche hatte eine moderniſierende Zuſtutzung, wie der deutſche Rationalismus ſie für die liturgiſchen Traditionen brachte, nicht erfahren. Aber dem nüchternen rationalen Supranaturalismus der engliſchen Theologie fehlte ein Verſtändnis für die religiöſen Centralgedanken der Reformation ebenſo ſehr wie den „ſupranaturalen Rationaliſten“ und den „rationalen Supranaturaliſten“ Deutſchlands um 1820. Gefühlswarme Frömmigkeit war gleich ſelten unter Geiſtlichen wie Laien; „Schwärmerei“, „Enthuſiasmus“ und „Aberglauben“ galten als überwundene Mächte; bei den Gebildeten war der Hintergrund äußerer Kirchlichkeit in weitgehendem Maße ein nur aus Zweckmäßigkeitsgründen unausgeſprochen bleibendes Mißtrauen gegen Kirche und Chriſtentum. Die ſittlichen Zuſtände ſtanden vielfach, namentlich in den größeren Städten, unter dem Zeichen der Rohheit; und das „vornehme Leben“ entfernte ſich nicht minder von den Normen chriſtlicher Sitte und Sittlichkeit. Dabei ſchuf eine relativ weit entwickelte Induſtrie namentlich in den Kohlendiſtrikten ſoziale Verhältniſſe, die in Deutſchland erſt im 19. Jahrhundert ihre Parallele haben. Weite Volksmaſſen blieben der kirchlichen Einwirkung fern. Und der Klerus zeigte ein ſehr geringes Verſtändnis für die Aufgaben, die ihm neben ſeinen gottesdienſtlichen Pflichten aus dieſen Zuſtänden erwuchſen. — Einzelne, die Beſſeres kannten als legale Kirchlichkeit und verſtändigen Moralismus, ſind natürlich in England auch damals vorhanden geweſen. Die Bibel, das Prayer-Book und die Erbauungslitteratur der Vergangenheit ſorgten dafür. Unter den Diſſenters, namentlich unter den Kongregationaliſten, war der religiöſe Verfall nicht in dem Maße ſpürbar, wie in der Staatskirche. Und in der Staatskirche ſelbſt hat ſchon vor dem Methodismus eine Erweckung eingeſetzt, die zwar von ſich aus nie das gewirkt hätte, was der Methodismus gewirkt hat, aber doch in mehr als einer Hinſicht den Boden für ihn bereitet hat. Seit ca. 1678 (Woodward, deutſch S. 18) waren unter Einfluß des Diakonus Dr. Smithies in Cripplegate vor London und des in London an der Savoy-Kirche angeſtellten deutſchen Pietiſten Dr. Horneck (geb. in Bacharach 1641, geſt. in London 1696; vgl. Wauer S. 41) in London eine Reihe religiöſer Vereine (religious societies) zunächſt von jüngeren Leuten begründet worden, die in wöchentlichen Zuſammenkünften „die wahre Heiligkeit des Herzens und Lebens“ bei ihren Mitgliedern befördern und zugleich durch Erhebung wöchentlicher Beiträge zum Sparen zu Gunſten der Armenfürſorge anregen wollten. Ähnliche Geſellſchaften — man nannte ſie auch vestry-societies, weil ſie z. T. [wie die Kirchengemeindeverſammlungen, vgl. Makower S. 361] in den Sakriſteien (vestries) der Kirchen ihre wöchentlichen Zuſammenkünfte hielten (Wauer S. 42) — entſtanden bald auch in anderen Städten, in London gab's ihrer 1698 im ganzen 32, in Dublin 10 (Woodward S. 49 f.). Dieſe Geſellſchaften waren, obwohl ſie „gegen alle Diſſentierende, welche ein gutes Leben führen,“ chriſtlicher Liebe ſich befleißigen wollten (Woodw. 107), ſtreng anglikaniſch kirchlich: nur Gebete aus dem Common prayer book wurden benutzt, ein Geiſtlicher hatte die Leitung. Und vom Evangelium der Reformation verſtanden ſie nicht mehr als die Staatskirche; die Färbung ihres Chriſtentums war die eines von dem ethiſchen Intereſſe und den Toleranzgedanken der Aufklärung beeinflußten kirchlich-asketiſchen Pietismus: bei den Zuſammenkünften durfte über Glaubenspunkte nicht geſtritten werden, die ſonderlich zur Lektüre empfohlenen Schriftſtellen waren Mt 5—7, Lc 15. 16, Rö 12. 13, Eph 5. 6, 1 Th 5, Apk 1—3. 21. 22, ſiebenmaliges tägliches Gebet wurde angeraten, einmalige Kommunion und einmaliges Faſten im Monat war geboten (Woodw. S. 107 ff. 113). Aber dieſe Geſellſchaften hatten einen ſtark ausgebildeten Trieb zu einer Wirkſamkeit auf andere; eine „allgemeine Beſſerung des Wandels“ war ihr Ziel (Woodw. S. 51 ff.). Verteilung von Schriften gegen liederliches Schwören, Sonntagsentheiligung u. ſ. w., polzeiliche Verfolgung von Trunkenbolden, Sonntagsſchändern, Huren u. dgl. ließen ſie ſich angelegen ſein. Und ſeit ca. 1695 traten neben die primär religiöſen vestry societies lediglich ethiſch-reformatoriſch intereſſierte „Societies for reformation of manners“, die den Kampf gegen die öffentliche Unſittlichkeit und Roheit führten, z. T. als wären die Mitglieder freiwillige Polizeikommiſſäre. Religiöſe und ethiſche Ziele zugleich verfolgte die ſtärker als die alten vestry societies von der Aufklärung der Zeit beeinflußte „Society for promoting christian knowledge“ (S.P.C.K.; vgl. Wauer S. 46), die 1698 gegründet wurde. Sie ſuchte über das ganze Land hin Armenſchulen zu gründen, um den Kindern „Schreiben und Leſen und ein Verſtändnis des kirchlichen Katechismus“ beizubringen. Bis 1712 waren in London und Weſtminſter 117 ſolcher Schulen geſtiftet. Eine große Anzahl der jetzt in England vorhandenen dotierten Schulen verdankt jener Zeit ihre Entſtehung (Lecky II, 546). Der Klerus hat dieſe Schulen im ganzen eifrig gefördert; das Aufklärungsſtreben und ebenſo die reformation of manners fanden im Zeitgeiſt Anknüpfung. Die religious societies, ſoweit ſie nicht auf dieſe Beſtrebungen eingingen, ſiechten in den erſten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts dahin. Seit 1726 aber erhielten dieſe Kreiſe einen neuen Impuls durch die religiöſen Schriften von William Law (1686—1761), einen Geiſtlichen der Staatskirche, der, weil er als Jakobit Georg I. den Eid verweigert hatte (über die „Nonjurors“ vgl. Abbey-Overton I, 51—60 u. Stoughton I, 166 ff.), ſeine Stelle verloren hatte und privatiſierend in London lebte. Sein „Treatise on christian perfection“ (1726) und ſein „Serious call“ (1728; Referat Wauer S. 48—50), zwei Bücher, von denen namentlich das zweite von großem Einfluß geweſen iſt, verraten noch nicht den an Jakob Boehme genährten Myſtizismus, den Law ſpäter vertrat. Aber ein mönchiſcher Pietismus, der trotz ſeiner charitativen Intereſſen und trotz ſeines Wiſſens von der Pflicht der Förderung anderer, doch weſentlich den Bedürfniſſen des frommen Egoismus entgegenkam, iſt ſchon im „Serious call“ wirkſam. Laws Ideal waren „Geſellſchaften“, die primär der Selbſterbauung und dem ernſten Heiligungsſtreben dienen ſollten. Wer das Geld dazu habe, ſolle mit Gleichgeſinnten ſich vereinigen zu kleinen societies mit dem Gelübde freiwilliger Armut, Keuſchheit, Zurückgezogenheit und Andachtsübung; nur das Nötigſte ſollen ſolche, die ſo es ernſt meinen, zum Leben ſich gönnen, damit durch ihre Mildthätigkeit einigen ihrer Mitmenſchen Erleichterung verſchafft werde, alle durch ihre Gebete Segen und durch ihr Beiſpiel eine Wohlthat erhalten möchten (Ser. call c. 9, Wauer S. 49). Man hat W. Law den Vater der engliſchen Erweckung des 18. Jahrhunderts und den Großvater des Methodismus genannt. Mir ſcheint das weder geſchmackvoll, noch richtig. Aber das iſt recht: wenn man an die Verbreitung der „Geſellſchaften“ mit univerſaler ethiſch-reformatoriſcher Tendenz und daran denkt, daß zugleich durch Law in den religiös ſuchenden Kreiſen ein Ernſt und ein Opfermut angeregt wurde, der mehr Kraft in ſich hatte, als frommer Egoismus gebrauchte, ſo kann man verſtehen, daß der Methodismus den Boden bereitet fand, als er in den religiöſen Grundgedanken der Reformation ein Mittel der Selbſterbauung und univerſaler Einwirkung auf andere entdeckt hatte, das weder die religious societies Hornecks, noch die societies for reformation of manners, noch Law gekannt hatten. Man begreift ſo auch, daß das Verſtändnis für die „evangeliſchen“ Gedanken zu gleicher Zeit bei verſchiedenen voneinander unabhängigen Männern den gleichen Eifer verwandter „Erweckungs“-Thätigkeit anregen konnte. Whitefield hat, von den Wesleys unabhängig, von Law zu „evangeliſcher“ Erkenntnis ſich durchgerungen, und noch vor Whitefield und den Wesleys hat Howel Harris 1738 in Wales ſo als Erweckungsprediger zu wirken begonnen, daß die von ihm angeregte Bewegung in die methodiſtiſche einmünden konnte. — Aber bei all dieſen drei Erweckungspredigern war das, was ſie zu dem gemacht hat, was ſie als die Führer der Erweckung waren, doch ein Neues gegenüber den älteren Anſätzen zu einer Erweckung. Die Verbindung dieſes Neuen mit den Traditionen der altpietiſtiſchen societies und den univerſalen Intereſſen der ethiſchen Reformbewegung, ſie iſt das, was den Methodismus, der zeitlich anders ſteht, als der deutſche Pietismus um 1700, auch ſeiner Art nach über ihn hinaushebt. Der Pietismus bei uns hat ſtreng orthodoxer, aber erkalteter und vielfach ſittenloſer Kirchlichkeit gegenüber einzelnen die Seligkeit erfahrenen Chriſtentums vermittelt; der Methodismus hat in einem kulturreiferen Lande kirchlich verwahrloſte Maſſen heranzuziehen, eine Nationalkirche neu zu beleben verſucht. Daher iſt auch die Geſchichte des Methodismus nicht mit dem „Methodiſten“-Klub in Oxford (1729) zu beginnen. Der pflegte nur das individuelle Heilsintereſſe ſeiner wenigen Mitglieder und war über Law noch nicht hinaus. John Wesleys damaliges Thun und Treiben gehört ſeiner Werdezeit an, gleichwie ſeine amerikaniſche Reiſe, ſeine Bekehrung und ſeine deutſche Reiſe (vgl. Nr. 2). Dann erſt beginnt die erſte bis zum Tode John Wesleys laufende Periode der Geſchichte des Methodismus. Sie wird in Nr. 3—7 ſo beſprochen werden, daß zunächſt die Zeit der Entſtehung des Methodismus bis zur Trennung Whitefields und J. Wesleys (1739—41; Nr. 3), dann Whitefields perſönliches Wirken bis an ſeinen Tod (1770, Nr. 4), darauf die Entwickelung des wesleyaniſchen Methodismus bis 1770 (Nr. 5) und der calviniſtiſche Streit ſamt ſeinen Folgen (Nr. 6), endlich J. Wesleys letzte Lebenszeit ſeit 1783 und ſein ſchließliches Verhältnis zur Staatskirche (Nr. 7) zur Sprache kommt. In Bezug auf die Geſchichte nach J. Wesleys Tod iſt zunächſt die Herausbildung der verſchiedenen engliſchen methodiſtiſchen Denominationen zu verfolgen (Nr. 8), dann ihr jetziger Zuſtand zu charakteriſieren (Nr. 9). Danach wird von der Kirchen- und Gemeindeverfaſſung (Nr. 10) und von der Lehre (Nr. 11) des Methodismus zu handeln ſein. Eine Schlußnummer (12) ſoll zu den Einleitungsausführungen zurückkehren.

2a. In einem anglikaniſchen Pfarrhauſe, in Epworth in Lincolnſhire, ſind John und Charles Wesley geboren. Aber väterlicher- wie mütterlicherſeits waren ſie puritaniſcher Herkunft. Ihr väterlicher Großvater, Bartholomew Wesley (ca. 1600—nach 1678), Theolog und Mediziner ſeiner Ausbildung nach, war zwar auch Geiſtlicher der Staatskirche geweſen, aber als ein Parteigänger Cromwells war er 1662 durch die Reſtauration aus ſeiner Pfarre vertrieben und hatte als Arzt den Reſt ſeiner Tage verbracht. Ihr Großvater, John Wesley (1636—78), der in Oxford als Theologe gebildet war, hatte in der religiös enthuſiaſtiſchen Zeit vor der Reſtauration mit einem Evangeliſtenbewußtſein, in dem ſpäter ſein gleichnamiger Enkel ſich ihm verwandt fühlen konnte (Journal 25. Mai 1765, III, 204 ff.), ohne anglikaniſche Weihe das Predigtamt [in Whitchurch] verſehen, war dann, 1662, wie ſein Vater vertrieben, unter mancherlei Verfolgungen als nonkonformiſtiſcher Prediger thätig geweſen und jung geſtorben. Ihr Vater, Samuel Wesley (1662 bis 25. April 1735), hatte die nonkonformiſtiſchen Bahnen verlaſſen, war in Oxford als Theologe der Staatskirche gebildet und ein entſchiedener, wenn auch nicht, wie oft geſagt iſt, hochkirchlicher, Anhänger ihrer Prinzipien geworden (Tyerman, S. W. 178). Im Jahre 1689 ordiniert und verheiratet, ward er nach ſieben- bis achtjähriger Thätigkeit in vier verſchiedenen paſtoralen Stellungen Rector, d. i. Pfarrer, von Epworth (Tyerman, S. W. 118, 128, 203) und blieb hier bis an ſeinen Tod. Er war ein vielſeitig begabter, raſtlos thätiger, höchſt ehrenwerter und gerader, aber auch ſchroffer und leicht erregbarer Mann, der mit den mannigfachſten, gelegentlich auch dichteriſchen Publikationen ins öffentliche Leben hinaustrat, aber im engſten Kreiſe ſeiner Wirkſamkeit, in ſeiner Gemeinde, vielfach durch ſeine Strenge anſtieß und in religiöſer Hinſicht mehr korrekt kirchlich war, als warm und erwärmend. Die Mutter der Wesleys, Suſannah geb. Annesley, iſt daher ihren zahlreichen Kindern — von 19 (DNB LX, 316^{b}) hat ſie zehn groß gezogen (16 ſind bei Tyerman, S. W. 199. 204. 322 ff. erwähnt) — mehr geweſen, als der Vater, obwohl es m. E. Übertreibung iſt, wenn man ſie „die Mutter des Methodismus" genannt hat. Auch ſie hatte einen puritaniſchen Theologen zum Vater, aber in ſelbſtſtändiger Prüfung der wirren kirchlichen Verhältniſſe hatte ſie ſich für die Staatskirche entſchieden; von dem in ihr verbreiteten „Arianismus" war ſie angeſteckt, als ſie heiratete (Tyerman, S. W. 127). Ihre außergewöhnlich gute Bildung hatte ihre weiblichen Tugenden nicht verſchränkt, hat ſie aber in den Stand geſetzt, ihre Söhne, denen ſie, wie all ihren Kindern, die erſte Lehrerin geweſen iſt, auch in ihrer theologiſchen Entwickelung noch zu beraten. Ihre Frömmigkeit war lebendig, innig und im beſten Sinne nüchtern, zeigte aber die Schranken ihrer Zeit: was der rechtfertigende Glaube im Sinne der Reformation iſt, hat ſie ihre Kinder nicht lehren können (J. Wesley, Journal 3. September 39. I, 210; 1. Auguſt 42. II, 361 und dazu die berechtigte Kritik von Tyerman, S. W. 125). Von den drei Söhnen dieſes Elternpaares, die zu reifen Jahren gekommen ſind — über die ſieben Schweſtern ſ. Tyerman, S. W. 199. 204. 322 ff. und Lelièvre S. 41 Anm. —, würde der älteſte, Samuel (1691—1739), obwohl er als Dichter in ſeiner Zeit geſchätzt worden iſt, ohne ſeine Brüder nur in der zünftigen engliſchen Litteraturgeſchichte heute noch bekannt ſein; er ward Theologe, hochkirchlicher Theologe, hat lange Jahre (bis ca. 1735) als Lehrer an der Weſtminſterſchule gelehrt und ſtarb als Vorſteher einer Schule in Tiverton zu einer Zeit, als die Aufſehen erregende Thätigkeit ſeiner Brüder, die er nicht billigte, eben erſt eingeſetzt hatte (6. November 1739; Tyerman, J. W. I, 286). Von den beiden anderen, John (17. Juni alten Stils 1703—2. März 1791) und Charles (18. Dezember 1707 [nicht 1708, nach Stevenson S. 385]—29. März 1788) iſt John der eigentliche Vater des Methodismus. Seine Naturausſtattung waren nicht nur reiche Geiſtesgaben, ſondern auch ein frühreifer Ernſt: die Tugenden, zu denen ſeine Mutter ihre Kinder zu erziehen ſich bemühte — Selbſtbeherrſchung, Wahrhaftigkeit, Pflichttreue, Ordnungsliebe und gleichmäßige Freundlichkeit — haben bei ihm früh einen ſtarren, eigenwilligen Zug erhalten und in gewiſſer Weiſe dauernd behalten; *natürliche* Friſche und Liebenswürdigkeit iſt ſtets ein Vorzug ſeines Bruders Charles geweſen, der an Bedeutung John nicht erreichte und, von ſeinen poetiſchen Gaben abgeſehen, nichts Geniales hatte. Konnexionen ermöglichten es, daß John elfjährig (1714) in die vornehme Chartrehouſe-Schule in London eintreten konnte. Die Poſition des armen Pfarrerſohnes unter ſeinen reichen, oft rohen Mitſchülern iſt ihm eine lehrreiche Schule geweſen. Siebzehnjährig begann er 1720 im Chriſtchurch-College in Oxford ſeine Studien. Sie galten zunächſt ſeiner humaniſtiſchen Weiterbildung. Erſt im Februar 1725 entſchied er ſich auf Drängen ſeines Vaters (vgl. hierzu und zu dem Folgenden Journ. 24. Mai 38. I, 92 ff.), Theologe zu werden. Bei ſeiner Charakter-Eigenart iſt es begreiflich, daß dieſer Entſchluß in ſeinem inneren Leben einen Abſchnitt bezeichnete. Bisher hatte er ohne jeden inneren Kampf an der ununterbrochenen Übung der Frömmigkeit ſich genügen laſſen. Dies ſein traditionelles Chriſtentum genügte ihm jetzt um ſo weniger, je mehr er in eben dieſer Zeit ſich gefaßt fühlte durch die Imitatio Christi „des Thomas a Kempis“, die „dank Gottes Vorſehung“ ihm in die Hände geriet. Die Imitatio und (ep. 18. Juni 25, Tyerm. I, 34) die „Rules for holy living and dying“ des hochkirchlichen Biſchofs Jeremy Taylor (geſt. 1667; vgl. den A.) ſind nächſt Mutter und Vater John Wesleys erſte geiſtliche Führer geweſen. Doch folgte er ihnen nicht unbedingt, und es iſt charakteriſtiſch für ihn, was ihm an ſeinen Führern nicht gefiel: in der Imitatio glaubte er die Prädeſtinationslehre zu finden, die er, wie ſeine Eltern, nicht billigen konnte; bei Taylor mißfiel ihm der Gedanke, daß man nicht wiſſen könne, ob man die Sündenvergebung erhalten habe. Er ſelbſt hatte freilich einen Glauben, der ſeines Heiles gewiß war noch nicht — Glaube war ihm wie ſeiner Mutter „Zuſtimmung zu allem, was Gott geoffenbart hat“ (ep. 18. Aug. 1725 Tyerm. I, 39) —; aber er meinte (ep. 18. Juni 25; Tyerm. I, 34 f.), Gottes Gnade müſſe ſtark genug ſein, ſich den Menſchen zu bezeugen. Übrigens ließ er von ſeinen Meiſtern ſich den Weg weiſen: ein bis zwei Stunden täglich widmete er der Meditation, kommunizierte allwöchentlich, achtete peinlichſt auf ſich ſelbſt, begann ſein Tagebuch (Tyerm. I, 36 f.; Vorrede zum erſten Heft der Ausgabe d. d. 20. September 40, WW I, 3) und meinte ein guter Chriſt zu ſein. Damals begann das innere Ringen, das erſt 13 Jahre ſpäter zum Abſchluß kam. Am 19. September 1725 empfing er die Diakonatsweihe und predigte dann zum erſten Male. Im März des nächſten Jahres hatte er den akademiſchen Erfolg, zum Fellow (Repetent) am Lincoln-College in Oxford erwählt zu werden, und damit eine pekuniäre Grundlage für ſein weiteres Leben [bis zu ſeiner Verheiratung, 1751], zunächſt für ſein weiteres Studium zu erhalten. Doch trat er dieſe Stellung erſt nach einem halben Jahre paſtoraler Hilfsarbeit bei ſeinem Vater im September 1726 an. Im November ward er Lektor des Griechiſchen und Moderator in ſeinem College, drei Monat ſpäter promovierte er zum M. A. (Master of arts). Seine Studien galten jetzt, wie es ſeiner Stellung entſprach, vornehmlich den alten Sprachen und der Philoſophie; aber ſein Wiſſensdrang ließ ihn auch Hebräiſch, Arabiſch, Mathematik und Franzöſiſch treiben, und die Theologie kam wenigſtens Sonntags an die Reihe. Sein inneres Leben erhielt einen neuen Impuls durch die 1726 und 28 erſchienenen oben genannten Schriften von William Law (Journ. 24. Mai 38, Nr. 5. I, 93). Lawſche Geſellſchaftspläne in die Praxis überzuführen, fehlte ihm aber zunächſt die Möglichkeit: vom Auguſt 1727 bis November 1729 weilte er mit einer dreimonatlichen Ausnahme gelegentlich ſeiner Prieſterweihe (22. September 1728) außerhalb Oxfords als Gehilfe ſeines Vaters in Epworth. Als er am 22. November 1729 nach Oxford zurückkehrte, bot ſich ihm ohne ſein Zuthun die Gelegenheit zur Verwirklichung Lawſcher Ideale. — Sein Bruder Charles war es, der ſie ihm entgegenbrachte. Der hatte, nachdem er 1716—26 auf der Weſtminſter-Schule (vgl. oben S. 753, 46) vorgebildet war, 1726 die Univerſität Oxford bezogen und die erſte Zeit ſeines Studiums in mancherlei Zerſtreuungen vergeudet. Doch während Johns Abweſenheit in Epworth ward er ernſter, und Frühjahr 1729, ſechs Monat vor Johns Rückkehr, verband er ſich mit zwei Freunden, Rob. Kirkham und Wm. Morgan, zu regelrechter Innehaltung des Studiengangs („to observe the method proscribed in the statutes of the university“ Brief 28. April 1785, DNB LX, 298 b), zu wöchentlicher Kommunion und zu gemeinſamen Frömmigkeitsübungen. John ſchloß nach ſeiner Rückkehr dieſem Kreiſe ſich an und ward als der bei weitem älteſte ſein unbeſtrittenes Haupt. Das Ziel der Vereinigung war zunächſt nicht primär religiös: „Wir kamen überein“, ſo erzählt John brieflich 1732 (Journ. introd. letter. I, 6), „drei oder vier Abende in der Woche gemeinſam zu verbringen. Unſer Plan war, die Klaſſiker zu leſen, die wir vordem privatim geleſen hatten, am Kommunionabend und Sonntags erbauliche Bücher“. Aber die gemeinſamen Ziele erweiterten ſich nach der religiöſen Seite hin. Auf Morgans Antrieb fing man im Auguſt 1730 an, die Gefangenen im Gefängnis zu beſuchen (a. a. O. und 24. Mai 1738 Nr. 6, I, 93); auch kümmerte man ſich um Arme und Kranke, half ihnen mit den Erſparniſſen, die man ſich abkargte. — Dieſer „holy club“, wie die Kommilitonen ſpotteten, iſt in gewiſſer Weiſe die Wiege des „Methodismus“. Denn unter den

Spottnamen, mit denen man die Mitglieder dieſes „heiligen Klubs“ ſchon vor John Wesleys Rückkehr bedachte, war auch der der „Methodiſten“. Der Name war nicht neu; Tyerman (I, 67) weiſt nach, daß man ihn ſchon 1639 und 1693 gebraucht hatte. Hier ſollte er zunächſt die peinliche Innehaltung der Studienordnung, dann vielleicht auch das geregelte Frömmigkeitsleben verſpotten (vgl. „method and industry in order to either learning or virtue“ in den Prinzipienfragen des Klubs, J. Wesley, WW I, 9). Im letzteren Sinne iſt der Name weſentlich gleichbedeutend mit dem ſonſt in ähnlichem Sinne gebrauchten Titel der „Precisians“ („Präziſianer“; vgl. Ritſchl, Pietismus I, 112) und auch dem deutſchen „Pietiſten“. Der Name iſt dem Freundeskreiſe der Wesleys geblieben, ſpäter auf die von ihnen Erweckten übertragen und früh von ihnen ſelbſt acceptiert (vgl. J. Wesleys Traktat „The character of a Methodist“, 1739, Tyerman I, 289). Allein, hiervon abgeſehen, hat der Methodiſtenklub in Oxford — deſſen „Gründung“ bezeichnenderweiſe in J. Wesleys Rückblick auf ſein Leben vor 1738 (24. Mai 38. I, 93) von ihm gar nicht erwähnt wird — mit dem ſpäteren Methodismus wenig gemein; er war eine society vielmehr nach Laws Art als nach J. Wesleys ſpäteren Idealen. Auch ſeine Weiterentwickelung führte zunächſt gar nicht dem ſpäteren Methodismus entgegen: auf Anregung eines fünften Genoſſen, John Clayton, nahm man Frühjahr 1731 das altkirchliche Faſten am Mittwoch und Freitag auf (24. Mai 38 Nr. 6. I, 94); Wm. Morgan, der ſchon 1732 ſtarb, ſollte, wie J. Wesleys Gegner ſagten, ſich zu Tode gefaſtet haben; ein Journal griff „dieſe Methodiſten“ als „Eſſener“ und „Pietiſten“ an (Tyerman I, 85). Neben den asketiſchen Idealen charakteriſierten den Kreis, ſpeziell J. Wesleys damalige Entwickelungsſtufe, ritualiſtiſche Gedanken. Tägliche Kommunion war ihm ein Ideal; ob der Abendmahlswein mit Waſſer gemiſcht werden müſſe, oder nicht, erſchien faſt wie eine Heilsfrage; die „Tradition“ wurde ſeit 1733 eine Inſtanz neben der Schrift (Tyerman, Oxford Methodists; Rigg, Living W. S. 90). Law war inzwiſchen immer mehr in die myſtiſchen Bahnen geraten, die ihn ſchließlich zu einem Bewunderer Jakob Böhmes gemacht haben. J. Wesley, der ihn 1732 in London beſuchte (Tyerm. I, 83), iſt ihm auch auf dieſem Wege gefolgt: er begann die ſog. „deutſche Theologie“, Tauler und Schriften der Bourignon (vgl. den A. Bd III, 344 ff.) zu leſen. Die Spannung zwiſchen der myſtiſchen Innerlichkeit, die ihm hier empfohlen wurde, und der ritualiſtiſchen und pietiſtiſchen frommen Geſchäftigkeit, der er oblag, hat J. Wesley, obwohl ſein Streben nach Heiligung (holiness) beides einte, wohl empfunden; ſie hat die innerliche Unfriedlichkeit all ſeiner Heiligkeit geſteigert, aber ſeinen hochkirchlichen Ritualismus nicht aus dem Felde geſchlagen (vgl. die vortrefflichen Ausführungen über J. Wesleys Ritualism und Mysticism bei Rigg, Living, W. S. 64 ff. und 87 ff.). Die Oxford-Methodiſts hätten in die Bahnen eines ritualiſtiſchen Neukatholizismus einmünden können, wie die Oxforder Bewegung 100 Jahre nach ihnen, wenn J. Wesleys Lehrjahre ihn nicht über dieſe ſeine Anfänge hinausgeführt hätten. Denn die jüngeren Genoſſen J. Wesleys ſind in der Oxforder Zeit begreiflicherweiſe nicht weiter geweſen, als er; er war der spiritus rector des Kreiſes: während er 1733 eine Zeit lang in Epworth weilte, ſank die Zahl der jungen Freunde, die allwöchentlich in der Marienkirche kommunizierten, von 27 auf 5 (Tyerm. I, 93). Auch George Whitefield (16. Dezember 1714—30. September 1770), der hochbegabte, exzentriſche und phantaſievolle Sohn eines früh verſtorbenen Gaſtwirts in Glouceſter, der, ſeit er als „armer Student“ (servitor) in das Pembroke-College eingetreten war, mit der Sympathie einer gleichſtrebenden Seele zu den „Methodiſten“ aufgeſchaut hatte, aber erſt Anfang 1735 bei ihnen eingeführt wurde, war damals nicht weiter als ſie (Tyerm., J. W. I, 104 f.). Aber nach einer ſchweren, ſiebenwöchentlichen Krankheit, die mit durch ſeine Askeſe bedingt war, iſt er (um Oſtern 1735) der erſte des Kreiſes geweſen, der zu evangeliſcher Glaubensfreudigkeit durchdrang (vgl. ſeinen Bericht bei Tholuck S. 12 f.).

2b. In eben dieſer Zeit, gleich nach dem Tode des Vaters Wesley (geſt. 25. April 1735) löſte der Oxforder Kreis ſich auf: mehrere der Genoſſen erhielten Pfarrſtellen; Whitefeld kehrte zu ſeiner Erholung in ſeine Vaterſtadt zurück; J. Wesley, der ſeines alternden Vaters Nachfolger zu werden ſich anfangs geſträubt hatte (Frühjahr 1735), dann mit einer Bewerbung keinen Erfolg gehabt hatte (Tyerm. I, 102 ff.), begab ſich mit ſeinem Bruder Charles zunächſt nach London, wo ſie Gäſte der Huttonſchen Familie waren, von der nachher die Rede ſein wird. Hier erreichte ſie — und eventuell andere aus ihrem Kreiſe — die Aufforderung, als Geiſtliche nach der Kolonie Georgien zu gehen, die auf Grund einer Fundationsurkunde Georgs II. (d. d. 9. Juni 1732) ſeit 1733 von engliſchen Abenteurern unter Führung des Generals James Oglethorpe beſiedelt war.

Die beiden Wesleys folgten; ein Oxforder Freund, der 23jährige Benjamin Ingham (der ſich ſpäter den Herrnhutern anſchloß und nach einer — wenigſtens für 12 Jahre — erfolgreichen Evangeliſtenthätigkeit ziemlich vereinſamt 1772 ſtarb; DNB XXVIII, 434), und ein 21jähriger Jüngling, der J. Wesley verehrte, Charles Delamotte (der ſpäter gleichfalls Herrnhuter wurde und 1796 ſtarb, Tyerm. I, 119), ſchloſſen ſich ihnen an. Charles Wesley erhielt unmittelbar vor der Abreiſe die Prieſterweihe. Am 14. Oktober 1735 begaben dieſe Freunde ſich nach Gravesend am Themſeausfluß, um von dort nach Amerika abzuſegeln. Mit dieſer Reiſe ſetzen die von J. Wesley in 20 Nummern ſeit 1740 publizierten Extracts ſeines Tagebuches ein (nur Nr. XXI vom 29. Juni 1786—24. Okt. 1790 iſt poſthum publiziert), und Ch. Wesleys Journal beginnt mit der Ankunft in Amerika; wir ſind daher vorzüglich unterrichtet. Am 21. Oktober 1735 verließ das Schiff Gravesend, und erſt am 5. Februar 1736 landete man in Savannah, der Hauptſtadt der neuen Kolonie. Die lange Reiſe war eine Schule für die Wesleys: trotz aller Geſchäftigkeit, die ſie unterwegs in ſeelſorgerlicher Arbeit an anderen entwickelten, lernten ſie die Unvollkommenheit ihres eigenen Chriſtentums ahnen. Teils waren es die Gefahren der Reiſe, die ſie lehrten — J. Wesley konſtatiert mehreremale, daß ihm die Sterbensfreudigkeit fehle —; teils war es das Beiſpiel von 26 Herrnhutern, die mit demſelben Schiff unter Führung ihres Biſchofs David Nitſchmann ebenfalls nach Georgien fuhren: die Demut, die Friedfertigkeit und die auch alle Sterbensſcheu überwindende Glaubensſicherheit dieſer einfachen Chriſten wirkte beſchämend. Deutlicher noch als dieſe Reiſeerfahrungen ſtellte nach der Ankunft in Savannah eine Begegnung mit Aug. Gottl. Spangenberg (vgl. d. A.) den J. Wesley vor die Frage, für die er längſt vorbereitet war, vor die Frage der Heilsgewißheit. Spangenberg fragte J. Wesley, ob er das Zeugnis des Geiſtes (Rö 8, 16) habe; J. Wesley wußte nicht, was er antworten ſolle; und als Spangenberg weitere Fragen anſchloß, die Glauben im Sinne der fides specialis ſuchten, hat W. nur mit zagend individuell gewendeten Ausſagen der fides generalis zu antworten vermocht (7. Februar 36. I, 22). Aber alle dieſe Eindrücke waren Saat auf Hoffnung; zunächſt blieb J. Wesley in ſeinen Bahnen. Wohl mag er geahnt haben, wo es ihm fehle; wohl erhielt er, da er eine Zeit lang die Wohnung der Herrnhuter teilte, einen Einblick in ihre ganze Art und einen ihn innerlich faſſenden Eindruck von der Schlichtheit ihres Chriſtentums: eine Biſchofsweihe, der er am 28. Februar beiwohnte, wirkte auf ihn, als ſei er in die apoſtoliſche Zeit verſetzt (I, 25). Dennoch hat er das ihm zugedachte Amt eines Predigers in Savannah, das er am 7. März antrat, geführt als ein hochkirchlicher, in Kleinigkeiten peinlicher Rigoriſt. Nichts zeigt ſo deutlich, wie dieſe Wirkſamkeit John Wesleys in Georgien, daß der Oxforder Methodismus noch nicht der ſpätere war. Schon die Motive, welche J. Wesley und ſeine Freunde bewogen hatten, dem Rufe zu folgen, waren durchaus nicht methodiſtiſch im ſpäteren Sinne. Nicht die Arbeit an anderen ſtand ihnen als Ziel vor Augen; ihr frommer Egoismus beſtimmte ſie. Ihre Auftraggeber hatten auch an Negermiſſion ſeitens der in der Kolonie anzuſtellenden Geiſtlichen gedacht (Brief Dr. Burtons d. d. 28. September 1735, Tyerm. I, 109); aber Miſſionseifer war es nicht, der J. Wesley und ſeine Freunde beſtimmte, nach Amerika zu gehen. Freilich haben die Wesleys drüben auch mit Negern angeknüpft; aber ſie haben es relativ leicht getragen, daß die Schwierigkeiten die Miſſionsgedanken zurückſchoben (J. W. Journal 23. November 36, I, 41). Sehr bezeichnend ſchrieb J. Wesley kurz vor ſeiner Abreiſe nach Georgien über die ihn beſtimmenden Gründe: „Mein Hauptmotiv iſt die Hoffnung, meine eigene Seele zu retten. Ich hoffe, den eigentlichen Sinn des Evangeliums von Chriſto verſtehen zu lernen, wenn ich es den Heiden predige. Sie haben keine Kommentare, den Text wegzudeuten, keine eitle Philoſophie, ihn zu korrumpieren“ u. ſ. w. (Tyerm. I, 115). Um ſo begreiflicher iſt, daß die Wirkſamkeit in Georgien große Enttäuſchungen brachte. Der neue Boden der jungen Kolonie war, obwohl den erſten Einwanderern beſſere Elemente gefolgt waren, für nichts weniger geeignet als für die Experimente eines mit ſeinem hochkirchlichen Rigorismus kokettierenden pietiſtiſchen Individualismus. Charles Wesley, der Oglethorpes Sekretär und Pfarrer in Frederica hatte ſein ſollen, kehrte ſchon im Auguſt 1736 nach England zurück (Ch. W., Journ. 11. Auguſt 36. I, 37), Ingham im Februar 1737 (Tyerm. I, 131. 135). J. Wesley und Delamotte, ſein Attaché, blieben noch. Aber ſein längeres Bleiben hat für J. Wesley nur die Folge gehabt, daß er den Kelch der Enttäuſchungen bis zur Neige leeren mußte. Ein Grund des Bleibens für J. Wesley war offenbar der, daß er verliebt war in die Nichte des Gouverneurs Cauſton, eine Miss Hopkey. Gerade gelegentlich der Beratungen über Inghams Abreiſe ſcheint Delamotte dies gemerkt zu haben. Seine unausgeſprochenen Bedenken beſtimmten W., David Nitſchmann zu fragen und nach deſſen Rat die Entſcheidung den Älteſten der Brüdergemeinde zu übertragen (vgl. hierzu und zum Folgenden gegen Tyerman die Ausführungen von Rigg, Liv. W. S. 75—81). Dieſe erklärten am 4. März 1737, die Heirat ſei nicht Gottes Wille. W. hielt ſich nun zurück, ohne ſeine Liebe aufgeben zu können (vgl. noch die Tagebuchnotiz vom 7. März bei Tyerm. I, 148), Aber am 8. März verlobte ſich Miss Hopkey mit einem Mr. Williamſon und heiratete ſchon vier Tage ſpäter. Im Sommer beging dann W. die Thorheit, Mrs. Williamſon, die gegen ihres Mannes Willen ſeine Gottesdienſte weiter beſuchte, aber nicht mehr allwöchentlich, ſondern nur allmonatlich kommunizierte, vom Abendmahl zurückzuweiſen, weil ſie ſich nicht vorher angemeldet habe (7. Auguſt). Das ward der Anlaß zu gehäſſigen Klagen ſeitens des Mr. Williamſon und des Gouverneurs Cauſton, die bei den primitiven Rechtsverhältniſſen der Kolonie lächerlich ernſte Folgen hatten. W. wurde arretiert, und Ende Auguſt und Anfang September beſchäftigte ſich die 44 Köpfe zählende Jury der Kolonie mit der Sache: W.s Liebesgeſchichte und ſeine ganze Amtsführung mit ihrem überſtiegenen Hochkirchentum kam zur Verhandlung, und nur ein Minoritätsvotum von 12 Stimmen war günſtig für W. Die Sache war damit nicht aus der Welt; Mr. Williamſon forderte eine Entſchädigung von £ 1000; die ganze Kolonie war aufgeregt. Das Ende war dann, daß W. am 2. Dezember 1737 abends mit vier Getreuen heimlich — denn es war ihm verboten, ſich zu entfernen, — aus Savannah floh und nach viertägigem abenteuerlichem Wandern Port Royal erreichte, von wo er mit Delamotte per Boot nach Charlestown fuhr. Hier ging J. Wesley am 22. Dezember unter Segel und am 1. Februar 1738 landete er wieder in England (in Deal, nördlich von Dover). — Daß die lange Reiſe ihn zu Selbſtvorwürfen reiche Gelegenheit bot, iſt begreiflich. Sie gingen ſo tief, wie bisher noch nie. Er fand, er habe bisher nur eine ſchöne Sommerreligion gehabt, die nur für gute Tage ausreiche (24. Januar 38, I, 70; vgl. 8. Januar 38 ib. 68). Er habe gelernt, ſchreibt er gleich nach der Landung (1. Februar 38. I, 71), was er am wenigſten von allem erwartete, daß er, der nach Amerika gekommen war, andere zu bekehren, ſelbſt noch unbekehrt war.

2c. Es war ein Glück für J. Wesley, daß er gleich nach ſeiner Rückkehr aus Georgien in England wieder unter die Einflüſſe kam, die zuerſt ihn in der Sicherheit ſeiner Vollkommenheit erſchüttert hatten. Schon am 7. Februar („a day much to te remembered“ 7. Februar 38, I 79) traf er in London bei einem niederländiſchen Kaufmann vier eben gelandete Herrnhuter, deren bedeutendſter Peter Böhler war. Dieſe Herrnhuter waren nach Georgien beſtimmt, weilten aber bis 4. Mai in England. Zinzendorf ſelbſt hatte durch eine Anweſenheit in London (Jan. bis März 1737), bei der er auch Charles Wesley kennen gelernt und durch ihn über Georgien ſich unterrichtet hatte, den Seinigen in London den Boden bereitet. Böhler hat trotz ſeiner mangelhaften Kenntnis des Engliſchen — z. T. predigte er lateiniſch — in London wie in Oxford nicht unbedeutend gewirkt. „Die Engländer“, ſo ſchreibt er (Wauer S. 88), „liefen mir erſtaunlich nach, und ohnerachtet ich wenig Engliſch reden konnte, ſo wollten ſie doch immer vom saviour, blood, wounds, forgiveness of sin, sinners friend u. dgl. von mir hören.“ Weder Law, noch J. Wesley hatte dergleichen bisher zu lehren vermocht. Beide Wesleys haben in den drei Monaten vom 7. Februar bis 4. Mai 1738 viel mit Böhler verkehrt. Was ſie von ihm über die Früchte des lebendigen Glaubens, über den Frieden und die Freude, die ihm folgten, und über momentane Bekehrung hörten, rechtfertigte ſich ihnen an der hl. Schrift; auch lebende Zeugen bekundeten ihnen, daß ſie ſo bekehrt wären. Aber ſie ſelbſt hatten dieſen „neuen Glauben“ (what we called „the new faith“ 1. Mai 1738. I, 86) noch nicht. J. Wesley wollte deshalb das Predigen aufgeben; aber Böhler gab ihm den [gefährlichen] Rat: „Predige den Glauben, bis du ihn haſt, dann wirſt du ihn predigen, weil du ihn haſt“ (4. März 38. I, 81). John Wesley — Charles lag in dieſer Zeit ernſtlich krank im Hauſe des Buchhändler Hutton — hat demgemäß das Predigen nicht aufgegeben; aber Böhler reiſte ab, ehe einer der Brüder den Frieden gefunden hatte. Vier Tage vor ſeiner Abreiſe, am 1. Mai 1738, vereinigte, Böhler zehn junge Leute, auf die er Einfluß gewonnen hatte, zu einer religious society, der nach ihrem ſpätern Verſammlungsort, einer Kapelle in Fetter-Lane (einer Straße in der weſtlichen City), ſpäter ſog. Fetter-Lane-society. Einer der Teilnehmer war der eben genannte, Zeit ſeines Lebens bei den Herrnhutern gebliebene Buchhändler James Hutton (3. September 1715—3. Mai 1795), ein den Wesleys ſchon ſeit ihrer Oxforder Zeit (vor 1735) bekannter Sohn des Rev. John Hutton, der als Nonjuror ſeine Stelle verloren hatte und in London als Penſionshalter lebte; ein anderer war John Wesley. Drei

Wochen ſpäter, am Sonnabend den 21. Mai, iſt Charles Wesley auf dem Krankenbett zur Erkenntnis der freien Gnade Gottes gekommen (Charles W., Journal I, 90ff.; John W., Journ. I, 91), und am Mittwoch den 24. Mai, folgte ihm John. Er erzählt ſelbſt darüber in ſeinem Tagebuche: „Am Abend ging ich ſehr ungern in eine Geſellſchaft (society) in der Aldersgate-Street (eine Sitzung einer der religious societies), wo jemand Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Etwa ein Viertel vor 9 Uhr bei der Beſchreibung der Veränderung, welche Gott durch den Glauben an Chriſtum im Herzen wirkt, fühlte ich mein Herz eigenartig erwärmt. Ich fühlte, daß ich auf Chriſtum, und auf Chriſtum allein, meine Erlöſungszuverſicht ſetzte; eine Verſicherung war mir gegeben, daß er meine, gerade meine Sünde weggenommen und mich erlöſt habe vom Geſetze der Sünde und des Todes. Ich begann mit aller Macht für die zu beten, die mich in beſonderer Weiſe verächtlich behandelt und verfolgt hatten. Dann bezeugte ich mit offenen Worten allen, die dort waren, was ich jetzt zum erſten Male in meinem Herzen fühlte“ (24. Mai 38. Nr. 14f. I, 97). Dies Erlebnis war John Wesleys „Bekehrung“. Aber es iſt — auch für die rechte Beurteilung der jetzigen methodiſtiſchen Vorſtellungen von der Bekehrung — wichtig, auf ein Zwiefaches hinzuweiſen, das die ſinguläre Bedeutung dieſes Ereigniſſes abſchwächt. Einerſeits nämlich hat J. Wesley noch im Herbſt desſelben Jahres 1738, ja noch Anfang 1739 das „Zeugnis des Geiſtes“ wieder bei ſich vermißt (Tyerm. I, 190—192), andererſeits hat er 1740 bei der Herausgabe der zweiten Serie von Auszügen aus ſeinem Journal zu der oben (Nr. 2b am Schluß) citierten Stelle, in der er ſagt, er ſei während ſeiner amerikaniſchen Zeit ſelbſt nicht bekehrt geweſen, die Anmerkung gemacht: „Ich bin des nicht ſicher“ (I, 71), und ſchon am Tage vor dem 24. Mai 1738 hat er an W. Law einen nicht gerade liebenswürdigen Brief geſchrieben, der eine innere Loslöſung von den Lawſchen Traditionen bekundet. Auch bei J. Wesley ſelbſt iſt alſo die Bekehrung zu einem glaubensſicheren Chriſtentum nicht ein momentanes Erlebnis geweſen. Aber ſo gewiß J. Wesleys hochkirchlich-myſtiſche Periode, in der er die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht verſtand, innerlichſt verſchieden iſt von der Zeit ſeiner ſpäteren „evangeliſchen“ Predigt, und ſo gewiß ſein Fiasko in Amerika die alten Anſchauungen zerbrach, der Verkehr mit Böhler die neuen begründete: ſo gewiß darf man da den entſcheidenden Wendepunkt ſehen, wo J. Wesley die Wahrheit der Böhlerſchen Anweiſungen zum erſten Mal erfuhr. Das aber war am 24. Mai 1738, abends 8¾ Uhr. Vierzehn Tage ſpäter, am 11. Juni 1738 (Tyerm. I, 183), hat er in Oxford ſeine berühmte Predigt über Eph 2, 8 gehalten, die ſeine „53 Sermone“ eröffnet (WW V, 7 bis 17). Auch Luther, deſſen Entwickelungsgang oft als Parallele zu dem John Wesleys bezeichnet iſt (z. B. Lelièvre S. 77 ff.), hat beim Rückblick auf ſein Leben das „me prorsus renatum esse sensi“ (opp. var. arg. I, 23) an das Aufleuchten eines rechten Verſtändniſſes einer Schriftſtelle geknüpft; und doch iſt er erſt allmählich und nicht ohne Schwankungen in das Verſtändnis des Evangeliums hineingewachſen. So war's auch bei John Wesley. Manche Traditionen ſeiner erſten Periode haben, auch als er ſicher geworden war, noch angedauert, ſind erſt allmählich erblaßt und verſchwunden. — Ja J. Wesleys Lehrjahre im engſten Sinne ſchließen noch nicht im Mai 1738. Seine Reiſe nach Deutſchland gehört noch in ſie hinein. Die Rolle, welche die Herrnhuter Einflüſſe in ſeiner Entwickelung geſpielt hatten, macht es begreiflich, daß er ihren Führer und ihr Centrum kennen zu lernen wünſchte. Schon am 13. Juni 1738 fuhr er mit Ingham und drei anderen Engländern und drei Deutſchen von London die Themſe hinab, um von Rotterdam aus ſeine deutſche Reiſe zu beginnen, von der er erſt am 16. September zurückkehrte (Journ. I, 100—149). Vom 4.—19. Juli war J. Wesley mit ſeinen Begleitern in Marienborn bei Zinzendorf, dann ging die Reiſe — ohne Ingham, der erſt ſpäter nachfolgte, — über Eiſenach (22. Juli), Jena (24.), Halle (26.), Leipzig (27.), Dresden (30.) nach Herrnhut (1. Auguſt). Dort blieb man vierzehn Tage (bis 14. Auguſt. I, 113). Über Dresden, Halle (18. und 19. Auguſt), Jena (20.), Marienborn (25.—28), Mainz (31.), Köln (2. September), Rotterdam (7. September) kam J. Wesley am 16. September wieder nach London. Dieſe Reiſe bezeichnet den Höhepunkt der Beziehungen J. Wesleys zu den Herrnhutern. Aber in den Eindrücken dieſer Reiſe wurzeln auch ſeine Bedenken gegen die Herrnhuter Art, die ſpäter zum Bruch mit der Fetter-Lane-society geführt haben (Wauer S. 96. 98—101, vgl. Journal nach 3. September 41. I, 312). Schon ein im September 1738 geſchriebener [aber nicht abgeſandter] Brief J. Wesleys tadelt, daß die Herrnhuter kein gemeinſames Faſten hätten, daß ihr Graf ihnen alles in allem ſei, daß ſie nicht hinreichend ernſt und offen ſeien, engherzig in ihrer Liebe, allzu weltlich klug u. ſ. w. (Journ. I, 312; vgl. Wauer S. 181). J. Wesley hatte ſeine Eigenart gegenüber ſeinen Herrnhutiſchen Lehrmeiſtern gewahrt. Seine weitere Entwickelung iſt von nun ab nur eine Entfaltung deſſen geweſen, was er in ſeiner Lehrzeit geworden war.

3a. Als J. Wesley von Deutſchland nach England zurückkehrte (16. September 38), wußte er ſich freilich zu einem Werk des Herrn in England berufen (12. Auguſt 38 I, 113); aber irgend einen feſten Plan hatte er noch nicht. Ohne ein Amt, pekuniär gehalten durch ſeine Oxforder Fellow-Einnahme, wirkte er als Erweckungsprediger in den religious societies Londons, predigte in London und hin und her auf dem Lande, wo man ihm eine Kanzel einräumte, und kümmerte ſich um Arme, Gefangene und Verurteilte (vgl. den charakteriſtiſchen Eintrag 8. November 38 I, 154). Seine Predigten trugen in dieſer Zeit bereits durchaus den Charakter „evangeliſcher" Erweckungspredigten, und da ſein Bruder Charles, der ſeit Juli 1738 von dem Pfarrer in Islington (jetzt in London) als Gehilfe angenommen war, ſich zu gleicher Arbeit ſeinem Bruder zugeſellte, ſo kann man in gewiſſer Weiſe ſchon in Bezug auf die letzten Monate des Jahres 1738 von einem Anfang der methodiſchen Erweckungsbewegung reden. Die Öffentlichkeit ward auch ſchon aufmerkſam; Predigten gegen die von den Wesleys vorgetragenen Gedanken über Heilsgewißheit erſchienen; manche Kanzel wurde ihnen verweigert. — Doch die eigentliche Geburtsſtunde des Methodismus ſchlug erſt im Frühjahr 1739; und G. Whitefield war es, der den entſcheidenden Schritt that. Von Whitefields Leben ſeit ſeinem Rekonvaleszentenaufenthalt in ſeiner Heimat (oben S. 755, 53) iſt deshalb hier auszugehen. Erſt im Dezember (1735) war er zur Fortſetzung ſeiner Studien nach Oxford zurückgekehrt. Im Juni des nächſten Jahres erhielt er in Glouceſter von Biſchof Benſon die [Diakonen-] Weihe und predigte am Sonntage darauf zum erſten Male. Schon dieſe erſte Predigt Whitefields hat den künftigen großen Prediger verraten: ſie erregte Aufſehen; 15 Leute, ſo hieß es, ſeien toll durch ſie gemacht. Biſchof Benſon aber meinte, er hoffe, dieſe „Tollheit" werde anhalten. Whitefield hat dann auch, nach Oxford zurückgekehrt, ſeine großen Gaben zum Predigen alsbald in umfaſſender Weiſe ausgenutzt: er fing an hin und her in der Nachbarſchaft zu predigen, wo einmal Vertretung gewünſcht ward, nahm im Auguſt 1736 eine zweimonatliche Vikarie an der Towerkapelle in London, im November eine Vikarie auf einer Landpfarre an. Inzwiſchen ſchrieb J. Wesley aus Georgien und bat um Unterſtützung ſeiner Arbeit, und dieſe Bitte beſtimmte ſeit Ende 1736 Whitefields Zukunftspläne. Er verließ Oxford, predigte eine Zeit lang mit wachſendem Erfolge in Glouceſter, Briſtol, Bath und in London, wo er dem General Oglethorpe und den Kuratoren von Georgien ſeine Aufwartung machte. Da er in London hörte, daß Oglethorpe zunächſt noch nicht abſegeln werde, konnte er (Frühjahr 1737) abermals eine zweimonatliche Vikarie, in Glouceſter, übernehmen. Seine Predigten zogen ſchon in dieſer Zeit gewaltige Scharen von Zuhörern heran; ſeine erſte gedruckte Predigt erlebte während des Jahres 1737 drei Auflagen; gelegentlich hat es Whitefield ſchon jetzt zu viermaligem Predigen an einem Tage gebracht. Namentlich bat man ihn, wo es Liebeswerke zu empfehlen galt. In Briſtol hatten ſeine gelegentlichen Predigten ſo gezündet, daß man ihn einlud, ehe er abreiſe, noch einmal dorthin zu kommen. Er kam und brachte durch ſeine Predigten — er predigte wöchentlich fünfmal — die ganze Stadt in Aufregung. Es war eine glänzende Probe auf die Lauterkeit ſeines Eifers, daß er, der 22jährige Prediger, der ſchon eine Berühmtheit zu werden begann, an ſeinen amerikaniſchen Plänen feſthielt: er reiſte (Herbſt 1737) nach London, um ſich nach Georgien einzuſchiffen. Faſt drei Monate verzögerte ſich die Abreiſe. — Whitefield hat in dieſer Zeit in London etwa hundertmal gepredigt (Tyerm. J. W. I, 171); und wäre die Frömmigkeit, die ſeine Predigten durchglühte, nicht völlig lauter geweſen, ſo würde ſein Reiſeplan durch die beiſpielloſen Erfolge ſeiner Predigten und durch die glänzenden Ausſichten, die ſich ihm in der Heimat eröffneten, durchkreuzt ſein. Doch er blieb bei ſeinem Vorſatz: am 31. Januar 1738, einen Tag bevor, von ihm nicht erwartet, J. Wesley nach England zurückkehrte, ſtach er in See (J. W. Journal I, 71). — Am 7. Mai hatte er nach einer an Erweckungserfolgen reichen Reiſe Savannah erreicht. Nur vier Monat war er dort geblieben, obwohl ſein Wirken nicht fruchtlos war. Dann hatte er ſich wieder eingeſchifft, um in England ſich die Prieſterweihe zu holen und dort Gelder zu ſammeln für ein Waiſenhaus, das er nach A. H. Franckes Vorbild in Savannah errichten wollte. Am 30. November 1738 war er in Irland gelandet. Im Dezember (12. Dez. 38 I, 159) hatten die Freunde in London ſich wieder getroffen. — Die Wesleys und Whitefield wußten ſich in demſelben Werke ſtehend; die gleichen erweckten Kreiſe in den religious societies waren ihre Heimat. Aber Whitefields Lage war zunächſt noch eine glücklichere: John Wesley war Ende 1738 faſt ausgeſchloſſen von den Kanzeln der Kirche, deren Weihen er erhalten hatte, in London ſtanden ihm nur drei Kirchen noch offen; Whitefield war in Irland nicht nur von Bürgermeiſtern, ſondern auch von Biſchöfen in ehrenvollſter Weiſe ausgezeichnet, am 14. Januar ward er in Oxford [für Savannah] ordiniert, und noch in den erſten fünf Wochen dieſes Jahres 1739 hatte er etwa dreißigmal in Kirchen in und um London predigen können. Doch eben dann änderte ſich die Situation auch für ihn. Am 4. Febr. hatte er in St. Margarets (Weſtminſter), von einer ihn erwartenden Menge gedrängt und vom einem ihrer Führer falſch beraten und ſo unwiſſend die Abmachungen des Parochus, der einen anderen um Vertretung gebeten hatte, nicht achtend, die Kanzel beſtiegen. Die Sache kam in eine Zeitung, und als Whitefield drei Tage ſpäter nach dem Weſten reiſte, nach Bath und Briſtol, fand er ſo gut wie alle Kanzeln ſich verſchloſſen, und als zwei Briſtoler Geiſtliche ihm ihre Kanzeln einräumten, griff der Biſchof ein und verbot Whitefield alle Kanzeln der Diöceſe. Da that Whitefield den Schritt, den keiner ſeiner Freunde zuerſt zu thun gewagt hätte: er predigte am 17. Februar 1739 in Kingswood, einer Köhlerkolonie vor Briſtol, unter freiem Himmel. Zweihundert Zuhörer ſcharten ſich um ihm; bei einem zweiten Male waren es nach Whitefields eigener Ausſage 2000, beim dritten Male 4000. Daß Whitefield nun Feuer fing, iſt begreiflich; er fühlte ſelbſt, daß er noch nie mit ſolcher Gewalt gepredigt habe. In einem öffentlichen Garten Briſtols, dann auch in den Nachbarorten wagte er das Gleiche, und überall waren die Erfolge dieſelben. In Roſegreen, auf der Anhöhe von Kingswood, fanden nach einer Zeitungsnachricht am 18. März 20000 Zuhörer ſich ein (Tyerm. J. W. I, 227). Auch nach Cardiff an der Walliſer Seite des Kanals von Briſtol ging er hinüber, um dort zu predigen. Hier traf er Howel Harris, einen jungen Mann (geb. 1714), der in der Zeit, da die Wesleys nach Georgien gingen, das Evangelium von der Sündenvergebung hatte verſtehen lernen und dann nach einem paarmonatlichen Studium in Oxford, abgeſtoßen von ſtudentiſcher Immoralität, ſeit Frühjahr 1736, ohne ordiniert zu ſein — alſo als ein „Laienprediger" vor allen methodiſtiſchen Laienpredigern, — eine weitreichende Erweckungspredigt in Wales begonnen hatte, in der Regel zweimal predigend an jedem Tage, religious societies gründend, wie Woodward ſie beſchrieben hatte. Whitefield fand ſich mit ihm zuſammen und Howel Harris iſt in der Folgezeit durch Jahrzehnte den Methodiſten verbunden geblieben. — Whitefield kollektierte bei all ſeinen Predigten für ſein Waiſenhaus. Er beabſichtigte, auch weiter im Oſten für dieſen ſeinen Plan zu ſammeln, dann von London aus nach Amerika zu fahren. Um ſeine Bekehrten in Briſtol nicht allein laſſen zu müſſen, rief er John Wesley. Der kam am 31. März, und, ſo ſchwer es ihm auch wurde, in Whitefields Feldpredigten ſich zu finden, deren Art er am 1. April kennen lernte, am 2. April predigte doch auch er in einem Grunde in Briſtols Nähe vor ca. 3000 Zuhörern (2. April 38 I, 174). Damit hatte der Methodismus ſeine Bühne gefunden: John Wesley hat in den nächſten neun Monaten etwa fünfhundertmal gepredigt, davon nur acht bis zehnmal in Kirchen (Lelièvre S. 91). Der Mittelpunkt ſeiner Wirkſamkeit blieb bis zum 31. Auguſt Briſtol und Umgegend, nur acht Tage (11. Juni bis 18. Juni; I, 191—193) weilte er in London. In Briſtol begründete er die erſte der auf ihn zurückgehenden societies, und die Erweckung nahm hier ſolchen Umfang an, daß die Geiſtlichen, von der wachſenden Zahl der Kommunikanten bedrängt, den von J. Wesley Erweckten das Abendmahl zu verweigern begannen. Um ſo enger ſchloſſen die Bekehrten ſich an den an, der ſie aus ihrem geiſtlichen Schlaf erweckt hatte. Schon am 12. Mai 1739 (12. Mai 39 I, 181) legte J. Wesley in Briſtol den Grund zu einem Verſammlungshauſe zweier societies, der erſten Methodiſtenkapelle der Welt. Briſtol war das erſte Centrum der Bewegung. — Ein zweites entſtand in London. Whitefield hatte ſich von Briſtol dorthin begeben. Die Kirchen waren dort nun auch ihm verſchloſſen. So begann er auch hier auf freien Plätzen zu predigen — in den Moorfields, auf dem Kennington-Common und andererorts —, und der Erfolg war der gleiche wie in Weſtengland. Einmal berechnet er ſelbſt ſeine Zuhörerſchaft im Kennington-Common auf 50000; viele waren zu Pferde gekommen, 80 Kutſchen waren gegenwärtig. Bei einer anderen Predigt betrug ſeine Kollekte 47 £ (940 Mk.), davon 320 Mk. in half-pence, d. i. Vierzigpfennigſtücken (Tyerm. J. W. I, 228). Charles Wesley, dem ſich die Kirchen gleichfalls ſchloſſen, mündete ein in die Bahnen Whitefields und ſeines Bruders. Als Whitefield im Auguſt nach Amerika abgefahren war (wo er bis März 1741 blieb), war auch in London die Bewegung im Gange. J. Wesley, der im September (1739) hier Whitefields Predigten aufnahm und in den letzten drei Monaten des Jahres ſeine Wirkſamkeit auf Briſtol und London verteilte, hat Ende 1739, obwohl er nichts hatte als ſeine Oxforder Fellow-Einkünfte, hier in der Nähe der Moorfields eine alte königliche Kanonengießerei, die ſog. Foundery (Bild Smith I, 466), unweit des jetzigen Finsbury-Square in der City, für 2300 Mk. gekauft. Sie iſt nach einem Ausbau, der den Geſamtpreis auf 16 000 Mk. ſtellte (Tyerm. I, 271), die erſte Methodiſtenkapelle der Hauptſtadt geworden. — Das Jahr 1739 iſt ſomit das Geburtsjahr des Methodismus. Zahlreiche publiziſtiſche Angriffe (Tyerm. I, 239—253) auf Whitefield und die Wesleys bezeugen das gewaltige Aufſehen, das die „Methodists“ (vgl. oben S. 755,9 f.) hervorriefen. Die Kritik kann nicht überraſchen. Zwar die Angriffe auf die Lehre der Methodiſten bekunden wenig mehr als dies, daß viele Geiſtliche der Staatskirche von dem Centrum der reformatoriſchen Predigt wenig oder nichts verſtanden: die Wesleys und Whitefield fühlten ſich als treue Glieder der anglikaniſchen Kirche, ja noch immer wirkten bei den Wesleys hochkirchliche Ideen nach. Aber Verſammlungen von Tauſenden, unter denen natürlich viele bloß Neugierige waren und auch ſolche nicht fehlten, die am Skandal ihre Freude hatten, konnten nicht ohne Ärgerniſſe für „kirchliches“ Empfinden ablaufen. Die „Bekehrungen“ waren oft von konvulſiviſchen Zuckungen begleitet, und J. Wesleys Tagebuch beweiſt, daß er dergleichen auch für eine Wirkung des Geiſtes Gottes anſah. Und mancherlei Aberglaube bei plötzlicher Geſundung von Kranken u. dgl. läuft auch bei J. Wesley mit unter. — Der weitere Fortgang der Erweckung in den nächſten Jahren braucht hier nicht verfolgt zu werden. Aber es iſt der beiden Schismen zu gedenken, welche in der Zeit bis 1741 den wesleyaniſchen Methodismus gegenüber den Herrnhutern und gegenüber Whitefields Kreis abgrenzten. Von erſterem zunächſt.

3 b. Den Herrnhutern dankte J. Wesley, wie ſein Bruder, ſeine „evangeliſche“ Erkenntnis und auch nach ſeiner deutſchen Reiſe blieb er trotz der Bedenken, die ihm aufgeſtiegen waren, in Verbindung mit ihnen. Der Methodismus von 1739 war in gewiſſer Hinſicht ein Sproß des mähriſchen Brüdertums (Lecky, Entſtehungsgeſch. S. 58); die Fetter-Lane-society, Böhlers Gründung, war ein Sammelpunkt für Methodiſten, durchreiſende „Brüder“ und ſolche Engländer, die „Brüdern“ ihre Erweckung dankten. Ein „Liebesmahl“ in der Neujahrsnacht 1739, an dem neben den beiden Wesleys auch Whitefield teilnahm, gab dieſem Zuſammengehen von Methodiſten und Brüdern in der Fetter-Lane-society den höchſtgeſpannten Ausdruck. Schon im Sommer 1739 kam es in der society zu „Mißverſtändniſſen“, bei denen die Unzufriedenheit einzelner über den großen Einfluß, den J. Wesley in dem Kreiſe erlangt hatte, vielleicht mehr das Treibende geweſen iſt, als eine Verſchiedenheit der Anſichten. J. Wesley, der damals von Briſtol nach London kam, um von Whitefield Abſchied zu nehmen, wußte die Spannung auszugleichen (16. Juni 1739, I, 193); und noch bei ſeinem zweiten Beſuch von Briſtol aus fand er am 9. September 1739 in der Fetter-Lane-society ein erfreuliches Echo ſeiner Ermahnungen zu gegenſeitiger Liebe (9. September 1739, I, 211). Doch gleich am erſten Tage ſeines dritten Beſuchs in London (3. November 1739, I, 232) ſah er ſich Einflüſſen gegenüber, die ihn abſtießen. Drei Wochen früher (7. Oktober 1739, Wauer S. 116) nämlich war aus der Wetterau Phil. Heinr. Molther, ein Elſäſſer, der Lehrer des jungen Renatus von Zinzendorf geweſen war, von Zinzendorf für Pennſylvanien ordiniert, nach London gekommen und war dort länger feſtgehalten worden. Dieſer Molther war von quietiſtiſch-myſtiſchen Gedanken erfüllt: ſolange noch Zweifel und Furcht im Herzen Raum hätten, ſei wahrer Glaube nicht da, und bis er da ſei, habe man auch des Gebrauchs der Gnadenmittel ſich zu enthalten; man müſſe „ſtille ſein“ und auf Chriſtum warten (1. November 1739, I, 232; vgl. die folgenden Einträge, beſonders 31. Dezember 1739, I, 241 f. und 25. April 1740, I, 253). So ſehr dies dem Heiligungsernſte J. Wesleys widerſprach, ſo angreifbar erſchien für Molther die phyſiſche Erregtheit, die ſich bei Bekehrten Wesleys zeigte: „Das allererſte Mal,“ ſo erzählt er (Benham S. 53, Wauer S. 104 f.), „als ich in ihre Verſammlungen kam, fiel es mir auf und entſetzte mich faſt, ihr Seufzen und Stöhnen, ihr Wimmern und Heulen zu hören, welch ſonderbares Gebahren ſie einen Beweis des Geiſtes und der Kraft nannten.“ Auch Spangenberg, der in dieſer Zeit (24. Oktober 1739) aus Pennſylvanien nach London kam, vermochte die Spannung nicht auszugleichen, er ſchien J. Wesley den Gedanken Molthers Recht zu geben (7. November 1739, I, 232; vgl. dagegen 2. Mai 1741, I, 289). Die Verſammlungen in der Fetter-Lane-society litten unter dieſen Differenzen, und die Verſtimmung war nicht gehoben, als J. Wesley London wieder verließ (12. November 1739). Die Spannung wuchs vielmehr. Molther wurde immer unbeſonnener; ſeine Freunde — auch James Hutton hielt zu ihm — ſchienen von der Fetter-Lane-society ſich ſeparieren zu wollen (Briefe aus London 14. Dezember 1739, I, 240). J. Wesley kam infolgedeſſen wieder nach London und meinte Frieden geſtiftet zu haben (14. Dezember 1739 bis 3. Januar 1740, I, 240—243). Allein die Differenzen blieben (J. W. wieder in

London 21. Februar 1740, I, 248 und 21. April 1740, I, 253) und ſpitzten immer mehr ſich zu auf den Gegenſatz zwiſchen wesleyaniſchen und herrnhutiſchen Traditionen und Einflüſſen. Zum Bruch kam es dann während eines längeren Aufenthalts J. Wesleys in London im Sommer 1740 (5. Juni bis 1. September 1740). Viele Auseinanderſetzungen fruchteten nichts. Schon am 16. Juli, nachdem er in der Fetter-Lane-society einige ihm beſonders anſtößige Stellen aus des Areopagiten de mystica theologia (vgl. Bd. IV, 688, 56) vorgeleſen hatte, mußte J. Wesley merken, daß die Majorität nicht ihm, ſondern den Brüdern folgen wollte; man wollte ihn in der society ferner nicht predigen laſſen (16. Juli 1740, I, 263 f.). Vier Tage ſpäter ging J. Wesley noch einmal zum Liebesmahle in die society, aber nur, um nach ſtummer Teilnahme an der Feier eine Erklärung zu verleſen und aus der society auszuſcheiden; 18 oder 19 Geſinnungsgenoſſen folgten ihm (20. Juli 1740, I, 265). Die Fetter-Lane-society blieb nun den Herrnhutern und iſt der Ausgangspunkt der engliſchen Brüdergemeinde geworden; J. Wesleys kleine, nun rein methodiſtiſche society verſammelte ſich ſeit 23. Juli 1740 in der Foundery (I, 265). Perſönliche Beziehungen zwiſchen John Wesley einerſeits, andererſeits einigen der herrnhutiſch Geſinnten, wie J. Hutton, und einigen der Brüder ſelbſt, wie Böhler (25. Februar bis Mitte Juni 1741 in London, Wauer S. 111 f.) blieben freilich beſtehen (1. Mai 1741, I, 289), und J. Wesleys Gegner warfen Herrnhuter und Methodiſten noch lange durcheinander (Wauer S. 114 f.); aber auch die Bemühungen Spangenbergs, den Zinzendorf ſchickte (2. Mai 1741, I, 289), und die Verhandlungen J. Wesleys mit Zinzendorf ſelbſt (3. September 1741, I, 303 f.) füllten die Kluft nicht wieder aus, die ſich aufgethan hatte. Man ging ſeitdem im ganzen friedlich nebeneinander her.

3 c. In der gleichen Zeit vollzog ſich die zweite, nicht minder bedeutſame Trennung. Whitefield dachte prädeſtinatianiſch, J. Wesley war von frühe an, der Tradition ſeines Elternhauſes gemäß, ein Gegner der Erwählungslehre geweſen (vgl. oben S. 754, 14). Beide hatten zunächſt nebeneinander gewirkt, ohne daß dieſe Differenz zur Sprache kam. Doch ſchon vor ſeiner zweiten Abreiſe nach Amerika (14. Auguſt 1739) beklagte ſich Whitefield in einem Briefe an J. Wesley vom 2. Juli 1739 darüber, daß jemand von der society ausgeſchloſſen ſei, weil er prädeſtinatianiſch denke (Tyerm. J. W. I, 312 f.). In der Korreſpondenz, die Whitefield und John Wesley während des zweiten amerikaniſchen Aufenthalts Whitefields miteinander hatten, drängte dann die prädeſtinatianiſche Frage und zugleich Whitefields Oppoſition gegen Wesleys Vollkommenheitslehre ſich immer mehr vor (vgl. die Briefe bei Tyerm. J. W. I, 313 ff.). Whitefield, der durch den Verkehr mit amerikaniſchen Kongregationaliſten in ſeinen prädeſtinatianiſchen Gedanken nur beſtärkt wurde, hat dennoch in dieſen Briefen zunächſt in liebenswürdigſter Weiſe die brüderliche Gemeinſchaft feſtgehalten und zugleich J. Wesley gebeten, nicht gegen die Prädeſtination zu predigen, wie auch er die Sache in ſeinen Predigten nicht berühre (25. Juni 1740, Tyerm. J. W. I, 315). Allein die Bitte forderte mehr, als unter den damaligen Verhältniſſen möglich war. Denn unter den „Erweckten“ waren Eiferer für und gegen die Prädeſtination, und Wesley war nicht der Mann danach, den ihm wichtigen Gedanken von Gottes freier Gnade für alle Menſchen ſich und anderen durch Menſchenrückſichten verhüllen zu laſſen; ſeine Stimmung gegenüber der Frage blieb nicht unbekannt; ſchon am 29. April 1739 hatte er in Briſtol ſeine berühmte Predigt über die freie Gnade auf Grund von Rö 8, 23 gehalten (29. April 1739, I, 178; vgl. Tyerm. I, 323). Daß J. Wesley 1740 (im Frühſommer?) dieſe Predigt publizierte, war der erſte Schritt zur Trennung von Whitefield. Whitefield ſchrieb darauf mit leiſen Vorwürfen (25. September 1740 Tyerm. J. W. I, 316 f.) und zwei Monat ſpäter (24. Dezember ib. 322 f.) direkt aggreſſiv. Schon der erſtere Brief richtete Unfriede an: er wurde ohne ſein und J. Wesleys Wiſſen von Geſinnungsgenoſſen Whitefields gedruckt und am 1. Februar 1741 vor und in der Foundery, wo J. Wesley predigte, verteilt. J. Wesley brachte nach der Predigt die Sache zur Sprache, und mit den Worten, er wolle thun, was Whitefield thun würde, wenn er hier wäre, zerriß er den Brief. Alle Anweſenden thaten das Gleiche, kein Exemplar blieb übrig. Sechs Wochen ſpäter, am 11. März, kehrte Whitefield nach einer achtwöchentlichen Seefahrt (16. Januar bis 3. März) nach England zurück. Nun wurde auch ſein Brief vom 24. Dezember gedruckt, und bei einer Zuſammenkunft mit J. Wesley, der von Briſtol herbeieilte, erklärte Whitefield, daß ſie ein verſchiedenes Evangelium hätten und nicht zuſammengehen könnten; er müſſe gegen J. Wesley und ſeinen Bruder predigen (28. März 1741, I, 286). „So gabs nun zwei Sorten von Methodiſten, die einen mit partikularer, die andere mit univerſaler Erlöſungslehre“ (J. W. Works VIII, 335).

Die perſönliche Spannung zwiſchen den alten Freunden war aber nur von kurzer Dauer: ſchon im Oktober 1741 näherten ſie ſich wieder (Tyerm. J. W. I, 349), und im April 1742 waren ſie trotz der bleibenden Differenz perſönlich miteinander ausgeſöhnt (Tyerm. I, 372). Im Januar 1750 hat auch Whitefield mehrmals in Wesleys Kapelle in London gepredigt und mit ihm das Abendmahl ausgeteilt (Tyerm. J. W. II, 68); und als einſt ein tadelſüchtiger Prädeſtinatianer Whitefield fragte, ob er wohl meine, daß ſie J. Wesley im Himmel ſehen würden, gab Whitefield die treffliche Antwort: „Ich fürchte: nein; denn er wird dem Throne ſo nahe ſein, und wir werden ſo ferne ſtehen, daß wir ihn ſchwerlich zu Geſicht bekommen“ (Lecky S. 60 f.). Auch J. Wesley hat der feſten Gemeinſchaft mit Whitefield ſpäter oft gedacht und Whitefields Bruderliebe herzlichſt erwidert (20. Auguſt 1766, III, 250 und 4. März 1767 ib. 259); und als die Nachricht von Whitefields Tod (geſt. 30. September 1770 in Amerika) nach England gekommen war, hat auf den Wunſch des Verſtorbenen und ſeiner Teſtamentsvollſtrecker J. Wesley am 18. November in London in zwei Whitefieldſchen Verſammlungslokalen und am 23. November im Tabernakel von Greenwich ihm die Leichenrede gehalten (18. und 23. November 1770, III, 398 f.). J. Wesleys und Whitefields Verhältnis iſt ein ſchöner Beweis frommer Weitherzigkeit und gläubiger Indifferenz gegenüber zweifelhaften Lehrfragen aus den Anfangszeiten des Methodismus.

4. Schon dies Verhältnis J. Wesleys und Whitefields zeigt, wie verkehrt es wäre, die „zwei Sorten von Methodiſten“ ſich als der Staatskirche gegenüber und gegeneinander ſelbſtſtändige Denominationen zu denken. Vollends zeigt dies Whitefields ſpäteres Leben; und deshalb ſchon iſt es zweckmäßig, es vor dem der Wesleys zu behandeln. Whitefields Leben nach 1741 war, gleichwie die Zeit ſeit 1738, in welche ſeine beiden erſten amerikaniſchen Reiſen fallen (1.: 31. Januar bis 30. November 1738; 2.: 14. Auguſt 1379 bis 3. März 1741), zwiſchen England und Amerika geteilt. Daß mehr als drei Jahre vergingen, ehe er wieder nach der neuen Welt hinüberfuhr, war mit in ſeinen Familienverhältniſſen begründet: am 11. November 1741 hatte er in Caerphilly in Wales ſich mit Eliſabeth James, geb. Burnell, einer Witwe, die zehn Jahr älter war als er, verheiratet. Die Ehe iſt nicht gerade eine unglückliche geweſen, wie mehrfach geſagt iſt, ſpielt aber in Whitefields Leben, obwohl er ſich ſeiner „rechten Hand beraubt“ ſah, als ſeine Gattin ſtarb (9. Auguſt 1768), keine große Rolle. Am 4. Oktober 1743 wurde ihm ſein einziges Kind, ein Sohn, geboren; es ſtarb ſchon am 8. Februar 1744. Im Sommer darauf (10. Auguſt 1744) fuhr Whitefield mit ſeiner Frau zum dritten Male nach Amerika und blieb dort bis 2. Juni 1748. In die Zeit vom Oktober 1751 bis Mai 1752 fällt ſein vierter Aufenthalt in Amerika, der fünfte füllt das Jahr vom Mai 1754 bis Mai 1755 aus, zum ſechſten Male fuhr er aus am 4. Juni 1763 und war am 7. Juli 1765 wieder in England. Seine letzte, dreizehnte Oceanfahrt trat er im September 1769 an; der Tod, der ihn am 30. September 1770 in Newburyport, Maſſ., ereilte, hielt ihn drüben feſt. — Sein erſter, nicht viermonatlicher Aufenthalt in Amerika war wenig mehr als ein Umſehen in Savannah geweſen. Während des zweiten, fünfvierteljährigen war Whitefield nominell Pfarrer von Savannah; aber ſchon auf dem Hinwege beſuchte er Pennſylvanien, Maryland, Virginien und Carolina, und auch im Jahre 1740 war er nur die kleinſte Zeit in Savannah: ein Lehrer hielt Leſegottesdienſt an ſeiner ſtatt, Whitefield ſelbſt war zumeiſt auf Predigtreiſen. Das Waiſenhaus „Bethesda“ in Savannah, deſſen Bau am 25. März 1740 begann, war und blieb mit ſeinen pekuniären Bedürfniſſen ein ſteter Antrieb zu den Reiſepredigten. Außerhalb Savannahs predigte er, wenn nicht im Freien, vielfach in Verſammlungshäuſern von Diſſenters; die Denominationsſchranken unter den Evangeliſchen exiſtierten für ihn kaum; Presbyterianer, Kongregationaliſten und Baptiſten dankten ihm Erweckungsanregungen; in Philadelphia bildeten die von ihm Angeregten eine presbyterianiſche Gemeinde. Irregularitäten, die er bei Verwaltung des Gottesdienſtes in Savannah ſich hatte zu Schulden kommen laſſen — Nichtbenutzung der vorgeſchriebenen Gebete u. dgl. —, führten nach ſeiner Abreiſe zu ſeiner Suspenſion. — Gleich univerſal war ſeine Wirkſamkeit während ſeines dritten Aufenthaltes in Amerika, von dem übrigens die letzten ſieben Monate einer Erholungszeit auf den Bermuda-Inſeln geopfert wurden; und auch in den letzten vier Perioden amerikaniſcher Thätigkeit Whitefields war Whitefield nichts Geringeres als der große Erweckungsprediger für faſt alle engliſch-amerikaniſchen Kolonien. An Anfeindungen hat es ihm dabei nicht gefehlt. Eine in ſeinem ſchnellen und zugleich kindlichen Weſen wurzelnde Neigung zu Indiskretionen und unbedachten Urteilen war nicht ſelten ſchuld an ihnen. Aber ſelbſt Gegner gewann er nicht ſelten durch die ſchlichte Art, in der er ſeine Verſehen eingeſtand,

und durch ſeine aufrichtige, kindliche Demut, der Ehrſucht und Eigennutz ſo fern lagen, wie es ſelten bei Menſchen der Fall iſt. Whitefield hat auch nicht daran gedacht, eine kirchliche Gemeinſchaft irgendwelcher Art in Amerika zu gründen — einem herrſchluſtigen Mann mit Organiſationstalent hätte mit Whitefields Gaben auf dem jungen Boden Amerikas Gewaltiges gelingen können! —; ſelbſt ſein Waiſenhaus, für deſſen Begründung er 1740 nicht weniger als 50 600 Mk. Kollektengelder mitbrachte, für das er in den nächſten dreißig Jahren eifrigſt kollektiert und aus ſeinen Privatmitteln an 66 000 Mk. geopfert hat (Tyerm. Whitefield II, 581 — nach DNB LXI, 87^{b}), hat ihn nur wenig überlebt: er dachte während ſeiner letzten Jahre daran, es in ein College (eine Orphan-house-academy) zu verwandeln, aber er ſtarb, ehe der Plan ausgeführt war, und noch ehe drei Jahre nach ſeinem Tode vergangen waren (Juni 1773), iſt ſein „Betheſda“ abgebrannt und nicht wieder aufgebaut. Keine Denomination, keine Anſtalt — nur ſein Grab im Meeting-Haus der Presbyterianer in Newburyport hat er als ein ſichtbares Zeichen ſeiner Wirkſamkeit in Amerika hinter ſich gelaſſen. Und doch iſt ſein Name mit unauslöſchlichen Buchſtaben in die Blätter der amerikaniſchen Kirchengeſchichte eingetragen: an der Erweckung, die Amerika im 18. Jahrhundert erlebte (vgl. Bd. X, 690, 58 ff.), hat er bedeutſamen Anteil. — In England iſt Whitefield kein anderer geweſen als in Amerika. Seine Freunde bauten ihm gleich nach ſeiner Rückkehr aus Amerika auf den Moorfields etwas nördlich von Wesleys Foundery eine Predigtſtätte, ſein „Tabernacle“ — der Ausdruck war nach dem großen Brande Londons (1666) für hölzerne Interimskirchen gebraucht, die man errichtete; auch für leichtgebaute Filialkirchen iſt der Terminus nachweisbar (Blunt S. 323 Anm.) —; im April 1741 wurde es eröffnet; in Briſtol ward ihm 1756 ein ähnliches Tabernakel gebaut; — London und Briſtol waren ſeine Hauptquartiere. Aber in geſunden Tagen — er kränkelte oft — iſt er ſelten längere Zeit an einem Orte geweſen. Reiſepredigten waren auch in England ſeine Lebensarbeit. Alle wichtigeren Diſtrikte von England und Wales hat er beſucht. In Irland, wo er bei ſeiner zweiten Rückkehr landete, hat er wenig gewirkt, obwohl er im ganzen dreimal und 1751 drei Monat dort weilte. Aber Schottland hat er etwa zwölfmal durchzogen. Schon in den Jahren 1741 und 1742 war er zweimal dort. Man hätte ihn hier gern in die Intereſſen der Seceſſion verflochten, die ſeit 1733 unter Führung von Ebenezer Erskine ſich von der Staatskirche zu trennen begann. Aber Whitefield war ebenſo entſchloſſen, perſönlich ein Glied der anglikaniſchen Kirche zu bleiben, wie gleichgiltig gegen alle Kirchenverfaſſungsfragen und vollends gegen die Differenzen der untereinander uneinigen ſchottiſchen Presbyterianer. Wer ihm eine Kanzel einräumte, das war ihm gleichgiltig, — wenn ihm nur ihr Gebrauch freiſtand. Und hatte er keine Kanzel, ſo predigte er im Freien; ſeine melodiſche Stimme hatte eine außerordentliche Tragweite. Die gewaltige Wirkung der Whitefieldſchen Predigten iſt durch zahlreiche Zeugniſſe von diesſeits und jenſeits des Oceans bezeugt; und Männer wie B. Franklin in Amerika und David Hume in England gehören zu dieſen Zeugen (vgl. Lecky S. 54 ff.). Die gedruckten Predigten (opp. V und VI) vermögen die Bedeutung, die Whitefield als Prediger hatte, uns nicht zur Anſchauung zu bringen; — über 18 000 Predigten hat er gehalten, 63 nur hat er herausgegeben, und 46 von dieſen ſtammen aus der Zeit, ehe er 25 Jahre alt war; — 18 nicht von ihm, ſondern von andern nach Nachſchriften gedruckte Predigten geben von Whitefields ſtets extemporiertem Predigen zwar eine deutlichere Vorſtellung, aber ſie laſſen die Durchſicht des Autors vermiſſen. Die Wirkungskraft der Whitefieldſchen Predigten beruhte teils darauf, daß er, wie andere methodiſtiſche Prediger, die einfachen Grundgedanken des Evangeliums, die von den Kanzeln der Staatskirche ſelten gehört wurden, in volkstümlicher, mit Tod und Hölle kräftig argumentierender Weiſe zur Geltung brachte, teils war ſie bedingt durch ſeine beſonderen Gaben, ſeine lebhafte Phantaſie, ſeine impulſive Art, ſeine mimiſchen Talente, ſeine ebenſo ſchöne wie anſchauliche Sprache und ſein klangvolles Organ. Er wirkte weniger als John Wesley auf den Verſtand, mehr als jener auf das Gefühl; ſein eigenes nicht ſelten zu Thränen ihn zwingendes Gerührtſein hat öfter angezogen, als abgeſtoßen; und die Menge der Zuhörer ſchuf eine Atmoſphäre der Begeiſterung, die auf jeden einzelnen und durch ihn wieder auf die Menge zurückwirkte (vgl. die ſcharfgezeichnete Charakteriſtik des Predigers Whitefield bei Lecky S. 52—57). Exzeſſe von ſeiten der Spötter und der Übelwollenden ſind auch bei den beſuchteſten Predigten unter freiem Himmel ſelten vorgekommen. Daß ſie nicht ganz fehlten, daß die Ergriffenheit ſich auch hier (vgl. oben S. 761, 13) nicht ſelten in Schluchzen und Zuckungen manifeſtierte, daß Whitefields eigenes Gebahren außergewöhnlich war, „enthuſiaſtiſch“ erſchien, daß ſeine Urteile gelegentlich hart und vorſchnell ſich geltend machten, ſeine

Worte nicht immer auf der Goldwage gewogen waren: das alles erklärt neben Whitefields Gleichgiltigkeit gegen die Kirchengrenzen und neben ſeinen Erfolgen die Heftigkeit der Polemik, die er, zumal nach ſeiner dritten Rückkehr von Amerika (d. i. ſeit 1748), gegen ſich entfeſſelte. Whitefield iſt litterariſch noch mehr angegriffen worden als Wesley. Der Eifer könnte blind erſcheinen; denn ohne Wesley wären Tauſende der von Whitefield Angeregten nicht Methodiſten geworden. Dennoch iſt er ſo unbegreiflich nicht; denn ohne Whitefields Predigten hätten Wesley und die Seinen den Boden nicht ſo bereitet gefunden. Man darf ſich die Dinge nicht ſo vorſtellen, als hätten ſeit 1741 die prädeſtinatianiſchen und die arminianiſchen Methodiſten ſeparate Propaganda gemacht. Whitefield wie Wesley wollten Erweckungsprediger ſein, keiner von ihnen dachte daran, eine eigene Denomination zu gründen. Aber Whitefield that nichts als Erweckungspredigten halten, Wesley organiſierte die Erweckten und unter ihnen Tauſende, die von Whitefield den erſten Impuls bekommen hatten. Freilich hatten mit Whitefield auch andere an J. Wesleys Arminianismus Anſtoß genommen: John Cennick, ein Laie, der von Wesley und Whitefield an die Spitze ihrer Schule in Kingswood geſtellt war und ſeit Sommer 1739 (Tyerm. I, 277) dort auch gepredigt hatte, war ſchon im Februar 1741, alſo vor Whitefields Rückkehr, weil er den Univerſalismus der Wesleys angriff, von J. Wesley ausgeſtoßen (Tyerm. I, 344 f.); Joſ. Humphreys, der erſte Laienprediger, der J. Wesley ſchon 1738 in London half (9. September 1790, IV, 473), ſchloß ſich nach Whitefields Bruch mit J. Wesley erſterem an. Auch Howel Harris ſtand theologiſch auf Whitefields Seite; und Harris hatte als Mitarbeiter an ſeiner Erweckungsthätigkeit ſchon vor 1742 mehr als zehn Kleriker der anglikaniſchen Kirche in Wales gewonnen, unter denen Daniel Rowland, Pfarrer in Llangeitho bei Cardigan, der bedeutendſte war. Dieſe alle wußten ſich Whitefield verbunden, und ſchon am 5. Juni 1743 kam es unter Whitefields Vorſitz zu einer Konferenz dieſer calviniſtiſchen Methodiſten in Watford bei Caerphilly (Hughes S. 223), an der Rowland und drei andere Kleriker und zehn Laien, darunter Harris, Humphreys und Cennick, teilnahmen. Eine zweite Konferenz machte ein Vierteljahr ſpäter Whitefield, falls er in England ſei, zum ſtändigen Präſidenten, Harris zu ſeinem Vertreter. Dieſe Gruppe iſt ſpäter, als Harris und Rowland ſich zu verſtehen aufhörten (1751), auch noch weiter auseinander gegangen (Harris' people und Rowlands people). Allein dieſe Gruppen ſind nicht mehr als jetzt bei uns die Gruppen verſchiedener kirchlicher Freunde der Evangeliſationsbewegung, ihre Konferenzen nicht mehr als Konferenzen bei uns zu ſein pflegen. Schon auf einer dritten Konferenz des Jahres 1743 hatte man ſich darüber verſtändigt, daß man in der Staatskirche bleiben wollte, und daran hielt man feſt. Überdies hat Harris, der in den letzten achtzehn Jahren ſeines Lebens — er ſtarb am 21. Juli 1773 — aus dem öffentlichen Wirken ſich zurückzog und in ſeiner Heimat eine Art proteſtantiſchen Kloſters ſtiftete — eine „Family“ von gelegentlich 120 Perſonen (J. W. Journal 19. Auguſt 1763, III, 136) —, perſönlich mit J. Wesley nie gebrochen; Wesley hat noch am 23. und 24. Auguſt 1769 der „Family“ gepredigt und das Abendmahl ausgeteilt. Erſt lange nach Whitefields und J. Wesleys Tod und unter Führung neuer Männer iſt aus dieſen innerkirchlichen Kreiſen calviniſtiſcher „Methodiſten“ in Wales die Denomination der Welſh Methodiſts hervorgewachſen (1811, ſ. u. Nr. 9 b). — In nicht höherem Maße als bei dieſen Walliſer Calviniſten kann bei der Lady-Huntingdon-Connexion von einer Gruppe Whitefields geſprochen werden. Solange Whitefield lebte, iſt auch hier von einer Parteibildung, die einen Anflug von Denominations-Charakter gehabt hätte, nichts zu bemerken. Die Familie der Gräfin Selina von Haſtings und Huntingdon, geb. Gräfin Ferrers, hatte früh Beziehungen zu den Methodiſten gehabt: eine Schweſter ihres Gatten, Lady Betty Haſtings, hatte Whitefield in ſeiner Studienzeit pekuniär unterſtützt, und war gleichwie ihre Schweſter Margareth, die ſpäter (1741) Inghams Gattin wurde, durch Methodiſten bekehrt; und ſchon vor dem Tode ihres Mannes (geſt. 1746) hatte Gräfin Selina Huntingdon, in einer Krankheit von ihren Schweſtern weltlicherem Denken entriſſen, 1741 J. Wesley (Tyerm. I, 339, 341) und 1744 auch Whitefield kennen gelernt. Das Werk der Methodiſten hatte ihre volle Sympathie und nach ihres Gatten Tode wollte ſie verwandten Zielen leben. John Wesleys gebietendes Weſen war ihr zu verwandt, um ſie anzuziehen; Whitefield war ihr ſympathiſcher und bequemer. So ließ ſie ihn denn nach ſeiner dritten Rückkehr aus Amerika (1748) durch Harris zu ſich nach Chelſea (jetzt in London) rufen und machte ihn zu einem ihrer „Hauskapläne“. Der Adel hatte das Recht, ſich Hauskapläne anzuſtellen — ein Graf durfte nach einer Parlamentsakte aus Heinrichs VIII. Zeit ihrer fünf haben —; und in den wirren Zeiten nach der Reſtauration hatte der Adel von dieſem Rechte mannigfach Gebrauch gemacht, um nonkonformiſtiſche Geiſtliche zu verſorgen.

Für Whitefield bedeutete dieſe Ernennung nicht nur eine Sicherung ſeiner Stellung innerhalb der Staatskirche; ſie gab ihm auch Gelegenheit, dem Adel nahe zu kommen. Es gehörte bald zum guten Ton in den Kreiſen der Ariſtokratie, im Hauſe der Gräfin den berühmten Prediger gehört zu haben; und Whitefield hat, obwohl er über dem Adel die Armen nie vergeſſen hat, doch mehr Geſchick gehabt zum Verkehr mit dem Adel, als John Wesley, der „dem Zauber des Ranges durchaus unzugänglich“ war (Lecky S. 49). Was die Gräfin an Whitefield gethan hatte, übte ſie bald auch an anderen, deren Unterſtützung ſie für heilſam hielt. In der [irrigen] Meinung, daß es ihr als Gräfin zuſtehe, ſoviel „Kapläne“ anzuſtellen, als ſie wollte, baute ſie mit Einſetzung ihres Vermögens für die Sache Kapellen, wo ſie es für zweckmäßig hielt — in Bath, in Briſtol, in Tunbridge-Wells, Brigthon u. ſ. w. —, und beſetzte ſie mit Klerikern nach ihrem Herzen; — die Weihe der Kapelle in Tunbridge-Wells (23. Juli 1769) iſt eine der letzten kirchlichen Handlungen Whitefields in England geweſen. Um für dieſe Kapellen einen ihr ſympathiſchen klerikalen Nachwuchs zu haben, richtete ſie in Trevecca in Süd-Wales (nicht weit von Brecon) ein College ein, als deſſen erſter Leiter William Fletcher, ein Wesley befreundeter ordinierter Geiſtlicher der Staatskirche (vgl. über ihn unten S. 775, 58) gewonnen wurde. Whitefield eröffnete das College 1768 am 24. Auguſt, dem Geburtstage der Gräfin. Aus dem Kreiſe der Kapläne der Lady Huntingdon hat ſich ſpäter die ſelbſtſtändige und gegen J. Wesley feindliche Lady-Huntingdon-Connexion gebildet. Doch als Whitefield England für immer verließ, waren all die Schwierigkeiten, welche die beſondere Stellung der Lady-Huntingdon-Connexion bedingten — die Frage der Ordination der Schüler von Trevecca und alle dgl. —, noch gar nicht aufgetaucht; J. Wesley iſt noch 1769 zum Beſuch in Trevecca geweſen, hat das erſte Jahresfeſt der Schule und den Geburtstag der Gräfin dort mitgefeiert und in ihrer Kapelle gepredigt (23. Auguſt 1769, III, 357); und gleich Fletcher haben manche andere, ſo William Grimſhaw, Pfarrer in Haworth (3. September 1708 bis 7. April 1762; vgl. DNB XXIII, 254 f.), und John Berridge von Everton (Vorſtadt von Liverpool), gleichfalls ein anglikaniſcher Theologe (1. März 1716 bis 22. Januar 1793; DNB IV, 393 f.), der Gräfin und J. Wesley zugleich nahe geſtanden, ja W. Grimſhaw iſt, obwohl er Calviniſt war, bis zu ſeinem Tode einer der nächſten Freunde J. Wesleys und ein Genoſſe ſeiner Arbeit geweſen (vgl. J. W. Journal IV, 79—85 und Grimſhaws Gegenwart auf Wesleys Konferenzen von 1753 und 1755, Min. I, 717 und 710). Kurz: man kann Whitefields Kreis und den der Wesleys unterſcheiden, gleichwie Whitefield und die Wesleys ſelbſt ihre eigenen Wege gingen; aber dieſe beiden Kreiſe berührten ſich mannigfach. Es iſt irreführend von calviniſtiſchen und wesleyaniſchen Methodiſten ſo zu reden, daß der Gedanke an zwei gegeneinander ſcharf abgegrenzte ſektenartige Gruppen nahegelegt wird. Beide „Sorten von Methodiſten“ ſtanden, als Whitefield ſtarb, innerhalb der beide noch umfaſſenden Kirche nebeneinander als verſchiedene, aber verwandte und durch perſönliche Beziehungen und gemeinſame Intereſſen einander nahegerückte Kreiſe derſelben Erweckungsbewegung.

5a. Verfolgen wir nun die Entwickelung des wesleyaniſchen Methodismus bis zu der gleichen Zeit, ſo hebe ich zunächſt unter Hinzufügung einiger weiterer biographiſcher Notizen das hervor, daß beide Wesleys bis 1756 und John Wesley bis an ſeinen Tod (1791) in derſelben Weiſe wie Whitefield als Reiſeprediger thätig geweſen ſind. Charles Wesley hatte im Auguſt 1739 ſeines Bruders Poſten in Briſtol übernommen, und Briſtol blieb bis 1756, ja noch darüber hinaus ſein Standquartier. Aber von Briſtol aus unternahm er während der nächſten 17 Jahre regelmäßige und weite Predigtreiſen hin und her in England und Wales, vom äußerſten Norden bis zur Südweſtecke von Cornwall; auch Irland hat er zweimal beſucht (9. September 1747 bis 20. März 1748 und 13. Auguſt bis 8. Oktober 1748). Auch ſeine Heirat — er vermählte ſich 8. April 1749 mit Sarah Gwynne (12. Oktober 1726 — geſt. 28. Dezember 1822!), und dieſe ſeine mit acht Kindern geſegnete Ehe iſt eine überaus glückliche geweſen — hat ſeine Reiſepredigten nicht gehindert; ſeine Frau ritt mit ihm. Seit 1756 zog er von der Reiſepredigtthätigkeit ſich zurück (Tyerm. II, 271), blieb aber in Briſtol auf ſeinem Poſten, bis ſein Geſundheitszuſtand ihn 1761 nötigte, in Bath ein pflichtenfreieres Leben ſich zu ſchaffen. Die letzten 17 Jahre ſeines Lebens (1771 — geſt. 29. März 1788) wohnte er in London und iſt hier, ſolange ſeine Kraft reichte, auch wieder praktiſch thätig geweſen, indem er allſonntäglich zweimal predigte, zunächſt in der Foundery, dann in der 1778 eröffneten City-Road-Kapelle, und Bedrückte, Gefangene und Verurteilte beſuchte. Seinem Bruder blieb er trotz mancher Differenzen eng verbunden, obwohl er ſeit 1756 und mehr noch ſeit 1784 die Verantwortung für den Gang der Dinge nicht mehr zu teilen Luſt hatte. Seine Predigtgaben reichten nicht heran an die ſeines Bruders, geſchweige denn an die Whitefields; nur ſehr wenige Predigten hat er publiziert, zwölf andere, zumeiſt aus ſeinen jüngeren Jahren, publizierte poſthum 1816 ſeine Witwe. Charles' Hauptſtärke war ſeine Hymnendichtung; und auf dieſem Gebiet war er ſeinem Bruder, der vor ihm eine Collection of hymns (d. h. geiſtliche Lieder) herausgab (1737), überlegen. Seine Bekehrung (21. Mai 1738) entband ſein poetiſches Können; von 1739—1746 publizierten die Brüder gemeinſam acht Sammlungen; 31 andere (aufgezählt DNB LX, 301^{b}) enthalten nur Hymnen von ihm. Nicht wenige ſeiner geiſtlichen Lieder ſind noch ungedruckt (DNB LX, 302^{a}), obwohl die 13 Bde Poetical Works of John and Charles Wesley (vgl. oben S. 748, 7) ſchon manche bis dahin unbekannte publiziert haben. — John Wesley hat die Mühen eines Reiſepredigers (vgl. Rigg, Living W. S. 150 ff.) von 1739—1790, d. i. bis in ſein 88. Jahr hinein, alſo mehr als 50 Jahre lang getragen. Durchſchnittlich iſt er in jedem Jahre 4500 engliſche Meilen gereiſt; mehrfach hat er an einem Tage, der zwiefach mit Predigtpflicht beſetzt war, 70—90 Meilen zu Pferde zurückgelegt; erſt ſeit einer ernſten Krankheit in ſeinem 69. Jahre hat er die Reiſen zu Wagen unternommen (Tyerm. III, 123). Nicht alle Gegenden Englands hat er beſucht; es gab noch zur Zeit ſeines Todes weite Strecken, ja einzelne ganze Grafſchaften, die vom Methodismus gar nicht berührt waren (Rigg, Liv. W. S. 112). In den erſten 8—10 Jahren waren zunächſt London, Briſtol und ihre Nachbarſchaft, dann — ſeit 1742 — auch die Gegend von Newcaſtle-on-Tyne weſtwärts und ſüdwärts bis Leeds, Staffordſhire und Cornwall der Schauplatz ſeines Wirkens. Dann dehnte er ſeine Reiſen weiter aus; und nicht nur in England: zweiundvierzigmal hat er (ſeit 1747) die iriſche See durchkreuzt, Schottland hat er (ſeit 1751) ebenſo häufig beſucht. Gepredigt hat er gelegentlich viermal an einem Tage; ſeine erſte Predigt hielt er täglich früh um 5 Uhr, eine Stunde nach ſeinem Aufſtehen; im Summa hat man etwa 40 000 Predigten ihm nachgerechnet. Seine Predigten waren ſehr andersartig, als die Whitefields: nicht die Phantaſie, nicht Bilder und Rhetorik bildeten ihren Reiz; ſie feſſelten, obwohl Wesley nicht immer kurz predigte, durch ihren reichen Inhalt, ihren ſtrengen Gedankengang, ihren praktiſchen Ernſt und ihre klare Verſtändlichkeit. Bloßes erbauliches Geſchwätz iſt dem ſittlichen Ernſte und dem vom anglikaniſchen Gottesdienſt gebildeten liturgiſchen Takte Wesleys ſtets zuwider geweſen. „Offen geſagt", ſo ſchrieb er 1778 in einem Briefe, „ich für meinen Teil finde mehr Leben in den kirchlichen (liturgiſchen) Gebeten als in irgendwelchen formell „freien" Gebeten der Diſſenters. Ja, ich finde, daß Predigten über gute Geſinnung und gute Werke mehr Nutzen ſchaffen als was man ſo „evangeliſche" Predigten („gospel sermon") nennt. Der Ausdruck iſt jetzt zum Schlagwort geworden; ich möchte, keine unſerer Geſellſchaften gebrauchte ihn, denn er hat keinen klaren Sinn. Wenn ein geſchwätziger, ſelbſtzufriedener Menſch, der weder Verſtand noch geiſtliche Erfahrung beſitzt, nur etwas herauskreiſcht von Chriſtus, Seinem Blute oder der Rechtfertigung aus dem Glauben, ſo rufen ſeine Hörer aus: Welch eine ſchöne evangeliſche Predigt! Die Methodiſten haben Chriſtus wahrlich ſo nicht gelernt" (Works XIII, 34; Rigg, Churchmanship S. 77). Seine Predigten trugen einen im beſten Sinne lehrhaften Charakter. Daher können auch ſeine gedruckten Sermone von ſeiner Predigtart eine beſſere Vorſtellung geben, als Whitefields edierte Predigten von der ſeinen, und nach meinem Geſchmack kann man Wesleyſche Predigten noch heute mit Nutzen leſen; eine Überſetzung der beſten würde in der Sammlung „Die Predigt der Kirche" ſehr an ihrem Platze ſein. Die Predigt unter freiem Himmel hat J. Wesley bis in ſein höchſtes Alter hin geübt, und im Freien hatte er oft mehr Zuhörer als Whitefield. Denn, ſoweit er dieſem an theologiſcher und allgemeiner Bildung überlegen war, — an edler Popularität ſtand er ihm nicht nach; ja er iſt in höherem Maße als Whitefield, der auch verwöhnte Ohren äſthetiſch zu befriedigen wußte, nur Volksprediger geweſen. Berühmt iſt u. a. die Predigt, die er am 6. Juni 1742 in Epworth hielt. Der Nachfolger ſeines Vaters hatte ihm die Kanzel verweigert; da lud er die Bevölkerung zum Abend (6 Uhr) auf den Kirchhof ein und predigte hier, auf dem Grabe ſeines Vaters ſtehend, vor gewaltiger Verſammlung (6. Juni 1742 I, 354). Er hat das noch zweimal wiederholt und äußert brieflich gewiß mit Recht: „Ich bin überzeugt, den Parochianen in meinem Lincolnſhire mehr gedient zu haben, da ich drei Tage von dem Grabe meines Vaters aus predigte, als einſt, da ich drei Jahre von ſeiner Kanzel aus predigte" (Works XII, 84; Tyerm. I, 388). — Ein glücklicher Hausſtand wäre bei dieſem Wanderleben John Wesleys unter den allergünſtigſten Bedingungen ſchwierig geweſen; J. Wesley hatte für ſeine Verhältniſſe Recht, wenn er 1743 in einem Traktat „Thoughts on marriage and celibacy" bei aller Anerkennung der Ehe und bei aller

Verurteilung römiſcher Cölibatsgeſetze im Sinne von 1 Ko 7, 32 die Eheloſigkeit rühmte (Tyerm. I, 432). Trotzdem wäre es nicht ſchlimm geweſen, daß er ſpäter dieſen Gedanken untreu wurde; hätte er nur beſonnener gehandelt! Aber nach dem Scheitern eines unüberlegten Heiratsprojektes mit einer trotz aller geiſtlichen Routine ihm geiſtig nicht gleichſtehenden, koketten jungen Witwe (Grace Murray) — eines Heiratsprojektes, das während eines zehnmonatlichen unſicheren Verlobungszuſtandes (Aug. 1748 bis 6. Oktober 1749) ſeinen Takt und ſeine Ehrenhaftigkeit auf eine ſchwere, für erſteren nicht immer ſiegreiche Probe geſtellt hat (vgl. Tyerm. II, 48—56) — hat er trotz ſeiner 48 Jahre am 18. oder 19. Februar 1751 in thörichſter Eile einen gleich unüberlegten Heirats-Einfall verwirklicht (Tyerm. II, 101—114). Und dieſe ſeine Ehe mit Mrs. Vazeille, der 41jährigen Witwe eines Londoner Kaufmanns, einer Frau ohne wirkliche Bildung (Tyerm. II, 113), iſt für mehr als 20 Jahre ſein Kreuz geworden. Gewiß hat der 48jährige Junggeſell, der das Herrſchen gewohnt war, nicht viel Anlage zum guten Ehemann gehabt, und ſein über jeden häßlichen Verdacht erhabener brieflicher Verkehr mit ſeinen weiblichen Gehilfen, an dem ſeit 1755 die Eiferſuchtsglut ſeiner Gattin Flammen fing, hätte mehr Takt und gelegentlich inbezug auf ſeine häuslichen Verhältniſſe mehr vornehme Zurückhaltung zeigen müſſen. Aber die Hauptſchuld liegt hier auf ſeiten der Xanthippe. Schon fünfviertel Jahre nach der Heirat war es Freunden kein Geheimnis, daß die Ehe [der Kinder nicht entſproſſen ſind] eine unglückliche war, obwohl Mrs. Wesley bis 1755 in der Regel ihren Gatten auf ſeinen Reiſen begleitet hat. Im Herbſt 1755 ward innerlich der Bruch unheilbar, und zum 23. Januar 1771, dem Tage, an dem ſeine Frau ihn verließ und zu ihrer verheirateten Tochter nach Newbury ſich begab, bietet Wesleys Tagebuch den Eintrag: „Aus einem Grunde, den ich bis heute nicht kenne, iſt meine Frau nach Newcaſtle übergeſiedelt, in der Abſicht >nie wiederzukommen<. Non eam reliqui; non dimisi; non revocabo“ (I, 400f.). Sie kam doch im Juli 1772, als J. Wesleys Arbeit ihn nach dem Norden geführt hatte, mit ihm zurück; aber 1776 verließ ſie ihn dauernd. Als ſie am 8. Oktober 1781 ſtarb, war ihr Gatte im Weſten von England; er erfuhr ihren Tod erſt, als ſie ſchon begraben war (12. Oktober 1781, IV, 207). Es iſt richtig, was Tyerman ſagt (II, 115), es ſei ein Zeichen der Charaktergröße Wesleys, daß ſein Hauskreuz die Energie ſeines amtlichen Wirkens nicht gemindert habe — in der That iſt dem ſo —; aber etwas weniger von dieſer Größe würde den Menſchen J. Wesley noch ſympathiſcher machen. Nebenbei geſagt, beleuchtet es den „offiziellen“ Charakter ſeines Tagebuches — oder nur den der publizierten Auszüge? —, daß die inneren Kämpfe, die ſein Eheſtand für J. Wesley mit ſich gebracht haben muß, in ihm nicht erkennbar ſind. — Seine Heirat nötigte J. Wesley, auf die Einkünfte ſeines Fellowſhips zu verzichten (1. Juni 1751, II, 222). Er konnte dieſe Summe, die urſprünglich 600 Mk. betrug, ſpäter aber geſtiegen zu ſein ſcheint (Lelièvre S. 47), entbehren. Nicht weil er auf Erſatz aus methodiſtiſchem Gelde gehofft hätte; — er hat von ſeiner Geſellſchaft nie mehr als 600 Mk. pro Jahr und einen Teil ſeiner Reiſekoſten angenommen (Tyerm. III, 615), und auch dies erſt in ſpäterer Zeit. Auch nicht, weil ſeine Frau reich war. Denn dies Vermögen ſeiner Frau (200000 Mk.) war ihr und ihren vier Kindern erſter Ehe geſichert und minderte ſich bald (Tyerm. II, 101, 107). Aber J. Wesley hatte bedeutende litterariſche Einnahmen. Von den ca. 200 Büchern, die er verfaßt oder (z. T. in Auszügen) herausgegeben hat — ich nenne außer dem Journal (vgl. oben S. 748, 11) 141 Predigten (vgl. oben S. 748, 13), ſeine Hymnen (vgl. oben S. 767, 5) und ſeine [eng an Bengel ſich anſchließenden] Notes on the New Testament (vgl. oben S. 748, 15) und weiſe kurz hin auf die nicht geringe Zahl ſeiner polemiſchen Schriften ſowie auf die Geſamtausgabe ſeiner Werke (1771—1774; vgl. oben S. 748, 9) und auf das, was unten über ſeine Zeitſchrift (The Arminian Magazine ſeit 1. Januar 1778) und ſeine Ausgaben bemerkt iſt (vgl. unten S. 776, 47 u. 773, 31 ff.) —, von all dieſen Büchern, ſage ich, werden freilich manche nicht gerade eine hervorragende Geldquelle geweſen ſein. Aber Wesley ſagt ſelbſt (Works VII, 9; Tyerm. I, 505), die billigen Bücher, die er ſeit 1738 für das Volk geſchrieben habe, hätten z. T. einen Abſatz gehabt, wie er es nie gedacht hätte, und auf dieſe Weiſe ſei er „unverſehens reich geworden“. Er hat ſeine reichen Einnahmen weſentlich für andere gebraucht: nach glaubwürdiger, auf Kenntnis ſeiner Rechnungsbücher beruhender Schätzung hat er in 50 Jahren 400000—600000 Mk., ja vielleicht noch mehr, verſchenkt (Tyerm. III, 616); was er weggab, überſtieg in einem Jahre gelegentlich die Summe von 28000 Mk. (ib. Anm. 3). — Doch ich kehre in den Zuſammenhang zurück, den dieſe biographiſchen Notizen unterbrochen haben. Als Reiſeprediger, ſo ſagte ich (oben S. 766, 43), haben die Wesleys, vornehmlich John, wenig anders gewirkt als Whitefield.

Auch ähnliche Anfeindungen haben ſie erfahren. Nicht ſelten hat John Wesleys ganze überlegene Ruhe dazu gehört, um feindſelige Pöbelſcharen von dem Äußerſten zurückzuhalten; und oft waren es in den erſten 10—20 Jahren die Geiſtlichen oder die Behörden, welche hinter den Feindſeligkeiten ſtanden, denen die Methodiſten ſich ausgeſetzt ſahen. Detailſchilderungen derartiger Verfolgungsſcenen enthalten John Wesleys Journal-Auszüge und alle Biographien in reicher Zahl (z. B. 20. Oktober 1743, I, 410 f.; 4. November 1743, I, 420; für 1743 und 1744 Lelièvre S. 141 ff., Tyerm. I, 406 ff., 453 ff.; Zuſammenfaſſendes bei Rigg, Liv. W. S. 159 ff. und bei Lecky, S. 62—64); hier können ſie keinen Platz finden. Auch ein Eingehen auf die antimethodiſtiſche litterariſche Polemik und die Antworten von Wesleys Seite würde hier zu weit führen.

5 b. Aber J. Wesley war nicht nur Reiſeprediger wie Whitefield; er war auch Organiſator, ja ein Mann von ganz außergewöhnlichem Organiſationstalent. Whitefield ſoll einmal geſagt haben: „Mein Bruder Wesley handelte weislich. Die Seelen, die durch ſeine Predigt erweckt waren, vereinigte er in >Klaſſen< und konſervierte ſo die Früchte ſeiner Arbeit. Das habe ich verſäumt; und ſo ſind meine Reihen wie Seile aus Sand" (Blunt S. 323 b nach Ad. Clarke). Und J. Wesley hat bewußt ſo weislich gehandelt. „Ich bin mehr als je davon überzeugt," ſchrieb er am 25. Auguſt 1763 (III, 136 f.), „daß die apoſtoliſche Predigt ohne eine Sammlung der Erweckten und eine Erziehung derſelben in den Wegen Gottes nichts anderes iſt, als Kinder zeugen für den Mörder. Wie viel iſt in dieſen zwanzig Jahren in der Grafſchaft Pembroke gepredigt worden! Aber es fehlten dort regelrechte Geſellſchaften (societies), Disziplin, Ordnung und Zuſammenhalt. Die Folge davon iſt, daß von zehn einſt Erweckten jetzt neun einen tieferen Schlaf ſchlafen, als je vorher." J. Wesley hat mit der Evangeliſation die Gemeinſchaftspflege verbunden. Er hat dabei angeknüpft an ältere vormethodiſtiſche Ordnungen; aber das Neue, das er zu dem Alten hinzubrachte, iſt das eigentlich Lebenskräftige geweſen. Eine irgend ausreichende Unterſuchung über dies Alte und Neue in Wesleys Gemeindeorganiſation kenne ich nicht; die Biographen und die Hiſtoriker des Methodismus huſchen über die Fragen, die hier auftauchen, hinweg. Auf die Gefahr hin, dabei die engen Grenzen meines Wiſſens zu verraten, wage ich's den Wunſch auszuſprechen, daß einmal ein Kenner eine Geſchichte der „band-societies" und der „select societies" zu ſchreiben unternähme. Was ich im Folgenden gebe, gebe ich in dem Bewußtſein, daß beſſeres Wiſſen es in vielem ergänzen, in manchem wird berichtigen können. Religiöſe „Geſellſchaften" (societies) waren älter als die methodiſtiſche Bewegung; in Briſtol (vgl. 5. April 1739, I, 175) wie in London (vgl. oben S. 759, 7) fand J. Wesleys „evangeliſche" Predigt ſie vor. Wesley übernahm dieſe ältere Organiſationsform. Im Unterſchied von der Menge derer, welche die Predigt hörten, umfaßten die societies die relativ weniger zahlreichen Männer und Frauen, die, durch die Predigt erweckt, zum Zweck der Förderung ihres neuen Lebens ſich zuſammenzuſchließen willens waren. Innerhalb dieſer societies findet man ſchon in früheſter Zeit Unterabteilungen: die Frauen der societies in Briſtol und in London verſammelten ſich beſonders (4. Mai 1739, I, 180; 4. November 1739, I, 232); „bands", die ihre meetings haben, werden erwähnt in Briſtol und Kingswood (24. und 28. Februar 1741, I, 282) wie in London (7. April 1741, I, 287); man hört auch gelegentlich von drei Frauen in Briſtol, die ſich „wie die in London" allwöchentlich einmal verſammeln wollen, ihre Sünden einander zu bekennen und für einander zu beten, und von acht jungen Männern, die das gleiche ſich vornahmen (4. April 1739, I, 175). Auch dieſe Unterabteilungen ſind übernommen, übernommen von den Herrnhutern. Dort hatte man bekanntlich die „Chöre" der Verheirateten, der ledigen Schweſtern, der ledigen Brüder, der Witwen u. ſ w., und innerhalb der einzelnen Chöre gab es auch dort ſog. „Banden", d. h. Geſellſchaften von 5—7 Perſonen eines Chores, die ſich wöchentlich ein- oder zweimal in Gegenwart eines Helfers zuſammenfanden, um ſich über ihre religiöſen Erfahrungen zu unterreden und ſo gegenſeitig zu erbauen und zu fördern (Wauer S. 71). In der urſprünglich, wie gezeigt (vgl. oben S. 757, 51), herrnhutiſchen Fetter-Lane-society finden wir dieſe „Banden" auch; es wird in den Regeln der society ausdrücklich beſtimmt, daß die Perſonen, die ſich [in der society] vereinigen, in verſchiedene „bands" oder kleine Gemeinſchaften (companies) geteilt werden ſollen, von denen keine aus weniger als fünf oder aus mehr als zehn Perſonen beſtehen darf; weiter, daß dieſe bands an jedem Mittwoch Abend eine conference haben ſollen u. ſ. w. (1. Mai 1738, I, 87; vgl. Wauer S. 91 f.). Wesley hat Ende 1738 Regeln für dieſe damals noch rein herrnhutiſchen band-societies aufgeſetzt, an denen auch Tyerman die an die Ohrenbeichte erinnernden

fünf Fragen tadelt, die jedem Mitgliede allwöchentlich vorgelegt werden ſollen (Tyerm I, 209 f.). Da nun noch die erſte wesleyaniſche Konferenz von 1744 (vgl. unten) neben den „united-societies“, dem größeren Kreiſe der Erweckten, und neben dem engſten Kreiſe der „select-societies“ eine Mittelgruppe von „band-societies“ nennt, in der, die welche Vergebung der Sünden haben, ſich enger zuſammenſchließen (Minutes I, 22 f.), und da die „Regeln“ dieſer band-societies, die auf der Konferenz verleſen wurden (a. a. O.), zweifellos identiſch ſind mit den 1744 von J. Wesley gedruckten, dieſe aber dieſelben ſind wie die von 1738 (Tyerm. I, 463), — ſo wird man ſchließen dürfen, daß die „bands“ ſchon in den älteſten methodiſtiſchen societies und noch 1744, ja weit über dieſe Zeit hinaus, — ebenſo wie die „Liebesmahle“ der Methodiſten (vgl. unten S. 795, 48), ein wenig modifiziertes herrnhutiſches Erbſtück ſind. Ob das von den select-societies auch gilt, kann ich nicht ſagen; ſie unterſchieden ſich von den band-societies kaum, ihre Regeln waren bis auf drei, ſchon ein höheres Maß der Vollkommenheit vorausſetzende Beſtimmungen dieſelben (Minutes I, 23); ſie ſind jedenfalls eine analoge Weiterbildung derſelben. Aber dieſe an Herrnhuter Sitten anknüpfende Organiſation der „societies“ in Rückſicht auf die religiös-ſittliche Reife ihrer Mitglieder iſt nicht die eigentlich methodiſtiſche. Die eigentlich methodiſtiſche Organiſation der societies iſt, irre ich nicht, weſentlich durch ein Zwiefaches bedingt. Zunächſt dadurch, daß J. Wesley, ſobald er, von den Herrnhutern und von Whitefield geſchieden, societies zu überwachen hatte, für die er allein die Verantwortung hatte, eine religiös-ſittliche Kontrolle der Mitglieder einführte. In Briſtol begann er damit, von der religiös-ſittlichen Reife jedes einzelnen Mitgliedes ſich eine Vorſtellung zu verſchaffen. Denen, welche ihm reif genug ſchienen, Mitglieder zu ſein, gab er Mitgliederkarten (society tickets), die Verdächtigen wurden, wenn ſie nicht ausſchieden, nur auf Probe (on trial) beibehalten. An 40 Mitgliedern wurden ſo ausgeſtoßen (24. Februar 1741, I, 282). Ebenſo verfuhr Wesley wenig ſpäter in London (7. April 1741, I, 287); die society dort ward ſo auf 1000 reduziert (Tyerm. I, 352). Dieſe society-tickets (Abbildungen bei Smith I, 340) ermöglichten nicht nur die Legitimation der Mitglieder, wenn eine Verſammlung allein der Mitglieder der society gehalten wurde, ſie gaben auch, da ſie alle Vierteljahr erneuert wurden, ein bequemes Mittel zur Ausſcheidung derer, die ſich nicht bewährten. Nicht minder wichtig war, daß ſeit dem 15. Februar 1742 das „Klaſſen“-Syſtem ſich bildete. Es entſtand in Briſtol, zunächſt zu dem Zweck, für die Tilgung der Schulden des dortigen Meeting-Hauſes (vgl. oben S. 760, 45) ſyſtematiſch zu ſammeln: je einer übernahm es im Verein mit elf anderen allwöchentlich eine beſtimmte Summe (à Perſon 1 penny) ſo aufzubringen, daß er die Beiträge der elf anderen einſammelte und wenn ſie ausblieben, aus ſeiner Taſche ergänzte (15. Februar 1742, I, 336). J. Wesley benutzte die ſo entſtehende Einteilung der society in Klaſſen, um die, welche mit der Sammlung des Geldes beauftragt waren, auch für die ſittliche Aufſicht über die Klaſſen-Genoſſen zu verwenden; ſo entſtanden die „Klaſſenführer“ (class-leaders). Schon am 25. März 1742 führte J. Wesley dies Klaſſenſyſtem auch in die damals 1100 Köpfe ſtarke Londoner society ein (25. März 1742, I, 342; vgl. 1. Februar 1742, I, 335). Dieſe Klaſſen-Einteilung der societies und die mit der Ausgabe der society-tickets zuſammenhängende Unterſcheidung der eigentlichen „Mitglieder“ und der Probemitglieder (members on trial) — dies Doppelte iſt die Grundlage der eigentlichen methodiſtiſchen Gemeindeorganiſation. Wohl weiß ich, daß es „select societies“ ſolcher, die ſich für völlig geheiligt hielten, vereinzelt noch zu der Zeit, da J. Wesley ſtarb, gegeben hat — Maxfield wurde 1760 mit der Leitung einer „Art von select band“ in London betraut (Tyerm. II, 432), und noch in ſeinem Teſtament bedenkt J. Wesley „die Mitglieder der select society“ (Journ. IV, 490) —; allein 1791 iſt in London offenbar nur eine ſolche select society vorhanden, und ſchon 1784 wundert ſich J. Wesley, daß er im Norden, in Whitby, eine select society findet (19. Juni 1784, IV, 268), und 1786 weiſt er auf der Konferenz die Prediger an, um eine „Wiederherſtellung“ der select societies ſich zu bemühen (Min. I, 193). Ähnlich ſteht es mit den „bands“. Auch ſie ſind bis in J. Wesleys ſpäteſte Zeit gelegentlich nachweisbar, band-leaders und band-meetings kommen vor, obwohl es nicht obligatoriſch war, einer „Bande“ anzugehören. Jedoch ſchon 1786 ermahnt J. Wesley die Prediger auch zur „Wiederherſtellung“ der „bands“ (Min. I, 193), und die ſog. Large Minutes der Konferenz von 1797 weiſen die Prediger an, ſich um die „bands“ in den societies zu kümmern, „wenn welche da ſind“ (Min. I, 679). Nach alle dem verſtehe ich die methodiſtiſche Gemeindeorganiſation und ihre Geſchichte nur, wenn ich annehme, daß die eigentlich methodiſtiſche Organiſation, für welche die society-tickets und die classes das Charakteriſtiſche ſind, ſich mit einer älteren Organiſation (united society, bands, select-societies) gekreuzt hat, die eigentlich nicht zu ihr paßt und ſchließlich auch durch ſie ganz beiſeite geſchoben iſt. Daraus erklärt ſich, daß das Verhältnis der „bands“ zu den classes nicht nur in der Litteratur, ſondern m. E. auch in den Quellen ein unklares iſt (vgl. z. B. die band-tickets, Min. I, 680). Man kommt nicht durch, wenn man in den „bands“ Unterabteilungen der classes ſieht (Blunt S. 318). Viel eher wird man die „bands“ der Zeit Wesleys anſehen dürfen als die erſten Anfänge einer künftigen society, die auch nach deren Begründung und Einteilung in classes mehr oder weniger häufig als beſondere (gleichſam: private) Erbauungskränzchen noch angedauert haben (vgl. Minutes I, 80 Nr. 4; anni 1768), bezw. als analoge ſpäter entſtandene und gegen die Klaſſeneinteilung gleichgiltige Extra-Vereine. Hie und da hingen die bands vielleicht auch zuſammen mit den Standesgruppen in der society (vgl. Min. 1749 I, 44: meet the married men, the married women, the single men, the single women). Jedenfalls ſind die classes und die vierteljährliche Viſitation der „Klaſſen“ behufs Erneuerung der tickets das für die methodiſtiſche Gemeindeorganiſation Grundlegende. — Für die Durchführung und den weiteren Ausbau dieſer methodiſtiſchen Gemeindeorganiſation iſt die Beteiligung des Laien-Elements an dem Werk von entſcheidender Bedeutung geworden. Es iſt bis auf Tyerman (I, 273) methodiſtiſche Überlieferung geweſen, Thomas Maxfield ſei — 1742 — der erſte methodiſtiſche Laienprediger geworden (vgl. in gewiſſer Weiſe noch Lelièvre S. 127 ff.). Eine Äußerung J. Wesleys ſelbſt (Minutes I, 60; vgl. Tyerm. I, 275), die freilich auch anders verſtanden werden kann, hat dieſe Überlieferung bedingt, und die Wesley-Biographen Whitehead und Moore haben eine Geſchichte in Kurs geſetzt, die zu dieſer Überlieferung paßt: Maxfield, einer der erſten unter den Briſtoler Bekehrten, von Briſtol nach London gekommen, predigt dort in J. Wesleys Abweſenheit in der Foundery; J. Wesley eilt herbei, es zu inhibieren; aber ſeine Mutter (die bald nachher, 23. Juli 1742, ſtarb) überzeugt ihn davon, daß Gott den Maxfield zum Predigen berufen habe (Tyerm. I, 369; Lelièvre S. 129). Aber die Überlieferung iſt irrig, und die ſchöne Geſchichte von der Suſannah Wesley in der berichteten Form m. E. unhiſtoriſch. Die Laienpredigt iſt auf methodiſtiſchem Boden viel älter; das Neue ſeit ca. 1742 war, daß mit der Ausdehnung der methodiſtiſchen Bewegung die Laienpredigt eine häufige, ja bald regelmäßige Einrichtung ward, und daß Laien auch bei den Reiſepredigten beteiligt wurden. Schon ehe der eigentliche Methodismus entſtand, hat J. Wesley 1738, offenbar in London, einen Laienhelfer gehabt, Joſ. Humphreys (vgl. 6. September 1790, IV, 473: J. Humphreys, the first lay-preacher, that assisted me in England, in the year 1738; vgl. Tyerm. I, 276 Anm. 2). Es kann das in jener herrnhutiſchen Zeit J. Wesleys nicht auffallen; „daß die Herrnhuter (Morawians) etwas anderes als Laien ſind, weiß ich nicht“, ſchreibt J. Wesley noch 1741 zur Rechtfertigung der Laienpredigt. Auch auf dem weſtlichen methodiſtiſchen Arbeitsgebiete findet man lange vor 1742 einen Laienprediger. John Cennick, den Whitefield und Wesley zum Leiter der im Mai 1739 begründeten Schule in Kingswood erwählt hatten, hat dort ſchon im Juni 1739 gepredigt, und nachdem dies einigemale geglückt war, hat er in den nächſten 1½ Jahren in Kingswood und in Nachbardörfern eine regelmäßige Predigtthätigkeit begonnen, ja gelegentlich iſt er in J. Wesleys Abweſenheit auch in Briſtol an deſſen Stelle getreten (Tyerm. I, 275). Auch die Trennung von Whitefield und den Herrnhutern hat dieſe Verhältniſſe nicht völlig geändert. Humphreys und Cennick freilich verließen nun die Wesleys (vgl. oben S. 765, 14 ff.); und die eigentlichen Predigten in den Gemeinden von Kingswood, Briſtol und London — nur dieſe gab es bis 1742 — hätten von den Brüdern Wesley allein gehalten werden können. Aber nicht allen Meetings konnten ſie beiwohnen; mehrfach haben Laien dann Schriftabſchnitte vorgeleſen; an die Lektüre ſchloß ſich eine Ermahnung, oft auch eine Erklärung an; — wo war die Grenze zwiſchen ſolchem Erklären und Ermahnen und „Predigen“? So war Thomas Maxfield zum Predigen hinübergeführt (vgl. J. W. Works XII, 102, Tyerm. I, 370); J. Wesley verwendete ihn dann (ſeit 1742) als Prediger in London (vgl. 28. April 1763, III, 124). Schon im Jahre vorher hatte John Nelſon, ein Maurer ſeines Zeichens, ſpäter einer der tüchtigſten Gehilfen Wesleys, der, durch ſeinen Beruf nach London geführt, dort durch Wesley bekehrt war, in ſeiner Heimat, der Grafſchaft York, als Erweckungsprediger im Sinne der Wesleys zu wirken begonnen (Tyerm. I, 369, 381; Lelièvre S. 131 f.). Die Gräfin Huntingdon, die 1742 J. Wesley nach dem Norden rief zu den Bergleuten in der Gegend von Newcaſtle on Tyne, hatte einen ihrer Diener, David Taylor, ſchon ehe Wesley kam, in den Nachbardörfern predigen laſſen. Dieſe Erweckungspredigt David

Taylors hat freilich ſchließlich zur Entſtehung einer neuen Gemeinſchaft von General Baptists geführt; aber zunächſt konnte J. Wesley auch in ihm nur ein Werkzeug Gottes zur Unterſtützung ſeiner Ziele ſehen (14. Juni 1742, I, 357). Da nun die Brüder Wesley auf ſeiten des Klerus ſo gut wie keine Hilfe fanden — nur wenige Geiſtliche ſympathiſierten mit ihnen, und dieſe wenigen hatten nicht die Muße, ſtets umherzureiſen wie die Wesleys —, ſo mußten ſie in dieſen Anfängen erfolgreicher Laienpredigt einen Fingerzeig ſehen. Und der Weg, den ſie ſo gewieſen wurden, war um ſo gangbarer, weil die fortſchreitende Entwickelung ihrer societies ſie auf geeignete Laienkräfte hinwies. Laien-Ämter ohne eine eigentlich geiſtliche Färbung gab es ſchon vor Einführung des Klaſſenſyſtems: die Sammlungen zur Tilgung der Schuld für die Foundery und die Verwaltung des geſammelten Geldes führten zur Beſtellung des erſten „steward" (Verwalters), und beim Anwachſen der societies machten die vermehrten Geldgeſchäfte mehrere stewards nötig (Minutes I, 60); die Gebäude, welche man erwarb oder baute, bedurften eines Haushalters, die Schulen, deren erſte die zu Briſtol war, eines Schulmeiſters. Daß unter letzteren zum Predigen Geeignete ſich finden konnten, zeigt ſchon John Cennick. Die Einführung des Klaſſenſyſtems ſchuf dann die class-leaders. Schon die „Regeln der society", welche J. Wesley mit ſeinem Bruder am 1. Mai 1743 aufſetzte und die von den gegenwärtig noch geltenden (z. B. bei Wandsbrough S. 308 ff.) kaum abweichen (Tyerm. I, 431), nannten unter den Pflichten der class-leaders auch die, ſich um das Seelenheil der Klaſſenmitglieder zu kümmern, Weiſungen zu geben, zu tadeln, zu ſtärken oder zu ermahnen, wie die Gelegenheit es fordere. Seit 1743 wurde in London auch für die Krankenbeſuche ein beſonderes Amt begründet (visitors of the sick; Works VII, 117, Tyerm. I, 422). Geeignete Laienkräfte zu erkennen, war ſo hinreichende Gelegenheit; und die Ausbreitung der Bewegung ſchuf Aufgaben genug: London mit ſeinen damals 1950 Societäts-Mitgliedern erhielt 1743 neben der Foundery eine zweite und dritte Kapelle (Tyerm. I, 420 f.). Wie Marfield, ſo boten auch die nächſten beiden Laienprediger, Thomas Richards und Thomas Weſtell ſich ungeſucht dar (Minutes I, 60); John Bennet, der 1743 ein Reiſeprediger wurde, iſt auch nicht durch Wesley erſt dazu gemacht: durch David Taylor bekehrt, hatte er auf eigene Fauſt Erweckungstouren unternommen, ehe er 1742 mit Wesley in Berührung kam (Tyerm. II, 42). Schon die Konferenz von 1744 kennt neben den „ministers", unter denen damals nur die ordinierten Geiſtlichen zu verſtehen ſind (alſo vornehmlich die beiden Wesleys), und neben den stewards, den leaders of bands, den leaders of classes, den visitors of the sick, den school-masters und den housekeepers die [lay-]assistants, d. h. die Laien-Prediger, als eine regelmäßige, wenn auch nur aus der Not geborene, Inſtitution der societies. Dieſe „Konferenz" ſelbſt, die vom 25.—27. Juni 1744 in der Foundery tagte, iſt zwar die erſte in der Reihe der „jährlichen Konferenzen", die jetzt der Central-Verwaltungskörper des wesleyaniſchen Methodismus ſind; aber um ſo nötiger iſt es, daß man ihren eigenartigen Charakter, den Charakter, den ſie mit den Konferenzen der nächſten Jahrzehnte noch teilt, recht erkenne. Bezeichnend iſt, daß der Titel der Protokolle (Minutes) dieſer Konferenzen in den von J. Wesley ſelbſt beſorgten Drucken lautet: „Minutes of several conversations between the Rev. Mr. John and Charles Wesley and others," und J. Wesley ſelbſt erzählte auf der Konferenz von 1766: „Im Jahre 1744 ſchrieb ich an einige Geiſtliche (vier außer den Wesleys kamen) und an alle, die mir damals als Söhne im Evangelium dienten (d. h. die vier damaligen „assistants") und ſprach ihnen den Wunſch aus, daß ſie in London mit mir zuſammentreffen und mir Rat geben ſollten über die beſte Methode, das Werk Gottes zu fördern" u. ſ. w. (Min. I, 61). Die Konferenzen waren lediglich Beratungen Wesleys mit den Mitarbeitern, deren Rat ihm wert war. Daher ſind auch ſpäter gar nicht alle Laien-Reiſeprediger zugezogen. „Als ihre Zahl wuchs," ſagt J. Wesley ſelbſt (Min. I, 61), „ſodaß es weder nötig noch zweckmäßig war, ſie alle einzuladen, ſo ſchrieb ich eine Reihe von Jahren denjenigen, mit denen ich zu konferieren wünſchte, und dieſe allein kamen an den verabredeten Ort." Die ganze Bewegung ward durchaus monarchiſch (arbitrary, Min. I, 62) von J. Wesley geleitet, und auf der Konferenz von 1766 (in Leeds) hat J. Wesley unter offenſter Ausſprache hierüber und über die ältere Geſchichte jede Einſchränkung dieſer ſeiner Stellung durch eine Umgeſtaltung der Konferenz weit von ſich gewieſen (Min. I, 60 ff.). Die dritte Konferenz, 1746 in Briſtol gehalten, iſt erwähnenswert, weil hier zuerſt die Teilung des ganzen, inzwiſchen erweiterten Arbeitsgebietes in [ſieben] Circuits (Bezirke) hervortritt (Min. I, 33). Unter den Laien-Helfern (assistants) werden im nächſten Jahre (Min. I, 37 f.) diejenigen, welche nur an einem Orte helfen (assist chiefly in one place), von den übrigen, alſo von denen, die an den Reiſepredigten ſich beteiligen, unterſchieden; 1749 wird unter den letzteren einer mit der Aufſicht über einen Circuit und die „übrigen Prediger“ in ihm beauftragt, und auf dieſe beaufſichtigenden Prediger (welche die Stellung der ſpäteren superintendents hatten) ward nun der Name der assistants beſchränkt (Min. I, 44; vgl. 708): ſie waren vor den übrigen Gehilfen (helpers) oder „Reiſepredigern“ (travelling oder itinerant preachers, ſo nachweisbar zuerſt 1755, Min. I, 710 und dann ſtehend ſeit der Zeit, da nach 1749 zuerſt wieder Protokolle von den Konferenzen erhalten ſind, d. h. ſeit 1765, Min. I, 48) die „Aſſiſtenten“ J. Wesleys, verpflichtet, alljährlich einmal mit ihm ihren Circuit zu bereiſen (Min. I, 44 11). Auf der letzten Konferenz des Abſchnittes, den wir hier umſpannen, der in London 1770 gehaltenen, waren es der Circuits 50 geworden, Amerika erſcheint hier zuerſt in ihrer Reihe; die Zahl der society-Mitglieder ward auf 29 406 angegeben; die Zahl der Reiſeprediger iſt mehr als doppelt ſo groß als die der Circuits; Probeprediger („admitted on trial“) werden erwähnt, ebenſo ein Predigerfonds, und die Fürſorge für Predigerwitwen iſt eine längſt wohlgeordnete Sache (Min. I, 89—96). Wie dies alles geworden war, kann hier nicht verfolgt werden. Aber die Frage drängt dieſem wohlgeordneten Organismus gegenüber ſich auf: Stand er wirklich, wie oben geſagt iſt (S. 766, 36 ff.), innerhalb der Kirche? — Ebenſo zweifellos, wie etwa jetzt bei uns die Berliner Stadtmiſſion mit ihren Theologen, Helfern, Kapellen, Anſtalten und Einrichtungen. Keiner der methodiſtiſchen [Laien-]Prediger verwaltete die Sakramente; die Predigten, die in methodiſtiſchen Verſammlungshäuſern und im Freien gehalten wurden, fielen (von den Gottesdienſten, die Charles Wesley ſeit 1761 in London hielt, abgeſehen) nicht in die „Kirchenſtunden“; die Mitglieder der methodiſtiſchen societies galten, ſoweit ſie nicht [in relativ geringer Zahl] der Herkunft nach Diſſenters waren, als Glieder der Staatskirche, wurden gehalten, ihren Sonntag-Morgengottesdienſt zu beſuchen (noch 1768; Min. I, 82), und waren, abgeſehen von den Fällen, wo die Wesleys an methodiſtiſchen Verſammlungsorten das Abendmahl austeilten — Charles Wesley that das ſchon 1740 in Briſtol (Tyerm. I, 353; vgl. 296) —, nach John Wesleys Willen auf die Kommunion in der Staatskirche angewieſen. Daß dies von nicht wenigen in der methodiſtiſchen Gemeinſchaft als ein Übelſtand empfunden ward, iſt begreiflich. Vornehmlich mußte es die Prediger drücken. Schon in den funfziger Jahren darf man ſich dieſe der Mehrzahl nach nicht mehr als ſolche Bildungs-Laien denken, wie John Nelſon 1741 es war. J. Wesley hat ſich ſtets bemüht, auch diejenigen, die von Haus keine Bildung mitbrachten, zu eifrigem Studium anzuſpornen; ſeine „Christian library“ (1749—1755, 50 handliche Bändchen; vgl. Tyerm II, 65 ff.) gab ihnen, wie andern, eine Auswahl der beſten praktiſch-religiöſen Schriften, zumeiſt in verkürzter Geſtalt, und unermüdlich verſorgte er ſie und andere ſeiner Anhänger, die dergleichen brauchen konnten, mit Handbüchern über die verſchiedenſten Wiſſensſtoffe. War es nun nicht für die Prediger, die an „Amtserfahrnng“ mit den Geiſtlichen der Staatskirche es aufnahmen, und in Bezug auf theologiſche und allgemeine Bildung wenigſtens zum Teil nicht tiefer ſtanden als einzelne Geiſtliche in der Staatskirche und gar manche bei den Diſſenters, eine entſagungsvolle Arbeit, jahrelang nur halb die geiſtlichen Amtspflichten auszuüben? Man begreift, daß manche abſprangen; man wundert ſich nicht, daß 1760 während J. Wesleys Abweſenheit in Irland drei Prediger in Norwich das Abendmahl auszuteilen begannen (Tyerm. II, 381 ff.); man verſteht es, daß J. Wesley ſich bemühte, für einige ſeiner Prediger die Ordination zu erlangen — es war vergebens; nur Maxfield, der ihn 1763 verließ, ward vom Biſchof von Derry ordiniert, „damit Wesley ſich nicht zu Tode arbeite“ (28. April 1763, III, 124). Ja man wird ſelbſt das nicht ſo gar verwunderlich finden, daß J. Wesley zum Schrecken ſeines Bruders 1763 von einem griechiſchen Biſchof, der nach England kam, die Weihe einiger ſeiner Prediger erbat und annahm (Tyerm. II, 487). Das aber hielt J. Wesley, wie ſchon auf der Konferenz von 1744 (Min. I, 5 f.), ſo auch bei den eifrigen [für Charles Wesleys hochkirchliches Denken verletzenden] Beratungen der Sache auf den Konferenzen von 1755 und 1756 feſt, daß eine Separation von der Kirche, gleichviel ob ſie berechtigt oder unberechtigt ſei, keinesfalls zweckmäßig ſein würde (6. Mai 1756, II, 313), und auf der Konferenz von 1768 mahnte er: „Endlich laßt uns uns zur Kirche halten . . . Die, welche die Kirche verlaſſen, verlaſſen die Methodiſten. Der Klerus [der Staatskirche] kann uns nicht von unſeren Brüdern trennen, die Diſſenter-Geiſtlichen können es und thun es. Deshalb vermeidet ſorgfältigſt alles, was irgendwie dahin führen kann, die Menſchen von der Kirche zu trennen“ (Min. I, 82).

6. Die äußere Geſchichte des wesleyaniſchen Methodismus in den nächſten 14 Jahren

(1770—1783) bedarf hier einer Darſtellung nicht. Die Gemeinſchaft blieb, was ſie war, und wuchs wie bisher; am 1. November 1778 wurde die große City-Road-Chapel in London eröffnet (1. November 1778. IV, 132 f.); die Zahl der Mitglieder in England, Schottland und Irland ward auf der Konferenz von 1783 auf 45995 angegeben (Min. I, 163); die Feindſeligkeiten ließen nach, ſelbſt Biſchöfe bezeugten gelegentlich dem J. Wesley Hochachtung und Wohlwollen, Kanzeln der Staatskirche öffneten ſich ihm wieder; und als J. Wesley in ſeiner „Calm address to our American colonies“ 1775 und einigen anderen kleinen Schriften, die ihr folgten (Tyerm. III, 186 ff.), den Wünſchen des engliſchen Patriotismus im Gegenſatz zu denen der aufſtändiſchen Amerikaner Ausdruck gab, gewann er ſogar eine gewiſſe Popularität. Für die innere Entwickelung des Methodismus aber ſind dieſe Jahre von großer Bedeutung geweſen: der calviniſtiſche Streit (1770 bis ca. 1777) trennte den wesleyaniſchen Methodismus von dem calviniſtiſchen, und die Kreiſe des letzteren begannen bald danach ſich aufzulöſen. — Der „calviniſtiſche Streit“ iſt vielfach (z. B. von Jacoby I, 150 und noch entſchiedener von Schöll in der 2. Aufl. dieſer Encyklopädie IX, 697) mit „antinomiſtiſchen“ Regungen in methodiſtiſchen Kreiſen in Zuſammenhang gebracht worden. J. Wesleys Auftreten gegen die Prädeſtination und für ein werkthätiges Chriſtentum auf der Konferenz von 1770 erſcheint dann durch antinomiſtiſche Gefahren bedingt, der calviniſtiſche Streit als Ende einer inneren Kriſis im Methodismus. Dieſe Betrachtung halte ich für irrig. „Antinomiſtiſche“ oder myſtiſch-libertiniſtiſche Tendenzen haben in der engliſchen Erweckung des 18. Jahrhunderts freilich ebenſowenig gefehlt, wie in irgend einer andern, älteren oder jüngeren. Von einem „frommen“ Libertiniſten in Birmingham, der es nicht nötig zu haben meinte, Methodiſt zu werden, erzählt J. Wesley ſchon 1746, daß er ihm gegenüber ſogar ſein Recht auf alle Frauen, wenn ſie einwilligten, behauptet habe (23. März 1746. II, 11), und er fügt hinzu, daß ein gewiſſer Roger Ball Ähnliches in Dublin behaupte. Auch im Methodismus ſelbſt machten ſolche Gedanken ſich gelegentlich geltend: James Wheatley (vgl. Tyerm. II, 121 ff.), einer der Reiſeprediger ſeit 1742, ein Mann, der durch ſüßliche Predigtweiſe anzuziehen wußte, ward im Juni 1751 durch die beiden Wesleys ſuspendiert, weil ſein Benehmen gegen Frauen Ärgernis gegeben hatte (8. Juli 1751. II, 227); — er ward dann ein großer Prediger auf eigene Hand in Norwich, man baute ihm ein Tabernakel, aber 1756 wurde er arger Verbrechen ſexueller Art überführt, entwich eine Zeit, kehrte aber nach Norwich zurück und predigte wieder, bis er die Stimme verlor und bald danach [in Briſtol] ſtarb. Auch der mehrfach genannte Thomas Maxfield (vgl. oben S. 771,23 ff.), der in London wirkte, und ein 1758 bekehrter früherer Unteroffizier George Bell, der Methodiſt geworden war und ſeit 1762 in London auf eigene Fauſt Meetings für Vollkommene hielt (vgl. Tyerm. II, 432 ff.), wurden von J. Wesley des theoretiſchen „Antinomismus“ beſchuldigt; — bei Bell war's reiner Enthuſiasmus z. T. chiliaſtiſcher Färbung, bei Maxfield eine Uebertreibung der Vollkommenheitslehre, die manche Schwärmerei ertrug und ein ſtarkes prophetiſches Selbſtbewußtſein einſchloß (vgl. Journal 1. November 1762 bis 23. April 1763. III, 113—124). Bell, dem es nicht an Anhängern unter den Londoner Methodiſten fehlte, ward am Vorabend des Tags, da er den Weltuntergang erwartete (28. Februar 1763), einiger Polizeivergehen wegen verhaftet, hat noch lange gelebt und als politiſch radikaler Reformer geendet (Tyerm. II, 441); Maxfield trennte ſich ſeit dem 23. April 1763 mit etwa 200 Anhängern von Wesley und hat noch 20 Jahre als ſelbſtſtändiger Erweckungsprediger in London gewirkt, ſchließlich perſönlich mit J. Wesley wieder ausgeſöhnt: J. Wesley predigte am 2. Februar 1783, weil M. krank war, in ſeiner Kapelle (1. Februar 1783. IV, 232). Es gab alſo „antinomiſtiſche“ Regungen. Aber J. Wesley iſt ſtets derartigen Gedanken gegenüber ebenſo ſicher und klar, als entſchieden geweſen (vgl. die treffende Bemerkung in der Form of discipline 1797, Minutes I, 676 f.); Phil 2, 12 hat ihm ſtets neben Rö 3, 28 geſtanden, in Luthers Urteil über den Jakobusbrief hat er ſich nie finden können, und Luthers „von der Myſtik infizierte“ Äußerungen über das Geſetz im kürzern Galaterkommentar waren ihm ſchon 1741 ärgerlich (25. Juni 41. I, 296). Und gerade vor 1770 haben antinomiſtiſche Irrungen ihn nicht bekümmert. — Ein Zuſammenhang anderer Art mag zwiſchen den antinomiſtiſchen Wirren und dem calviniſtiſchen Streite vorhanden geweſen ſein; doch wage ich es kaum, dieſe Vermutung auszuſprechen, weil ich ſie nicht im Detail prüfen kann. Wheatley wie Maxfield ſind ſelbſtſtändige Erweckungsprediger geworden, und wenigſtens bei Maxfield iſt offenbar ſein erſtarktes Selbſtbewußtſein der Hauptgrund der Tennung von J. Wesley geweſen. Ebenſo ſind unter J. Wesleys Gegnern im calviniſtiſchen Streit mehrere geweſen, die in ſelbſtſtändiger Erweckungsthätigkeit neben den Wesleys ſtanden: Lady Huntingdon hat man die „Methodiſtenkönigin“ genannt, — vielleicht wäre ſie es gern geweſen, jedenfalls war ſie das Centrum einer der Organiſation J. Wesleys gegenüber ſelbſtſtändigen Bewegung; Rowland Hill (23. Auguſt 1744 bis 11. April 1833; vgl. DNB XXVI, 411), ein Sohn des gleichnamigen Baronet, neben ſeinem Bruder Richard (6. Juni 1732 bis 28. November 1808; DNB XXVI, 406 f.) einer der Haupt-Rufer im calviniſtiſchen Streit, hat, obwohl er nur Diakonatsweihe erhalten hatte, von ca. 1769 ab bis an ſeinen Tod als ſelbſtſtändiger Erweckungsprediger gewirkt, in Wotton und (1783) in London wurde ihm eine Kapelle gebaut, zwiſchen beiden teilte er ſeine Arbeit. Auch die zwar an dem Streit weniger beteiligten, aber auch „calviniſtiſch“ geſinnten und mit Rowland Hill wie mit der Gräfin Huntingdon befreundeten anglikaniſchen Geiſtlichen John Berridge (vgl. oben S. 766, 26), Henry Venn (2. März 1725 bis 24. Juni 1797; DNB LVIII, 207 f.) und William Romaine (25. September 1714 bis 26. Juli 1795; DNB XLIX, 175a—177a) ſind Führer der Erweckung in ihrem Kreiſe geweſen; John Berridge hat auch Feldpredigten gehalten. Man darf eben nie vergeſſen, daß die methodiſtiſche Bewegung als innerkirchliche Erweckungsbewegung ſich geltend machte zu einer Zeit, da teils ihre eigenen Anregungen, teils verwandte Einwirkungen (vgl. oben S. 752, 34 u. S. 760, 22 ff.) eine allgemeinere Erweckung ins Leben gerufen hatten. Hört man nun, wie der heftigſte der Gegner Wesleys im calviniſtiſchen Streit, Auguſt Toplady, Pfarrer in Broadhembury (4. November 1740 bis 14. Auguſt 1778; DNB LVII, 57b—59a), der einſt (1758) durch einen Wesleyaniſchen Reiſeprediger bekehrt war (Tyerm. II, 315), John Wesleys „Papſttum“ kritiſiert (Tyerm. III, 139); hört man Berridge ſcherzen, es handle ſich im Streit um „Papſt Johann oder Päpſtin Johanna“, d. i. die Gräfin Huntingdon (Tyerm. III, 137): ſo kann man ſich der Vermutung kaum entziehen, daß Unmut darüber, daß J. Wesley die Erweckungsbewegung immer mehr unter ſeine recht autokratiſche Leitung bekam, bei dem calviniſtiſchen Streite beteiligt war. Und eine Wirkung des Streites iſt jedenfalls die geweſen, daß Wesley die Oberhand behielt auch in dem Sinne, daß die von ihm ſich trennenden Erweckungskreiſe in der Selbſtſtändigkeit, die ſie behaupteten, ſich nicht zu halten vermochten, ſondern mehr oder weniger ſchnell zerfloſſen. — Der Streit ſelbſt begann als Toplady, welcher der Gräfin Huntingdon nahe ſtand, 1769 zwei Traktate zu Gunſten der ſtrengen Prädeſtinationslehre publiziert hatte, von denen einer nichts anderes war als eine freie Überſetzung einer Schrift des Hieronymus Zanchi (vgl. den A.). Obwohl ein mit J. Wesley ſympathiſierender Geiſtlicher der Staatskirche (Walter Sellon) dieſe Schriften nicht unwiderſprochen ließ, griff J. Wesley ſelbſt ein: er publizierte zu Beginn des Jahres 1770 einen Traktat: „Was iſt ein Arminianer?“ und gab in einer zweiten Schrift einen karikierenden Auszug aus der von Toplady überſetzten Schrift Zanchis (Tyerm. III, 81 f.). Toplady antwortete in einem offenen Briefe voll gehäſſiger Anklagen, den Wesley unerwidert ließ. So lagen die Dinge, als am 7. Auguſt 1770 die jährliche Konferenz in London zuſammentrat. Unter Anknüpfung daran, daß man ſchon auf der erſten Konferenz im Jahre 1744 ſich vor „zu ſtarker Hinneigung zum Calvinismus“ gefürchtet habe (Min. I, 3 qu. 17), ließ J. Wesley hier die prädeſtinatianiſche Frage aufs neue erörtern und nahm Ausführungen gegen ſolch ein bisheriges Hinneigen zum Calvinismus auch in das gedruckte und alsbald publizierte Protokoll auf. Nach einem Hinweis auf die Notwendigkeit der Treue (Lc 16, 11) und die Notwendigkeit des „Arbeitens“ (ἐργάζεσθε Jo 6, 27) hieß es hier: „Wir haben es als Grundſatz angenommen, daß ein Menſch nichts thun könne, um gerechtfertigt zu werden. Nichts kann unrichtiger ſein. Wer bei Gott Gnade zu finden wünſcht, muß vom Böſen laſſen und Gutes zu thun lernen. Wer Buße thun will, ſoll Werke thun, die zur Buße paſſen (Mt 3, 8: Bring forth therefore fruits meet for repentance). Wenn es aber nicht nötig wäre, um Gnade zu finden, weshalb ſoll er ſie dann wirken?“ Wenig ſpäter wird dann geſagt: „Heißt das nicht, daß wir durch Werke gerettet werden? — Nicht durch das Verdienſt der Werke, aber durch Werke als Bedingung“ (but by works as a condition; Min. I, 95 f.). Dies Protokoll regte einen Sturm der Entrüſtung an unter den calviniſtiſch geſinnten Methodiſten. Lady Huntingdon ſah den articulus stantis et cadentis ecclesiae negiert, ließ J. Wesley wiſſen, daß er nie wieder in einer ihrer Kapellen predigen ſolle, und forderte von allen Lehrern an ihrem Seminar in Trevecca eine Erklärung gegen J. Wesleys Ausführungen. Wie einer der Lehrer, Joſeph Benſon, ſo nahm infolgedeſſen auch der Leiter, William Fletcher, ſeine Entlaſſung, und der Fortgang der Dinge rückte dieſen edlen Mann ſo in den Vordergrund, daß zunächſt ſeine Perſonalien hier mitgeteilt werden müſſen. Guillaume de la Flechère war 1729 in Nyon am Genfer See geboren und hatte, von anderen dazu beſtimmt, in Genf Theologie zu ſtudieren begonnen, als ihn Vorliebe für den Beruf ſeines

Vaters, der Offizier war, aus der Bahn warf: er entwich nach Liſſabon, um von dort mit einer Schar von Landsleuten im portugieſiſchen Dienſt nach Braſilien zu gehen. Ein Unfall hielt ihn zurück, als das Schiff [das unterwegs unterging] ausfuhr. Auch eine Anſtellung in holländiſchem Dienſt zerſchlug ſich. Bei einer Beſuchsreiſe in England blieb er dann dort hängen, und ward zunächſt Erzieher im Hauſe des Thomas Hill, Esq., in Tern Hall, Shropſhire. Unter dem Eindruck methodiſtiſcher Predigten entſchloß er ſich dann (1755) in England, das ihm lieb geworden war, Geiſtlicher zu werden. Seine nahen Beziehungen zu den Wesleys, vornehmlich zu Charles, haben ihn, als er die Weihen erhalten hatte, doch nicht in deren Reihen hineingezogen: er nahm 1760 die Pfarre Madeley an (weſtnordweſtlich von Birmingham) und iſt bis an ſeinen Tod (14. Auguſt 1785) in dieſer Stellung geblieben. Seine Pflichten in dem [ziemlich weit entfernten] Seminar von Trevecca (ſeit 1768) gingen nicht weiter, als ſeine Zeit es ihm erlaubte; die Doppelarbeit aber griff ihn um ſo mehr an, je treuer er ſein Pfarramt verwaltete. Seine ſchwache Geſundheit nötigte ihn 1777 eine Zeit lang in ſeiner Heimat Erholung zu ſuchen. Als er 1781 zurückkehrte, ſchien er ſo gekräftigt, daß er ſich zu verheiraten wagte. Seine Gattin ward Miss Mary Boſanquet, die ſelbſt in der methodiſtiſchen Arbeit geſtanden, ein Waiſenhaus en miniature in Leytonſtone eingerichtet hatte (Tyerm. II, 517; „It is exactly pietas Hallensis en miniature“, ſchrieb J. Wesley am 1. Dez. 1764 [III, 191], als ſie ihm davon erzählt hatte). Das Glück dieſer Ehe hat nur vier Jahre gedauert; Fletcher iſt 1785, erſt 56 Jahre alt, geſtorben. Nur wenige Jahre (1770—77 u. 81—85) hat er als einer der Treueſten J. Wesleys neben ihm geſtanden. Dennoch iſt's berechtigt, daß die Methodiſten dieſem vielſeitig verehrten Manne, deſſen ganzes Weſen durch ſein Chriſtentum in ſeltenem Maße geadelt war, ein beſonders dankbares Gedächtnis bewahren: er iſt ihr ebenſo glücklicher als geſchickter Hauptkämpfer im calviniſtiſchen Streit geworden. Auf den Plan rief ihn ein Cirkularſchreiben Walter Shirleys, eines Neffen und Kaplans der Gräfin Huntingdon, ein Schreiben, in dem Shirley ſeine calviniſtiſchen Geſinnungsgenoſſen aufgefordert hatte, in Briſtol während der nächſten wesleyaniſchen Konferenz, die im Auguſt 1771 dort tagen ſollte, zu einer Gegendemonſtration gegen die Häreſien des letzten Protokolls ſich einzufinden. Fletcher ſchrieb nun in fünf offenen Briefen an Shirley eine „Vindication of the Rev. Mr. Wesleys last Minutes“ und ſchickte das Manuſkript an Wesley, noch ehe in Briſtol zwiſchen dieſem und Shirley ſamt ſeinen 7 oder 8 Geſinnungsgenoſſen, die mit ihm erſchienen waren, eine Verſtändigung erfolgt war, bei der Wesley den Wortlaut des Protokolls von 1770, als nicht hinreichend erwogen, aufgegeben hatte (Tyerm. III, 100). J. Wesley publizierte Fletchers Schrift dennoch, Shirley replizierte und rief ſo Fletchers zweiten „Chek to Antinomianism“ hervor. Dann traten die beiden oben genannten Brüder Hill an Shirleys Stelle auf den Kampfplatz; ſie regten Fletchers dritten „Chek to Antinomianism“ an. Die weiteren Schriften brauchen nicht verfolgt zu werden. Auch Berridge nahm an dem Streite teil. Der heftigſte Gegner J. Wesleys blieb Toplady; 1776 noch hat ſich Fletcher auch gegen ihn gekehrt. J. Wesley ſelbſt griff erſt 1773 mit mehreren kleinen Schriften in den Streit ein, und noch auf der Konferenz von 1776 ſprach er ſcharf gegen die Calviniſten, tadelte auch ihr Pochen auf ihr „Ordiniertſein, ihre Bildung, ihr College, ihre ›gnädige Frau‹“ (Min. I, 126). Seit 1777 ſchlief dann der Streit ein. Man ſagt auf methodiſtiſcher Seite gern, der Streit habe dem Prädeſtinatianismus den Todesſtoß gegeben. Im wesleyaniſchen Methodismus haben freilich ſeitdem und auch infolge des Streites „Hinneigungen zum Calvinismus“ allen Boden verloren; die monatliche Zeitſchrift, die Wesley von 1778 an bis an ſeinen Tod herausgab, trug den Titel „The Arminian Magazine“. Auch in der Kirche von England iſt prädeſtinatianiſche Anſchauung ſeitdem ſelten geworden. Aber Fletchers vornehme und doch energiſche Polemik in allen Ehren, — der Prädeſtinatianismus hätte ſie überſtanden, hätte es ihm nicht ſonſt an Lebensluft gefehlt. Aber in der engliſchen Staatskirche prävalierten längſt „arminianiſche“ Tendenzen, und die Gruppe des innerkirchlichen Methodismus, die infolge des Streites ſich nun ganz der Gemeinſchaft mit den Wesleys entzog, war nicht danach angethan, großen Einfluß zu üben. Es war nur der Kreis der Gräfin Huntingdon, um den es ſich handelt. Weitere abgrenzbare Spuren ſeiner Wirkſamkeit hatte Whitefield in England nicht hinterlaſſen. Denn die calviniſtiſch methodiſtiſche Bewegung in Wales war eingeſchlafen: Hovel Harris war in ſeiner Zurückgezogenheit 1773 geſtorben, Rowland hatte 1763 aus der Kirche von England ausſcheiden müſſen und wirkte [bis an ſeinen Tod, 1790] in dem Kreiſe, deſſen Mittelpunkt die ihm von ſeinen Anhängern gebaute Kapelle war, als Diſſenter ohne weſentlichen Einfluß auf die Staatskirche. Der Kreis der Gräfin Huntingdon war noch 1777 nicht klein, und opferwillig, wie ſie war, wäre die Gräfin bereit geweſen, immer neue Kapellen zu bauen, immer neue „Kapläne“ anzuſtellen, ſolange ihr Vermögen ausreichte, — wäre ihr nicht durch die Organe der Staatskirche ein Strich durch ihre Rechnung gemacht. Als ſie 1779 eine große, von einem Konſortium gebaute Kapelle in den Spa-Fields (jetzt London S.E.) gekauft hatte und zwei ihrer „Kapläne“ dorthin ſetzte, kam die Frage nach der Begrenztheit ihres Adelsrechtes in Bezug auf die Anſtellung von „Kaplänen“ zu richterlicher Entſcheidung. Die Kapelle in den Spa-Fields ward nicht genehmigt, die Biſchöfe weigerten die ihnen von der Gräfin zur Weihe präſentierten Theologen ihrer Schule zu ordinieren; Gräfin Huntingdon mußte ſich darein fügen, daß der Gottesdienſt der Kirche von England nur an genehmigten Kultſtätten und nur von autoriſierten Perſonen geleitet werden ſollte; ſie ſtellte ſich (1783) unter den Schutz der Toleranzakte: als Stätten für Diſſenter-Gottesdienſt mußten die Kapelle in den Spa-Fields und andere Kapellen der Gräfin geduldet werden. Das entſchied über die Stellung all der Kapläne der Gräfin, bezw. der ihr ſonſt naheſtehenden Theologen, die zugleich Pfarrer in der Staatskirche waren, wie William Romaine, Henry Venn, John Berridge u. a. Sie löſten ihre Verbindung mit der Gräfin, wenn ſie auch ihr Wirken mit Intereſſe zu verfolgen fortfuhren. So iſoliert, haben dieſe calviniſtiſchen (z. T. ſehr gemäßigt calviniſtiſchen) Methodiſten innerhalb ihres Kreiſes zwar für die allgemeine Erweckung in der Kirche nicht wenig gethan — von ihnen und ihren Geſinnungsgenoſſen vornehmlich iſt die „Evangelical party“, die „Low-church party“ in der Kirche von England ausgegangen —; aber ſpezifiſch calviniſtiſche Gedanken traten in dieſer kirchlichen Erweckung in dem Maße mehr zurück, in dem die Schranken gegenüber den Diſſenters für ſie fielen. Auch nicht alle übrigen Freunde der Gräfin können der „Lady-Huntingdon-Connexion“ zugezählt werden, die ſeit dieſer Zeit eine abgrenzbare Diſſentergruppe ward: nicht genehmigte Kapellen, da, ebenſo wie in den Kapellen der Gräfin, der Gottesdienſt genau nach anglikaniſcher Tradition verlief, ſind auch unabhängig von dem ihre Connexion dirigierenden Einfluß der Gräfin begründet worden von ſolchen ihrer Geſinnungsgenoſſen, die in der Staatskirche einen Platz weder hatten noch fanden. Kapellen derart waren die Kirchen Rowland Hills (oben S. 775, 7). Daß in ſpäterer Zeit, da auch die Staatskirche neue Kirchen für die gewachſenen Städte zu bauen begann, die Spur ſolcher Kapellen, ſowie die der ihnen loſe angegliederten Gemeinden ſich verlor, iſt begreiflich. Einzelne Gemeinden „independenter Methodiſten“ mögen in ſolchen Gemeinden ihren Urſprung haben (Blunt S. 323b). Die eigentliche „Lady-Huntingdon-Connexion“ hat ein ähnliches Schickſal gehabt, wie jene iſolierten Kapellen. Beim Tode der Gräfin (1791) erbte ein Komité die Kapellen und das Seminar in Trevecca. Die Zahl derer, die damals den Gottesdienſt in den Kapellen beſuchten, war noch ziemlich groß. Allein der gräflichen Freikirche fehlte der Staatskirche gegenüber zu ſehr die Eigentümlichkeit, um die Hörer ihrer Prediger in größerer Zahl aus der Staatskirche herüberzuziehen. Infolgedeſſen fehlte auch ein innerlich zuſammenhaltendes Einheitsband. Das Seminar, das 1792 nach Cheshunt in Herfordſhire verlegt wurde, ward eine — immer unbedeutender werdende — Pflanzſchule für Geiſtliche „independenter“ Gemeinden, und im Laufe der erſten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die „Lady-Huntingdon-Connexion“ an die Low-church party der Staatskirche und an die Kongregationaliſten die Hauptmaſſe ihres früheren Beſtandes abgegeben. Schon 1851 zählte ſie nur 19159 Mitglieder bei 101 Kapellen; und einen Zuſammenhang haben die wenigen noch beſtehenden Gemeinden ſo gut wie gar nicht.

7. John Wesley hat die Zeit der Lady-Huntingdon-Connexion nach dem Tode der Gräfin nicht mehr erlebt; die Gräfin (geſt. 17. Juni 91) hat ihn drei Monate überlebt. Haben die glücklicheren Anfänge der Connexion ihn neidiſch gemacht auf die Selbſtſtändigkeit, welche die Gräfin erlangte, und auf die Möglichkeit von Ordinationen, welche dieſe Selbſtſtändigkeit mit ſich brachte? — An ſich wäre dies ſehr begreiflich geweſen. Denn die Scharen der Methodiſten wuchſen mit jedem Jahre; aber die Zahl der anglikaniſch ordinierten Freunde der Bewegung lichtete ſich immer mehr: William Grimſhaw (vgl. oben S. 766, 25), war ſchon 1762 geſtorben; Charles Wesley hatte längſt in die engen Grenzen ſeiner Londoner Thätigkeit ſich zurückgezogen; Vincent Perronet, Pfarrer in Shoreham (11. Dezember 1693 bis 9. Mai 1785; DNB XLV, 16b—18a), der ſeit 1744 mit J. Wesley bekannt und dann bald ſein nächſter Freund geworden war (Tyerm. I, 512), ſtand 1783 ſchon im neunzigſten Jahre; Fletcher ſiechte ſeinem Tode (14. Auguſt 1785) entgegen. Im engſten Kreiſe der jüngeren Gehilfen J. Wesleys war nur einer, Dr. Thomas Coke (9. September 1747 bis 3. Mai 1814; DNB XI, 247—249), der früher Geiſtlicher geweſen war, alſo die anglikaniſchen Weihen erhalten hatte; und der von dem

Griechen Erasmus Ordinierten (vgl. oben S. 773, 49) waren nur wenige. Unter dieſen Umſtänden mußte trotz des unermüdlichen Reiſens, das J. Wesley auch noch im neunten Jahrzehnt ſeines Lebens (d. i. ſeit 17. Juni a. St. = 28. Juni 1783) zu leiſten vermochte, die Frage der Sakramentsſpendung durch die methodiſtiſchen „Prediger" immer brennender werden, die „Selbſtſtändigkeit" unter den Methodiſten immer mehr Freunde gewinnen, die Unzufriedenheit in dem Kreiſe der Prediger ſich ſteigern. Sind doch unter den 249 (von 640) Reiſepredigern, die im Laufe ſeines langen Lebens J. Wesley wieder verlaſſen haben, nicht wenige ordinierte Geiſtliche in anderen Kirchen geworden (Tyerm. I, 10; vgl. Rigg, Churchm. S. 106). Allein, daß der Mann, der bis in ſein achtzigſtes Jahr hinein die Trennung von der Kirche von England als ein Unglück für ſeine Methodiſten betrachtet hatte, in den letzten acht Jahren ſeines Lebens ſeine Anſicht nicht mehr geändert hat, iſt nicht minder begreiflich. Freilich ſind aus dieſen letzten Jahren einige Handlungen J. Wesleys zu erwähnen, welche eine Verſelbſtſtändigung der methodiſtiſchen Gemeinſchaft anzubahnen ſcheinen. Als die amerikaniſchen Kolonien 1783 ihre Unabhängigkeit erlangt hatten, hat J. Wesley, der ſchon 1780 ſich vergeblich bemüht hatte, von dem Biſchof von London die Ordination eines Predigers für Amerika zu erhalten (vgl. Min. I, 180, 6, 1), für die dortigen zahlreichen Methodiſten ſich ſelbſt geholfen. In der ſeit 1746 (20. Februar 46. II, 6) durch Lord King's (geſt. 1734) Enquiry into the constitution . . . of the primitive church und (vgl. DNB LX, 308b) durch das Irenicum von Edw. Stillingfleet, Biſchof von Worceſter (geſt. 1699), ihm aufgegangenen Überzeugung, daß Biſchöfe und Presbyter weſentlich ein ordo ſeien und alſo — ſo ſchloß er ſchon 1780 (Works XII, 137) — dasſelbe Recht hätten zum Ordinieren, hat er am 1. September 1784 in Gemeinſchaft mit Thomas Coke zwei ſeiner Prediger als Presbyter (elders) für Amerika geweiht, und am nächſten Tage Coke, der die anglikaniſche Prieſterweihe hatte, durch Handauflegung zum „Superintendenten" für Amerika „ausgeſondert" („is set apart as a superintendent", ſagt das Certifikat, Tyerm. III, 434, vgl. Min. I, 180). Auch eine Liturgie für die amerikaniſche Kirche ſchuf er: ſein „Sunday-Service of the Methodists in America" iſt eine Verkürzung des anglikaniſchen Common Prayer Book, die auch die 39 Artikel nicht ungeändert läßt: art. 3. 8. 13. 15. 17. 18. 20. 21. 23. 26. 29. 33. 35. 36 ſind ausgelaſſen, einige andere ſind leiſe geändert (vgl. die 25 Artikel bei Schaff, Creeds of Christendom 4. Aufl. III, 807 bis 813 und bei N. Bangs, History of the methodist episc. church I 3. Aufl. New-York 1870, S. 167—175). Zu den ausgelaſſenen Artikeln gehört auch der [36.] de episcoporum et ministrorum ordinatione und in art. 21 (= anglic. 32) redet J. Wesley nicht von der Ehe der episcopi, presbyteri und diaconi, ſondern lediglich davon, daß die „ministers of Christ" heiraten dürften. Dementſprechend hatte J. Wesley auch bei Cokes Ordination abſichtlich den Biſchofstitel vermieden, war auch unzufrieden, als Coke und der mit ihm zum „Superintendent" beſtimmte, ſchon in Amerika weilende und dort [von Coke] am 27. Dezember geweihte Francis Asbury (1745—31. März 1816; DNB II, 149) 1787 den vermiedenen Titel annahmen. Aber anglikaniſches Empfinden konnte Cokes Weihe nur als Biſchofsweihe auffaſſen: ſelbſt Charles Wesley dichtete ein ſarkaſtiſches Epigramm „How easy now are bishops made, — by man or womans whim; — Wesley his hands on Coke has laid, — but who laid hands on him?" (Blunt 315a). — Ähnlich wie in Amerika, lagen die Dinge in Schottland: zu der dortigen presbyterianiſchen Landeskirche ſtand die Kirche von England in keinem Verhältnis. Da nun die ſchottiſchen Geiſtlichen vielfach Schwierigkeiten machten, den ſchottiſchen Methodiſten das Abendmahl zu reichen oder ihnen ihre Kinder zu taufen (Min. I, 193), ſo entſchloß ſich J. Wesley ſchon 1785, Schottland gegenüber ebenſo zu verfahren, wie gegenüber Amerika: drei ſeiner tüchtigſten Prediger „ſonderte er aus", d. h. ordinierte er, für Schottland (1. Auguſt 1785. IV, 303). Im nächſten Jahre, 1786, folgten zwei weitere Weihen für Schottland, eine für die weſtindiſche Inſel Antigua, eine für Neufundland; 1787 wurden fünf, 1788 neun und endlich am Aſchermittwoch 1789 zwei Ordinationen vorgenommen. Von dieſen 26 Weihen, die J. Wesley ſeit 1784 ſich geſtattet hat, bezogen nur die beiden letzten von 1789 und eine von 1788 ſich auf England. Von den übrigen 23 kann gelten, was J. Wesley 1786 äußerte: „Alles was in Amerika oder in Schottland gethan iſt, iſt keine Separation von der Kirche von England" (Min. I, 193). Die erſtgenannten drei Fälle aber ſind durch ſolche Erwägungen nicht gedeckt, und der bei den beiden letzten Weihen beteiligte James Creighton, ein Geiſtlicher der Staatskirche, verſichert, J. Wesley habe dies ſein Thun bereut (Tyerm. III, 441 Anm. 1). Er wollte, ſo ſehr die Verhältniſſe nach der anderen Seite drängten, mit aller Macht die Bewegung in der

Kirche halten. Vielleicht noch deutlicher, als in ſeiner Zurückhaltung in Bezug auf die Ordinationen, zeigt ſich dies darin, daß man der Regel nach bei der Anſetzung der methodiſtiſchen Gottesdienſte die „Kirchenſtunden“ frei hielt: nach 1786 ſchärfte J. Wesley auf der Konferenz es ein, Gottesdienſt in den Kirchenſtunden nur in dem Falle zu halten, wenn 1. der Pfarrer ein notoriſch laſterhafter Menſch ſei, oder 2. arianiſche oder gleich verderbliche Lehre predige, oder 3. wenn der betreffende Ort in einer Umgebung von zwei oder drei Meilen keine Kirche habe (Min. I, 193). Daß er 1788 (Tyerm. III, 548) einen dem amerikaniſchen ähnlichen „Sunday service of the Methodists, with other occasional services“ publizierte, kann dem gegenüber, obwohl es J. Wesleys Selbſtſtändigkeitsgefühl ſehr deutlich zeigt, doch nicht ſchwer in die Wagſchale fallen. Noch aus Wesleys letzten Jahren ſind viele Äußerungen uns erhalten, in denen er den Gedanken einer Trennung von der Kirche von England — „I think, the best constituded national church in the world“, ſagt er 1784 (Min. I, 180, 4) — weit von ſich weiſt (Rigg, Churchmanship S. 94. 97 f. 102); die Frage, wie für ſeine Kapellen und ſeine Prediger eine formelle Amtungserlaubnis (license) erreicht werden könne, ohne daß man das Diſſenterrecht der Toleranzakte in Anſpruch nahm, beſchäftigte ihn lebhaft (3. November 1787, IV, 387), und noch am 26. Juni 1790 ſchrieb er einen Brief an einen Biſchof, in dem er ſich bemüht, dem Biſchof klar zu machen, daß es unrecht ſei, wenn man die Methodiſten hindere, weil ſie eine Licenz noch nicht hätten, ſie alſo vor die Wahl ſtelle, Diſſenter zu werden, oder zu ſchweigen (Works XIII, 137; Tyerm. III, 613). Noch in dieſem Briefe vom Jahre 1790 konnte er ſchreiben: „Die Methodiſten ſind im großen und ganzen (in general) Glieder der Kirche von England; ſie halten all ihre Lehren feſt, beſuchen ihren Gottesdienſt und nehmen teil an ihren Sakramenten“. Daß die Dinge nach ſeinem Tode anders werden könnten, hat ſich J. Wesley nicht verhehlt; aber er glaubte ſich dadurch nicht hindern laſſen zu dürfen, in ſeiner Zeit ſo zu handeln, wie er es für recht hielt (Min. I, 193: Is it not possible there may be such a separation after you are dead? etc.). Er hat über ſeinen Tod hinaus für ſeine Gemeinſchaft geſorgt; doch mit einer Trennung von der Kirche rechnen auch dieſe letztwilligen Verfügungen J. Wesleys nicht. Aber aus einem anderen Grunde bedürfen ſie genauerer Beſprechung. Die hier in Betracht kommenden Urkunden, J. Wesleys „Deed of declaration“ („Erklärungsurkunde“; und zwar eine „einſeitige Erklärung“, ein ſog. Deed-Poll [Min. I, 190 qu. 20]) vom 28. Februar 1784 (Journal IV, 482—490) und ſein Brief an die erſte Konferenz nach ſeinem Tode (d. d. 7. April 1785, Min. I, 242 f.), ſind nämlich für die Verfaſſung des Methodismus von größter Bedeutung geworden. Dieſer Bedeutung wegen iſt die Tragweite, die ihnen, ſpeziell der „Erklärungsurkunde“, zunächſt zukam, oft überſchätzt worden. Will man die urſprüngliche Bedeutung der Erklärungsurkunde verſtehen, ſo muß man ausgehen von der rechtlichen Stellung der methodiſtiſchen Kapellen ſeit 1746. Die erſten Kapellen — oder vielmehr, wie Wesley ſie genannt wiſſen wollte: Predigtſtätten (Preaching houses) — waren rechtlich J. Wesleys Eigentum (Tyerm. I, 270 f.). Seit 1746 aber arrangierte J. Wesley die Dinge anders. Er ließ zunächſt für die Kapellen in Briſtol, Kingswood und Newcaſtle, danach auch für alle ſpäteren Kapellen, ein „Trust“-Verhältnis eintreten, d. h. ein Verhältnis, „bei dem der Inhaber des Vermögens gegenüber ſeinem Auftraggeber (d. h. gegenüber dem, der das betreffende Vermögen oder Vermögensobjekt ihm in „trust“ giebt) nur Verwalter fremden Vermögens, nach außen jedoch Eigentümer iſt“ (Makower S. 278 Anm. 14). Die „Predigtſtätten“ wurden urkundlich einzelnen Männern an den betreffenden Orten, einzelnen „Trustees“ (7 war die Normalzahl), als Eigentum überwieſen, jedoch „in dem Vertrauen und unter der Bedingung“ (upon special trust and confidence and to the intent), daß ſie John Wesley und ſeinem Bruder, ſowie denen, welche ſie ſenden würden, freien Gebrauch des betreffenden Hauſes zum Predigen einräumen und nach dem Tode der Wesleys ein oder zwei geeignete Männer in der gleichen Weiſe dort predigen laſſen würden (Tyerm. I, 519 f.; vgl. J. W. Journal 23. Juni 1746. II, 14 u. 14. Juni 1752. II, 254, ſowie die ſpätere Form des Vertrags Min. I, 214 f.). Später waren die Verträge mit den Trustees, die „Trust-deeds“, ſo abgefaßt worden, daß den Trustees die Pflicht, nach dem Tode der Wesleys ſelbſt für Prediger zu ſorgen, genommen (vgl. Min. I, 136 qu. 22) und dafür geſagt war, daß nach dem Tode der Wesleys die betreffenden Häuſer denen zum Gebrauch zu überlaſſen ſeien, welche „die Konferenz der ſog. Methodiſten“ (the conference of the people called Methodists) bezeichnen werde. Dies hielten J. Wesleys juriſtiſche Freunde für ungenügend. J. Wesley ließ ſich deshalb auf der Briſtoler Konferenz von 1783 beauftragen, eine gerichtliche Urkunde aufnehmen zu laſſen, welche eine rechtsgiltige Erklärung der Redeweiſe „Conference of the people called Methodists“ geben ſollte. Das hat ſein Deed of declaration vom 28. Februar 1784 gethan, und zunächſt dieſem Zweck allein will die Urkunde dienen. Sie knüpft mit reichlicher „Juriſten-Tautologie“ (J. W. Journal 8. Juni 1790 IV, 467: villanous tautology of lawyers, which is the scandal of our nation) an an den Wortlaut der bisherigen trust-deeds, weiſt dann zur Erklärung der Worte „Conference etc.“ darauf hin, daß die Konferenz, ſeit ſie beſtehe, die Verſammlung der in Gemeinſchaft mit und unter der Aufſicht von J. Wesley ſtehenden Prediger des Wortes Gottes, der ſog. Methodiſtenprediger, geweſen ſei, die er zuſammenberufen habe, um in Gemeinſchaft mit ihnen die ſo Zuſammenberufenen und die anderen Methodiſtenprediger für die Benutzung der betreffenden Gebäude zu autoriſieren und um die Neuaufnahme neuer Prediger und die Ausſtoßung Unwürdiger vorzunehmen, wie die Minutes of conference es nachwieſen, und erklärt endlich, folgende 100 namentlich genannte Prediger ſeien im Sinne der Trust-deeds die Mitglieder der Konferenz geweſen und ſeien es noch. Sie und ihre nach dem nachfolgenden Reglement gewählten Nachfolger ſeien als die Conference of the people called Methodists anzuſehen und zwar unter Geltung der folgenden (15) Beſtimmungen: Die Konferenz verſammelt ſich jährlich [am letzten Dienſtag des Juli] (1); ſie beſchließt per majora (2); ſie füllt zunächſt die Lücken aus (3); erſt wenn die Hundert wieder voll ſind, iſt die Konferenz beſchlußfähig, und bei jedem Beſchluß müſſen mindeſtens 40 gegenwärtig ſein (4); die Konferenz ſoll nicht weniger als fünf Tage, nicht länger als drei Wochen dauern (5); ſie hat nach Ausfüllung der Lücken einen Präſidenten (der zwei Stimmen hat) und einen Sekretär zu wählen, die in ihrer Stellung bleiben, bis die nächſte oder [im Falle der Wiederwahl] eine folgende Konferenz andere wählt (6); ein Mitglied, das zwei Jahre ohne Dispens wegbleibt, gilt vom erſten Tage der dritten Konferenz an als ausgeſchloſſen (7); die Konferenz hat das Recht, von ihrer Mitte oder von der Gemeinſchaft mit ſich auszuſchließen (8); ſie hat das Recht, geeignete Perſonen als Prediger in ihre Gemeinſchaft (connexion) oder auf Probe zuzulaſſen (9); niemand ſoll Mitglied der Konferenz ſein können, der nicht in Gemeinſchaft mit der Konferenz zwölf Monate Prediger geweſen iſt (10); nur von der Konferenz in ihre Gemeinſchaft oder auf Probe Zugelaſſene dürfen die Kapellen u. ſ. w. benutzen, und niemand mehr als drei Jahre dieſelbe, er ſei denn ein ordinierter Geiſtlicher der Kirche von England (11); die Konferenz kann den Ort ihrer Tagung beſtimmen (12); behufs leichterer Verwaltung der Kapellen u. ſ. w. in Irland und ſonſt außerhalb Großbritanniens kann die Konferenz eines oder mehrere ihrer Mitglieder mit all ihren Vollmachten dahin delegieren (13); alle Beſchlüſſe der Konferenz ſollen in den Minutes of the Conference protokolliert und vom Präſidenten und Sekretär unterſchrieben werden; alle ſo beglaubigten Beſchlüſſe und nur ſolche ſollen als Handlungen der Konferenz gelten (14); wenn die Zahl der Konferenzmitglieder drei Jahre lang ſich unter 40 hält, oder wenn die Konferenz drei Jahre nicht zuſammentritt, gilt ſie als aufgelöſt; die trustees ſollen dann Prediger beſtellen (15). — Daß dieſe nicht als Verfaſſungsgrundlage für die ſpäte Zukunft, ſondern zur Beſeitigung aktueller juriſtiſcher Schwierigkeiten getroffenen Beſtimmungen durch die Bezeichnung von nur 100 Konferenzmitgliedern den neunzig nicht in ihre Zahl aufgenommenen Predigern kein Mißtrauensvotum geben wollten, wird man J. Wesley (Tyerm. III, 425 f.) gern glauben. Dennoch regte ſich Unzufriedenheit, als J. Wesley der Konferenz in Briſtol am 27. Juni 1784 die Erklärungsurkunde vorlegte. Durch Fletchers Bemühungen ſchienen die vier vornehmlich Unzufriedenen beruhigt zu ſein (J. W. Journal 27. Juni 1784. IV, 273); aber es ſchien nur ſo, — ſie ſchieden aus. J. Wesleys älteſter Biograph John Hampſon jun. war einer von ihnen; er wurde Geiſtlicher der Staatskirche (Jackson, Introd. zu J. W. Journal p. I). Auch unter den Bleibenden ſchwand nicht aller Mißmut; man fürchtete, künftig der Willkür der Hundert preisgegeben zu ſein. J. Wesley hat dem vorgebeugt durch den Brief, den er am 7. April 1785 an die nächſte Konferenz nach ſeinem Tode richtete (Min. I, 242 f.); ſein Inhalt wird unten (S. 782, 44) beſprochen werden. — Der Tod, mit deſſen Nähe der 81jährige John Wesley bei Abfaſſung ſeiner Erklärungsurkunde rechnete, hat ihn noch volle ſieben Jahre verſchont. John Wesley hatte eine vortreffliche Geſundheit; noch an ſeinem 81. Geburtstage (17. Juni a. St. = 28. Juni n. St. 1784) ſchrieb er in ſein Tagebuch: „Heute trat ich in mein 82. Jahr und fand mich ebenſo ſtark zum Arbeiten und ebenſo geſchickt für jegliche körperliche oder geiſtige Anſtrengung, wie ich es vierzig Jahre früher war . . . Ich bin mit 81 Jahren ebenſo kräftig wie mit 21, aber ſehr viel geſunder, weil ich weniger mit Kopfweh, Zahnweh und anderen Unpäßlichkeiten zu thun habe, die mich in meiner Jugend befielen“ (28. Juni 1884. IV, 270). Seit 1785 begann er leiſe ſein Alter zu fühlen (28. Juni 1785. IV, 302), aber noch an ſeinem 83. Geburtstage ſchrieb er, ſeit zwölf Jahren habe er ein Gefühl von Ermüdung nicht gefühlt, weder das Schreiben, noch das Predigen, noch das Reiſen greife ihn an (28. Juni 1786. IV, 321). Im Jahre 1788 iſt ſein Eintrag einigen Altersleiden zum Trotz in Bezug auf das Reiſen und Predigen noch ganz auf den gleichen Ton geſtimmt; ſein Namengedächtnis laſſe nach, ſchreibt er; aber nicht ſein Gedächtnis in Bezug auf das, was er vor 20, 40 oder 60 Jahren gehört und geleſen habe (28. Juni 1788. IV, 410). Erſt ſeit Auguſt 1789 begann er, obwohl ohne alles Leiden, ſich gebrechlich zu fühlen (28. Juni 1790. IV, 470); aber noch im Jahre 1790 reiſte er trotz ſeiner 88 Jahre ſieben Monat (28. Februar bis 2. Oktober 1790. IV, 460—475). Am 7. Oktober 1790 hielt er ſeine letzte Predigt im Freien, in Winchelſea (7. Oktober 1790. IV, 475); ſein Tagebuch ſchließt am 24. Oktober 1790; aber noch während des ganzen Winters predigte er in London — in Staatskirchen und in der City-Road-Kapelle, neben der er wohnte, und in der Umgegend. Am 23. Februar 1791 hielt er in Leatherhead, eineinhalb Stunden von London, ſeine letzte Predigt; am nächſten Tage ſchrieb er ſeinen letzten Brief, einen Brief an Wilberforce, mit dem er in der Verwerfung der Sklaverei von Herzen eins war (Tyerm. III, 650). Am Freitag den 25. Februar begann er zu kränkeln, am Morgen des 2. März iſt er, umgeben von mehreren derer, die ihm nahe ſtanden, ſanft entſchlafen. Auf dem Friedhof der City-Road-Kapelle fand er ſein Grab. Es war am 9. März, morgens zwiſchen 5 und 6 Uhr, als man ihn beſtattete — man hatte den Zulauf der Menſchen abſchneiden wollen —; aber mehrere Hunderte hatten trotzdem ſich eingefunden, und als Prediger Richardſon bei der Einſenkung des Sarges, die Worte der Liturgie leiſe ändernd, ſagte: „Nachdem es dem allmächtigen Gott nach ſeiner großen Barmherzigkeit gefallen hat, zu ſich zu nehmen die Seele dieſes unſers geliebten abgeſchiedenen Vaters“ (ſtatt: „Bruders“), brach die große Verſammlung in lautes Schluchzen aus. Ein „Vater“ der Methodiſten war er geweſen. Aber nicht nur ihnen iſt er verehrenswert. Seine Fehler — ein gewiſſes Maß von Härte, Eigenwilligkeit und Herrſchſucht — waren die Kehrſeite ſeiner ſtaunenswerten Energie, ſeiner Willensſtärke und ſeiner eminenten praktiſchen Klugheit. Dabei war er ſchlicht und wahr, ohne Furcht und nie ein Knecht der Menſchen und der Verhältniſſe. An Arbeitskraft und Arbeitsleiſtung ſind wenige Menſchen ihm gleich geweſen, an Vielſeitigkeit der Bildung und nie erlahmendem Wiſſensintereſſe ſucht er unter den Erweckungspredigern aller Zeiten ſeines Gleichen. Seine Frömmigkeit war von abergläubiſchen Anwandlungen nicht frei, aber ſonſt ohne Exzentrizitäten, wahr und warm, fröhlich und doch ernſt, allem frommen „Genießen“ wie allen Phraſen abhold, aber aufs innigſte verankert mit ſeinen ſittlichen Zielen und ſeiner Arbeit an ſich ſelbſt.

8a. Eine dunkle Folie, auf der die Perſönlichkeit John Wesleys und ſeine Bedeutung für die methodiſtiſche Gemeinſchaft hell ſich abhebt, bildet die Geſchichte des Methodismus in den beiden nächſten Generationen nach J. Wesleys Tod. Zum Teil freilich ſind die Wirren, die entſtanden, durch die Verhältniſſe bedingt. Die Verfaſſung, die Wesley dem Methodismus gegeben hatte, paßte für eine Geſellſchaft, an deren Spitze ein alle Mitglieder überragender Mann ſtand, dem jene Verfaſſung ein Mittel war zur Geltendmachung ſeines nicht durch egoiſtiſche Motive beſtimmten perſönlichen Einfluſſes; aber ſie paßte nicht für eine werdende Kirche, die keinen zweiten John Wesley in ihrer Mitte hatte. Daneben aber haben perſönlicher Ehrgeiz und perſönliche Feindſchaften mehrfach eine betrübende Rolle geſpielt. Daß gleichzeitig in den Konferenzprotokollen und Konferenzſchreiben die erbauliche Phraſe, die J. Wesley haßte, ſich bemerkbar zu machen beginnt, iſt auch kein Zeichen der inneren Geſundheit. Wie J. Wesley ſich die Geſtaltung der Dinge nach ſeinem Tode gedacht hat, kann niemand ſagen (Encyl. Brit. XVI, p. 188b). Die Beſtimmung der Erklärungsurkunde, daß der Präſident und Sekretär der Konferenz „dies bleiben ſollen bis zur Wahl eines anderen Präſidenten oder Sekretärs in der nächſten oder einer anderen folgenden Konferenz“, weiſt m. E. darauf hin, daß J. Wesley es für möglich gehalten hat, daß ein Mann als ſtets wiedergewählter Präſident der Konferenz für längere Zeit in eine der ſeinigen vergleichbare Stelle einrücke. Vielleicht hat auch Dr. Coke ſo gedacht: er verließ Amerika, ſobald er Wesleys Tod erfuhr und hat, obwohl er noch mehrmals in Amerika „viſitierte“, in der Geſchichte des engliſchen Methodismus der nächſten 15 Jahre eine bedeutende, aber ſeinen Ehrgeiz ſchwerlich ganz ausfüllende Rolle geſpielt. — Zwei große Fragen waren es, die zunächſt und für längere Zeit die Entwickelung beſtimmt haben, die Verfaſſungsfrage und die Frage nach der Berechtigung eigener Sakramentsſpendung und der Benutzung der „Kirchenſtunden“ für die methodiſtiſchen Gottesdienſte. Die zweite Frage war keine geringere als die, ob der Methodismus eine innerkirchliche Geſellſchaft bleiben, oder eine Diſſenterkirche werden ſollte. Die erſtere Frage ſchloß eine Menge von Unterfragen in ſich. Wesleys Deklarationsurkunde hatte die Konferenz der Hundert an die Spitze des Ganzen geſtellt. Doch wer ſollte in der Zeit zwiſchen den Konferenzen die entſcheidende Inſtanz ſein? Und ſollten neben den Hundert die übrigen „Prediger“, die class-leaders und die stewards der einzelnen societies und die trustees der Kapellen nur die Regierten ſein? Wer ſollte leaders und stewards und trustees beſtellen? Sollten die gewöhnlichen Glieder der Societies nur die Geleiteten ſein, oder ſollten auch ſie Rechte haben? Wie ſollten die Fonds (für Prediger, für Predigerwitwen, für die Schule in Kingswood) verwaltet werden? Wie weit war überhaupt — auf dieſe Frage lief alles hinaus — die bisherige überall mit dem direkten und indirekten perſönlichen Einfluß John Wesleys rechnende Verwaltung unter den neuen Verältniſſen beizubehalten? — Unter den Gliedern der Societies war das Verlangen nach eigener Sakramentsſpendung längſt verbreitet; die „Selbſtſtändigkeit“ hatte manche Freunde; independentiſtiſche Neigungen fehlten nicht; allein von den „Predigern“ oder gar nur von den Hundert abhängig zu ſein, gefiel vielen nicht. Einer der lauteſten Wortführer der auf volle Selbſtſtändigkeit der methodiſtiſchen Gemeinſchaft (Methodist Connexion) drängenden Kreiſe und zugleich ein Anwalt minder ariſtokratiſcher Verfaſſungsformen war ein junger Prediger in Newcaſtle, der zu den hundert von Wesley ernannten Konferenzmitgliedern nicht gehörte, Alexander Kilham (1762—1798; DNB XXXI, 102 f.). Von denen die Wesley am nächſten geſtanden hatten — Dr. Coke, Dr. med. Whitehead und Henry Moore waren nach ſeinem Teſtament (Journal IV, 479) die Erben ſeines litterariſchen Nachlaſſes —, war Dr. Whitehead, der oben (S. 748, 20) als Verfaſſer eines Lebens Wesleys genannt iſt, ein eifriger Vertreter engſten Zuſammenhaltens mit der Kirche von England, Henry Moore (1751—1844; DNB XXXVIII, 355—57) nahm eine Mittelſtellung ein, und dem Thomas Coke, der gleichfalls zu einem teilweiſen Entgegenkommen gegenüber den Wünſchen nach kirchlicher Selbſtſtändigkeit geneigt war, aber ſpäter (nach dem Scheitern ſeines Planes einer biſchöflichen Ausgeſtaltung der methodiſtiſchen Gemeinſchaft nach amerikaniſchem Muſter) in wachſendem Maße eine organiſche Verbindung der Methodist Connexion mit der Kirche von England für das Ideal hielt, — dieſem ſonſt ehrenwerten und um die methodiſtiſche Miſſion hochverdienten Dr. Coke, wird man ſchwerlich Unrecht thun, wenn man ſeine Haltung ſehr weſentlich mit durch ſeinen perſönlichen Ehrgeiz bedingt denkt. Entſcheidend ward der Vorſchlag einer anderen Seniorengruppe, zu der W. Thompſon, der Präſident der erſten Konferenz nach J. Wesleys Tod, gehörte. Sie riet in einem in Halifax vereinbartem Cirkular, da es unmöglich ſei, „einen anderen König für Israel zu wählen“, durch die Konferenz die Gemeinſchaft ſo zu regieren, daß die Lücken der 100 nach der Anciennetät ausgefüllt, alljährlich ein neuer Präſident gewählt und durch Diſtriktskomités die Verwaltung von einer Konferenz zur andern beſorgt werden ſollte (Smith II, 85 f.). Die danach, am 27. Juli 1791, in Mancheſter zuſammentretende Konferenz, der an 300 Prediger anwohnten, hat in Bezug auf die Verfaſſungsfrage ſich in den Bahnen des Halifax-Cirkulars bewegt. Indem ſie Thompſon zum Präſidenten wählte, Dr. Coke und den von Wesley zum „Superintendenten“ für England geweihten Alexander Mather alſo überging, entſchied ſie gegen eine perſonell-monarchiſche Leitung der Gemeinſchaft. In die Bahnen des Halifax-Cirkulars wies ſie dann auch der ſchon erwähnte Brief Wesleys vom 7. April 1785. Wesley hatte in dieſem Briefe darauf hingewieſen, daß einige der Reiſeprediger die Furcht geäußert hätten, die Konferenz könne ſie von der Predigt in Gemeinſchaft mit der Konferenz oder von andern ihrer gegenwärtigen Vorrechte ausſchließen. Deshalb hatte er die Konferenz gebeten, daß ihre Mitglieder ſich nie die Deklarationsurkunde dahin zunutze machen ſollten, eine Superiorität über ihre Brüder für ſich in Anſpruch zu nehmen. Die Konferenz erklärte deshalb, daß alle vollrezipierten Prediger (preachers in full connexion) die gleichen Rechte haben ſollten, wie die Mitglieder der Konferenz (Min. I, 243). Es durften alſo auch ſolche, die nicht zu den geſetzlichen Hundert (the legal hundred) gehörten, ſoweit ſie abkömmlich waren (vgl. Min. I, 361 qu. 21, 2), der Konferenz anwohnen (vgl. Min. I, 273, 288. 311); die „geſetzlichen Hundert“ wurden zu einem Ausſchuß, der behufs rechtlicher Giltigmachung der Beſchlüſſe exiſtierte, aber nicht allein beriet. Eine interimiſtiſch entſcheidende Inſtanz wurde ſodann dadurch gebildet, daß man ganz England, Schottland und Irland in 19+2+3 „Diſtrikte“ teilte und die Prediger anwies, für jeden Diſtrikt in ihrer Geſamtheit ein district-committee zu bilden und einen Obmann (chairman) für dasſelbe zu wählen (Min. I, 249). Dies Diſtrikts-Komité ſollte [als ein Komité der Konferenz] endgiltig entſcheiden je bis zur nächſten Konferenz, und ein Ausſchuß aller

Diſtrikts-Komités ſollte alljährlich am Konferenzorte in der Woche vor der Konferenz den Plan für Stationierung der Prediger vorbereiten. Die Wahl der Obmänner für die Diſtrikt-Komités mußte 1791 natürlich nach der Konferenz in den Diſtrikten ſelbſt vorgenommen werden, iſt aber ſchon 1792 in die Konferenztagung verlegt worden (Min. I, 269). — Die erſte der oben genannten Fragen hat zuerſt die Konferenz von 1792 (in London) angerührt. In der Verlegenheit griff man zum Loſe; es entſchied gegen eigene Sakramentsſpendung für das nächſte Jahr (Min. I, 273 f.). Selbſt die Kleriker der Kirche von England ſollte dieſer Beſchluß binden (ib. 274 u. 270). Auch Gottesdienſt während der Kirchenſtunden ohne Genehmigung der Konferenz ward unterſagt; — die „kirchliche Partei“ hatte Oberwaſſer bekommen; Alexander Kilham, der, von einem von Wesley Ordinierten ſchon 1791 — illegal (vgl. Min. I, 270 qu. 23, 2) — geweiht, ſeit 1792 in Newcaſtle das Abendmahl auszuteilen begonnen hatte, und die zahlreichen Geſinnungsgenoſſen, die er in Bezug auf dieſe Frage hin und her auf methodiſtiſchem Gebiete hatte, waren desavouiert. Aber die Entſcheidung der Konferenz beſeitigte die Frage nicht. Die Konferenz von 1793 (in Leeds) ſah ſich deshalb zu einem Entgegenkommen genötigt. Sie betonte, daß Wesley im Leben und Sterben ein Glied und ein Freund der Kirche von England geweſen ſei, verſicherte, daß die Methodist Connexion mit der Kirche von England geeint bleiben wolle, geſtattete aber Abendmahlsausteilung denjenigen Societies, die ſie einſtimmig wünſchten (Min. I, 291 f.). Das erregte die Gegenpartei. Die Briſtoler Konferenz von 1794 verbot deshalb die Abendmahlsausteilung da, wo ohnedies die Eintracht gewahrt werden könnte, und ſchärfte das generelle Verbot des Predigens in „Kirchenſtunden“ wieder ein (Min. I, 314). Erſt die Konferenz von 1795 (in Mancheſter) hat die Streitfrage definitiv entſchieden, ohne den Streit damit aus der Welt zu ſchaffen. Der „Plan of pacification“ (Entwurf einer Verſtändigung), der hier angenommen wurde, beſtimmte, daß das Abendmahl nur gefeiert werden dürfe in den Kapellen, wo die Majorität der trustees auf der einen Seite und die der stewards und [class-]leaders auf der anderen Seite, und nur in den Gemeinden ohne Kapellen, wo die Majorität der stewards und leaders dafür ſei (Min. I, 340). Abendmahlsfeier an den Abendmahlsſonntagen der Parochialkirche ward verboten (ib.); — Trennung von der Kirche von England wollte die Konferenz noch jetzt nicht. Aber ſolche Trennung iſt die Folge dieſes Beſchluſſes geweſen. Nicht ſogleich. Die Praxis geſtaltete ſich nun verſchieden und blieb eine verſchiedene, bis nach einem Menſchenalter die eigene Sakramentsſpendung ſich überall durchgeſetzt hatte. Die der engliſchen Konferenz in eigenartiger Weiſe (vgl. unten S. 790, 32) affiliierte und ſubordinierte iriſche Konferenz ließ den Plan of pacification erſt 1816 wirkſam werden. Aber ſchon 1818 lagen die Dinge ſo, daß der iriſche Methodiſt Adam Averell (1754—1847; DNB II, 274), der als anglikaniſcher Kleriker 1796 methodiſtiſcher Prediger geworden war und der „kirchlichen“, konſervativen Gruppe angehörte — „Die Methodiſten ſind keine Kirche, ſondern eine religious society“, ſo erklärte er —, von der Gemeinſchaft mit der Konferenz ſich trennte und eine Gemeinſchaft „Primitiver Wesleyaner“ gründete, welche die innerkirchliche Stellung des Methodismus ſtreng feſthielt. Auch dieſe Gemeinſchaft richtete ſich eine Konferenz ein, Averell ward als ihr Präſident erwählt und, bis 1841 ſein Alter ihn hinderte, immer wieder gewählt; — vielleicht war auch dieſe Stellung des Konferenzpräſidenten „urſprünglich wesleyaniſch“ (vgl. oben S. 781, 49). Übrigens haben dieſe „Primitiven Wesleyaner“ Irlands (die mit den unten zu erwähnenden „Primitiven Methodiſten“ Englands nicht zu verwechſeln ſind) 1878 mit den übrigen Wesleyanern ſich wieder vereint (Encyc. Brit. XVI, 191a). — Zwei Jahre nach dem „Plan of pacification“, auf der wichtigen Konferenz von Leeds (1797), fand dann die Verfaſſungsfrage ihre für lange Zeit maßgebende Erledigung. Um dieſe Erledigung verſtändlich zu machen, muß ich etwas weiter ausholen, obgleich ich für dieſen Exkurs die gleiche Nachſicht erbitten muß, die ich oben S. 769, 31 f. in Anſpruch nahm. Seit die Laienpredigt im Kreiſe der Methodiſten geduldet war, waren die Laien, die als Wesleys „assistants“ (Min. I, 23) wirkten, bezw. — ſeit 1749 (vgl. oben S. 773, 5) — die assistants und ihre „helpers“, wahrlich nicht die einzigen Laien, die predigten. Innerhalb der einzelnen Societies fand ſich für das „Ermahnen“ oder Predigen ſeitens der Laien mannigfache Gelegenheit. Selbſt Frauen — ſo Grace Murray (Tyerm. II, 46; vgl. oben S. 768, 5) und andere (vgl. z. B. Tyerm. III, 41) — predigten; ja, Grace Murray war, auch als ſie 1749 mit Wesley in Irland reiſte, den Frauenverſammlungen gegenüber ſein „Genoſſe in der Arbeit am Evangelium“ (Tyerm. II, 50). Eine prinzipielle Unterſcheidung zwiſchen berufsmäßigen Laienpredigern und anderen Laien, die predigten, iſt bis in die ſechziger Jahre hinein nicht zu machen. Auf der Konferenz von

1755 waren nach einer nicht offiziellen Mitteilung (Min. I app. p. 710) unter 63 (richtiger 61) gegenwärtigen „Predigern“ 34 „itinerant preachers“, 12 „half itinerants“ und 15, die als „our chief local preachers“ (unſere vorzüglichſten Ortsprediger) bezeichnet werden. Aber dieſe Unterſcheidung nimmt lediglich auf den Schauplatz der Predigt Rückſicht (vgl. Min. 1747 I, 37: assist chiefly in one place, oben S. 773, 1) und hat mit der ſpäteren begrifflichen Differenzierung der „travelling preachers“ (Reiſeprediger) und der local preachers nichts zu thun; denn einen Maxfield und einen Alexander Mather finden wir hier unter den local preachers, und doch werden dieſe damals ſchon berufsmäßig Prediger geweſen ſein, während unter den „itinerants“ noch ſolche waren, die wenigſtens zu Zeiten ebenſogut eine bürgerliche Nebenbeſchäftigung hatten, wie die Geſamtheit derer, die in den societies gelegentlich predigten (vgl. Smith I, 251). Überdies gaben manche Reiſeprediger das Reiſen auf und kehrten zu ihrem bürgerlichen Beruf zurück (Tyerm. I, 10). Erſt das Verbot der bürgerlichen Nebenbeſchäftigung für die „itinerant“ oder „travelling“ preachers (1768 Min. I, 78 f. und 1770 p. 90) ſchuf einen berufsmäßigen Laien-Prediger-Stand. „Reiſeprediger“ ward nun terminus technicus für dieſe ausſchließlich der Predigt lebenden Laien; und der Terminus hatte ſein Recht, weil Wesley die berufsmäßigen Prediger nicht einem Orte, ſondern einem Circuit zuwies und bei jeder Konferenz ſie neu ſtationierte, ſo daß in der Regel niemand mehr als zwei Jahre in demſelben Circuit blieb. Aber unter den „preachers“ blieben während Wesleys ganzer Lebenszeit auch ſolche mitbegriffen, die innerhalb der societies, in bürgerlichem Berufe ſtehend, nebenbei eine mehr oder weniger regelmäßige Predigtthätigkeit ausübten. Die „Hundert“ der Wesleyſchen Erklärungsurkunde waren freilich außer drei Klerikern nur „Reiſeprediger“; aber unter den „mehr als 300 Predigern“, die bei der Konferenz von 1791 ſich einfanden (Jacoby I, 199), müſſen auch andere, als Reiſeprediger, geweſen ſein. Die Grenze zwiſchen Reiſepredigern und anderen, die auch „preachers“ genannt werden konnten, war noch nicht ſicher gezogen und war um ſo ſchwerer zu ziehen, weil manche, die „travelling preachers“ geweſen waren, ſpäter, in bürgerlicher Lebensſtellung ſeßhaft geworden, gelegentlich als Prediger an ihrem Orte verwendet wurden (Min. I, 289 qu. 27). Aber bald nach 1791 ſetzte eine prinzipielle Scheidung zwiſchen travelling preachers und local preachers ſich durch. Auf der Konferenz von 1793, in deren Protokoll zuerſt „local preachers“ erwähnt werden, beſtimmte man, daß Prediger, die das Reiſen aufgegeben haben, nur vier Jahr als „Supernumeräre“ geführt werden und daß alle „local preachers“ — frühere „travelling preachers“ nicht ausgenommen — wie alle Gemeindeglieder [außer den Reiſepredigern] einer Klaſſe angehören und mit ihr ſich verſammeln ſollten (Min. I, 288. 289). Der Plan of pacification beſtimmte dann, daß das Abendmahl nur verwaltet werden ſollte von dem „assistant und ſeinen von ihm dazu beſtimmten Helfern“ (Min. I, 337), — die „local preachers“ ſind alſo [wie ſpäter auch ausdrücklich geſagt iſt, Min. III, 221], von der Sakramentsverwaltung ausgeſchloſſen —; und 1796 wurde das Predigtrecht der local preachers auf den Bezirk, in dem ſie wohnten, beſchränkt und von der [generellen] Genehmigung des Superintendenten — ſo heißen von nun an die assistants — abhängig gemacht (Min. I, 361). Man ſieht: wenn auch eine Ordination der „Reiſeprediger“ nicht vorgenommen wurde — erſt 1836 iſt ſie aufgekommen (Smith III, 358 ff.) —, ein methodiſtiſcher Klerus war doch bereits da: die Reiſeprediger bildeten ihn, die local preachers aber behielten ihren Platz unter den Laien. Daß man auf der Konferenz von 1793 „den Unterſchied zwiſchen ordinierten und nicht ordinierten Predigern abgethan“, und den Titel Reverend nicht gebraucht wiſſen wollte (Min. I, 290), iſt nur ſcheinbar ein Widerſpruch gegen das oben Geſagte, in Wirklichkeit eine Beſtätigung desſelben. Denn dieſer Beſchluß kehrt ſich gegen Prärogativen der anglikaniſch-geweihten Methodiſten, ſtellt die nicht ordinierten methodiſtiſchen Kleriker ihnen gleich. Es iſt auch die Titulierung aller „travelling preachers“ — oder „ministers“ (ſo ſchon 1797, Min. I, 678 qu. 4) — als „Reverends“, die bald üblich wurde, ſchon 1818 in den offiziellen Sprachgebrauch übergegangen (Smith III, 41). — Hiernach wird es verſtändlich ſein, wenn man bei Beſprechung des Abſchluſſes, den die alt-methodiſtiſche Verfaſſungsentwickelung auf der Konferenz von 1797 fand, die Begriffe „Laien“ und „Kleriker“ anwendet. Die Konferenz brachte den Abſchluß teils durch eine Reihe neuer Beſtimmungen, die ſie traf, teils durch die Redaktion, Reviſion und Publikation der zumeiſt auf älterem Wesleyſchen Material ruhenden „Form of discipline“ (auch Code of laws genannt), die noch heute jeder wesleyaniſche Geiſtliche unterſchreiben muß (Encyc. Brit. XVI, 189b; Text Min. I, 676—706 und Wandsbrough S. 239

bis 282). Die ſo zum Abſchluß gekommene Verfaſſung iſt eine weſentlich hierarchiſche: die jährliche Konferenz und ebenſo jedes [gleichfalls jährlich kurz vor der Konferenz zu einer regelmäßigen Tagung zuſammentretende] Diſtrikt-Komité beſteht nur aus „Reiſepredigern“ (Min. I, 395), in den Diſtrikt-Komités ſitzen ſie alle, in der Konferenz als legale Mitglieder nur die nach der Anciennetät älteſten Hundert (I, 694, 6); nur die Konferenz ſtationiert auf Grund der Vorſchläge einer Kommiſſion der Diſtrikt-Komités (vgl. oben S. 783, 1) die [Reiſe-]Prediger, nur ſie nimmt Prediger „auf Probe“ und in volle Gemeinſchaft auf, nur ſie ſchließt Prediger von der Gemeinſchaft aus, — lediglich in beſonderen Ausnahmefällen ſteht eine Suspenſion eines Predigers den Predigern, trustees, stewards und leaders eines Diſtrikts, die Neubeſetzung des Poſtens interimiſtiſch dem Diſtriktskomité zu (I, 693, II, 2); nur der Superintendent beſtellt local preachers, leaders und stewards, wenn auch erſtere nach Approbation durch das vierteljährliche local preachers meeting (I, 681, VII), letztere unter Mitwirkung des der Regel nach allwöchentlichen Leaders meeting (I, 391, IV); nur er nimmt neue Mitglieder auf und ſchließt Unwürdige aus, nur er giebt die society-tickets, wenn auch nach Vorſchlag bezw. Unterſuchung des leaders meetings (I, 695, IV, 2 u. 703, III). Erſt in den letzten beiden Verwaltungsinſtanzen, den „quarterly-meetings‟ der circuits und den wöchentlichen „leaders meetings‟ der societies hatten auch die Laienbeamten (local preachers) Sitz und Stimme; und das vierteljährliche local preachers meeting hatte bei der Beſtellung von local preachers und Leaders ein Recht der Begutachtung. Es war demnach, obwohl man den quarterly meetings in Bezug auf neu durch die Konferenz eingeführte Ordnungen ein bis zur nächſten Konferenz geltendes Suspenſionsrecht gab (I, 704, VII) und die finanzielle Verwaltung in mancher Hinſicht decentraliſierte, doch Selbſttäuſchung, wenn die Konferenz von Leeds in einem Briefe an alle societies meinte, daß ſie den größten Teil ihrer Exekutivgewalt in die Hände der Brüder in den societies gelegt habe (I, 393). Oder vielmehr, es war eine captatio benevolentiae, welche der Rückſicht auf die Oppoſition entſprang. Denn Alexander Kilham, der ſchon in der vorjährigen Konferenz (in London 1796) wegen ſeiner für die Wesleys und die Geſamtheit der Prediger beleidigenden Pamphlete ausgeſtoßen war (Smith II, 61—77), machte energiſch Propaganda für ſeine Ideen, welche auf eine demokratiſche Umgeſtaltung der Verfaſſung hinausliefen (Laienvertretung in der Konferenz, Wahl der leaders und stewards durch die Klaſſen u. ſ. w.). Und ſchon als der citierte Konferenzbrief geſchrieben wurde, hatte einer der Prediger, der die Beſchlüſſe nicht billigte, ſich der Gemeinſchaft der Konferenz entzogen; zwei andere folgten, noch ehe die Konferenz zu Ende ging (Min. I, 392). Dieſe drei ſchloſſen Kilham ſich an, der kurze Zeit vorher (im Mai) die Eben-Ezer-Kapelle in Leeds gekauft hatte. In dieſer Kapelle gründete dann Kilham im Verein mit ihnen und einigen Laien am 9. Auguſt 1797 die Methodist New Connexion, die der Anſchauung Kilhams gemäß natürlich in völliger Diſſenter-Selbſtſtändigkeit neben die Kirche von England trat. Dieſe erſte Abſplitterung von dem Hauptſtamm der engliſchen Methodiſten hat dem Hauptſtamme wenig Kraft entzogen: ſie zählte 1798 nur 5037 Mitglieder und erreichte erſt 1806 die Mitgliederzahl 6000 (Encycl. Brit. XVI, 189 b), die alte Gemeinſchaft aber nahm ſelbſt während des erſten Jahres der New Connexion nicht ab, ſondern wuchs in England um 2342 Mitglieder (Min. I, 389 und 424: 82 713 u. 85 055). Aber der friedliche Fortſchritt dieſer alten Gemeinſchaft in den nächſten ca. 30 Jahren ließ ſie in vieler Hinſicht immer weniger die „alte“ bleiben. Wie Averells „Primitive Wesleyaner“ (1818) dies in Bezug auf ihre Stellung zur Kirche von England beleuchten (vgl. oben S. 783, 40), ſo zeigen es in Bezug auf ihre inneren Zuſtände zwei acht Jahre ältere engliſche Abzweigungen, die zu der alten Gemeinſchaft ſich verhalten, wie die Franziskanerſpiritualen zur Kommunität oder wie gemäßigte Montaniſten zur werdenden Großkirche des zweiten Jahrhunderts: die Primitive Methodists und die Bible-Christians. Erſtere entſtammen den mittleren Grafſchaften Englands, Stafford, Cheſter und Lancaſter, letztere Cornwall. In erſteren Gebieten hatte in der Zeit vor 1807 eine energiſche Erweckungsbewegung begonnen und 1807 ward ſie durch einen amerikaniſchen Methodiſten, den exzentriſchen Lawrence Dow (vgl. Buckley S. 312 u. 613 f.), der 1803 in der Wildnis von Alabama der erſte evangeliſche Prediger geweſen war, unterſtützt. Dow führte dabei die in Amerika längſt üblichen camp-meetings (vgl. Bd I, 198, 6—8) in England ein. Einige der wesleyaniſchen Geiſtlichen griffen dies wirkſame Excitationsmittel auf. Aber die Konferenz von 1807 erklärte, daß die camp-meetings, wenn ſie auch vielleicht in Amerika an ihrem Platze wären, für England unſchicklich ſeien und vermutlich beträchtliches Unheil anrichten würden; ſie wolle mit ihnen nichts zu thun haben (Min. II, 403 nach Blunt 325^{b}). Die Geiſtlichen (die travelling preachers) ließen nun von den camp-meetings ab. Aber zwei „local preachers“, Hugh Bourne, zeitlebens ein ſtrengſter Abſtinenzler (1772—1852; DNB VI, 29), und William Clowes (1780—1851; DNB XI, 135), traten trotz der Konferenz in der Preſſe für die neue, auch von ihnen befolgte Evangeliſationsmethode ein. Daraufhin wurde Bourne 1808, Clowes 1810 aus der wesleyaniſchen Gemeinſchaft ausgeſtoßen. Noch in demſelben Jahre 1810 gründeten dann beide durch erfolgreiche Erweckungspredigt die Primitive Methodist Connexion, die gleich anfangs nicht wenige Mitglieder gewann und, obwohl ſie erſt 1820 ihre erſte jährliche Konferenz abhielt, nächſt der Muttergemeinſchaft die ſtärkſte methodiſtiſche Gemeinſchaft in England geworden iſt, auch außerhalb Englands Anhänger gefunden hat. Die verſchiedene Beurteilung der camp meetings durch die wesleyaniſche Konferenz von 1807 und durch die „Primitiven Methodiſten“ war, wenn auch der Ausgangspunkt für die Neugründung, doch nur von nebenſächlicher Bedeutung; die „Primitiven“ fanden, wie ſchon ihr [ſeit 1812 angenommener] Name beſagt, daß, wie in dieſem, ſo in manchem anderen Punkte die Praxis und die Zuſtände der Zeit Wesleys und Whitefields durch die Methodist Connexion verleugnet würden. Sie lenkten, z. B. auch in Bezug auf die Frauenpredigt (vgl. Blunt 325^{b} Anm.), zu den alten Verhältniſſen zurück, haben auch die paſtorale Entwickelung des Amtes der „Reiſeprediger“ zunächſt nicht gutgeheißen. Ihre Konferenz hat von Anfang an Laienvertretung zugelaſſen; jetzt beſteht ſie (vgl. Min. 1902 S. 57 u. 115) etwa zu zwei Dritteln aus Laien, zwölf der Mitglieder ſind ſtändig, vier werden von der vorangehenden Konferenz, die übrigen (z. Z. 64 Geiſtliche und 125 Laien) von den Diſtriktkomités delegiert. Vom Volke ſind dieſe „Primitiven Methodiſten“, wenigſtens früher, mit einem ſchon im 17. Jahrhundert gebrauchten Spottnamen als „Ranters“ (Schwärmer) bezeichnet worden. — Auch die verwandte Bewegung in Cornwall iſt von einem 1810 ausgeſtoßenen local preacher, O'Bryan (1778—1868; DNB XLI, 339 f.) ausgegangen. Die Gemeinſchaft, die um ihn ſich ſammelte — Bryanites nannte man ſie zunächſt —, konſtituierte ſich 1816 unter dem Namen der „Arminian Bible Christians“ und hielt 1819 ihre erſte Konferenz ab. Zehn Jahr ſpäter zerfiel O'Bryan mit ſeiner ihn übrigens noch heute hochſchätzenden Gemeinſchaft, 1831 wanderte er nach Amerika aus und iſt, obwohl er England noch mehrfach beſucht hat, dort (in Newyork) 1868 geſtorben. Die von ihm begründete Gemeinſchaft hat, ohne dazu durch dogmatiſche Gründe beſtimmt zu ſein, in ihrem Namen das „Arminian“ fallen laſſen. Sie ähnelt der der „Primitiven Methodiſten“, hat auch von Anfang an Laienvertretung in der Konferenz gehabt (jetzt nach Min. 1902 S. 3 ff.: 82 Geiſtliche, 75 Laien), iſt aber, obwohl ſie auch außerhalb Englands Fuß gefaßt hat, in ihrer Propaganda nicht annähernd ſo erfolgreich geweſen, wie die Primitive Methodists.

8 b. Die nächſte Periode der Geſchichte des engliſchen Methodismus (ca. 1827—1857) fällt zuſammen mit der Zeit, da bei den Wesleyanern der Einfluß des Dr. Jabez Bunting (13. Mai 1779 bis 16. Juni 1858; DNB VII, 273^{b}—275^{a}) auf ſeiner Höhe ſtand. Bunting war ein homo novus, wie viele der bedeutenden Methodiſten im erſten Jahrhundert der methodiſtiſchen Geſchichte; ſein Vater war Schneider geweſen. Im Jahre 1799 als Probeprediger und 1800 in volle Gemeinſchaft aufgenommen, zeichnete er ſo früh durch Gewandtheit und Energie ſich aus, daß er 1814 als erſtes „junior member“ in die Zahl der „geſetzlichen Hundert“ gewählt wurde. Die Konferenz von 1814 nahm nämlich zwei wichtige Modifikationen der Verfaſſung vor: ſie beſtimmte 1. daß Präſident und Sekretär nicht nur von den „geſetzlichen Hundert“, ſondern von allen anweſenden Predigern mit mindeſtens 14 Dienſtjahren gewählt werden ſollten — die Hundert eigneten ſich pro forma das Wahlreſultat an —, und ſie änderte 2. den bisher lediglich an die Anciennetät ſich haltenden Modus der Ergänzung der „geſetzlichen Hundert“ dahin ab, daß von vier Vakanzen nur drei nach der Anciennetät, die vierte durch freie Wahl ausgefüllt werden ſollte (Smith II, 558 f.). Die zweite dieſer Modifikationen, die bei einer Geſamtzahl von damals 842 [Reiſe-]Predigern dringend nötig war, wenn die „geſetzlichen Hundert“ nicht zu einer Greiſengruppe werden ſollten, ermöglichte es, den damals erſt 35 jährigen Bunting in die Zahl der geſetzlichen Konferenzmitglieder hineinzuwählen; ja vielleicht iſt die Zweckmäßigkeit dieſer Wahl der Anſtoß zur Abänderung der bisherigen Praxis geweſen (Smith II, 560). Schon auf dieſer Konferenz von 1814 ward Bunting Sekretär der Konferenz. Zum Präſidenten ward er zum erſten Male ſchon 1820 als 41 jähriger erwählt. Derſelbe Mann durfte nach einer Beſtimmung bereits der Konferenz von 1792 (Min. I, 269) erſt nach acht Jahren wiedergewählt werden; *eine* ſolche Wiederwahl iſt anfangs (vgl.

die Liſte der Präſidenten in den Minutes von 1901 S. 535 ff.) häufiger vorgekommen (1791—1850: fünfzehnmal), ſpäter ſeltener geworden (1850—1900: fünfmal); im Ganzen dreimal iſt nur ein Mann gewählt worden: Adam Clarke (1762?—1832; DNB X, 413 f.), der bekannteſte Exeget des Methodismus und neben Richard Watſon (geſt. 1833; vgl. d. A.; DNB LX, 27^{b}—29^{a}) ſein bedeutendſter Theologe während der in Nr. 8a beſprochenen Zeit. Bunting iſt viermal (1820, 1828, 1836 und 1844) Präſident der Konferenz geweſen. Die gleiche Auszeichnung hat außer ihm nur ſein naher Freund Robert Newton (8. Sept. 1780 bis 30. April 1854; DNB XL, 401) erfahren und wohl nur, weil er Bunting ſo nahe ſtand. Denn wenn auch Newton als Prediger berühmter war als Bunting und treu ihm zur Seite geſtanden hat, — der zweifellos bedeutendere war doch Bunting. Man hat ihn „den zweiten Gründer des Methodismus" genannt und von ihm geſagt, er habe eine society vorgefunden und ſie in die dauerhaftere Form einer Kirche gebracht (vgl. DNB VII, 274a). Nicht nur das Erſte, ſondern auch das Zweite iſt eine Übertreibung: die Entwickelung des Methodismus zu einer [Diſſenter-]Kirche, zu deren Hauptförderern Bunting gehört hat, war ſchon im Gange, als Bunting aufgenommen ward, vollends als er maßgebenden Einfluß gewann. Auch das Verdienſt, das Bunting nachgerühmt wird, daß er dem Laienelement den Weg in die wesleyaniſch-methodiſtiſchen Verwaltungskörper gebahnt hat — für die Konferenz iſt das Ziel erſt 20 Jahr nach ihm erreicht (vgl. Nr. 9a) — war kein rein individuelles. Denn die erſte gemiſchte Kommiſſion war ſchon das „Privilegien-Komité" von 1803 (Encycl. Bibl. XVI, 190a), und zu weiterer Ausdehnung der Beteiligung der Laien an der Verwaltung iſt der Methodismus ſeit Kilhams Seceſſion immer energiſcher gedrängt worden; Bunting hat arge Kämpfe erlebt, die nach dieſer Seite ſchoben. Aber trotz alledem iſt ſeit John Wesley kein einzelner Mann im wesleyaniſchen Methodismus von ſolchem Einfluß geweſen wie Jabez Bunting; er leitete ſeine Geſchichte in dem kritiſchen Menſchenalter, um das es hier ſich handelt, — „wie ein Ordensgeneral ſeinen Orden" (DNB VII, 274^{b}). Und ſo oft ihm auch Herrſchſucht, Ehrgeiz u. dgl. vorgeworfen ſind, — Selbſtſucht im groben Sinne hat ihn nicht beſtimmt. An der Spitze einer Gemeinſchaft, die im Jubiläumsjahre (1839) 220000 £ (= 4,4 Millionen Mk.) freiwilliger Gaben aufbrachte (Jacoby I, 224 u. 226 Anm.), hat Bunting zeitlebens nicht mehr Gehalt (150 £) gehabt, als John Wesleys Vater von ſeiner Pfarrpfründe Epworth (Tyerm. S. W. 333 u. 388 f.). — Drei Seceſſionen haben in der Zeit zwiſchen 1827 und 1857 den wesleyaniſchen Methodismus betroffen; drei mit ihnen zuſammenhängende Perioden ſich ſteigernder Erregung ſind innerhalb dieſer Zeit abzugrenzen: 1827—28, 1834—37 und 1849—1856. — Die erſte dieſer Seceſſionsbewegungen hatte in Leeds ihren lokalen Mittelpunkt. Die geplante Aufſtellung einer Orgel in der dortigen Brunswick-Kapelle ward ſeit 1827 der Anlaß zum Streit (Smith III, 117 ff.). Bedenkt man nun, daß das Singen ohne Orgel der alte, wenn auch ſchon vielfach und mit Zuſtimmung der Konferenz durchbrochene, methodiſtiſche Brauch war, und erfährt man, daß die Unzufriedenen auch gegen die Autoritätsſtellung ſich kehrten, welche die „ministers" erlangt hatten, und daß ſie die „local preachers" neben den „itinerants" zu größerer Bedeutung zu bringen wünſchten (Smith III, 134. 139), ſo könnte es ſcheinen, als handle es ſich hier um eine reaktionäre Bewegung ähnlich der, welcher die „Primitiven" und die „Bibelchriſten" entſprungen waren. Allein der Schein trügt. Nicht reaktionärer Konſervativismus war das Treibende, ſondern fortſchrittlich-liberale Ideen, die nicht außer Zuſammenhang ſtanden mit dem unter tiefgehender Erregung im Volke ſich vollziehenden liberalen Umſchwunge im politiſchen Leben des damaligen England. Wie die liberalen Politiker das veraltete Wahlrecht zum Unterhauſe und die Oppoſition des Oberhauſes gegenüber allen Reformwünſchen beurteilten, ſo ſtanden die Kreiſe der Oppoſition in Leeds zur „Tyrannei" der zumeiſt politiſch konſervativ geſinnten Geiſtlichen und zur Konferenz; der gleichfalls gut konſervative Bunting, den ſie mit einer für ſeine Bedeutung charakteriſtiſchen Übertreibung als eine Verkörperung der Konferenz und als den Herrn der Konferenz bezeichneten, war ihnen ein Gegenſtand ihres beſonderen Unwillens; ihre Verfaſſungsreformwünſche (Smith III, 139) liefen auf independentiſtiſche Decentraliſation hinaus. Die Majorität in der Gemeinſchaft ſtand, wie Buntings Wahl zum Konferenzpräſidenten im Jahre 1828 bewies, dieſen radikalen Reformwünſchen durchaus entgegen. Und den Reformern fehlte ein geiſtig bedeutender Führer. Daher hat die Seceſſion, in welche die Bewegung 1828 ausmündete, die Seceſſion des „Protestant Methodists" nur den Bezirk von Leeds in empfindlicher Weiſe geſchädigt (Smith III, 133), ohne größere Dimenſionen anzunehmen. — Aber eben deshalb blieb die liberale Oppoſition in der Gemeinſchaft unüberwunden, und die

Erfolge, die der durch die franzöſiſche Julirevolution (1830) geſtärkte Liberalismus im öffentlichen Leben durch die Parlamentsreform (1832) und ſeit derſelben errang, ſteigerten ihre Begehrlichkeit. Ein Anlaß zu erneuten Angriffen auf die Konferenz und ihre Führer bot ſich, als die Konferenz von 1834 die Begründung einer theologiſchen Schule zur Ausbildung junger Prediger genehmigt hatte; — die Anſtalt wurde interimiſtiſch in Haxton, ſpäter in Richmond bei London eingerichtet, Bunting ward ihr Präſident. Daß dieſer Konferenzbeſchluß, obwohl er Verhandlungen zum Abſchluß brachte, die ſeit 1816 im Gange waren, ja nach einer Mitteilung Watſons (Smith III, 146) ſchon von J. Wesley ſelbſt auf der erſten und zweiten Konferenz einmal angeregt ſein ſollen, den ganz konſervativen Alten (wie Henry Moore) ärgerlich war, iſt begreiflich. Für die liberale Oppoſition war er, ebenſo wie in Leeds 1834 die Einführung der Orgel, nur ein Vorwand, und Dr. Samuel Warren (1781—1862; DNB LIX, 423b—424a), der auf der Konferenz der heftigſte Gegner der angenommenen Beſchlüſſe war, ſcheint mehr noch, als durch irgendwelche prinzipielle Gründe, dadurch beſtimmt geweſen zu ſein, daß er ſich zurückgeſetzt glaubte und auf Buntings Einfluß neidiſch war. Die wahren Motive der Unzufriedenheit zeigten ſich bald. Während das Diſtrikts-Komité von Mancheſter, dem Warren angehörte, ihn wegen ſeiner nach der Konferenz in unziemlicher Weiſe fortgeſetzten Oppoſition gegen den Konferenzbeſchluß ausſtieß (22. Oktober 1834; Smith III, 263ff.), gründete Warren — die Sache kam am 7. November 1834 zum Abſchluß — mit vielen anderen Unzufriedenen einen Verein (The grand central association), der eine Reviſion der methodiſtiſchen Verfaſſung in liberalem Sinne anſtreben zu wollen erklärte und für all ſeine Mitglieder bis zur Erreichung ſeines Zieles die Beitragszahlungen zu allen von der Konferenz beaufſichtigten Fonds ſiſtierte (vgl. die Urkunden bei Smith III, 577 u. 591 f.). Der weitere Verlauf der Bewegung kann hier nicht verfolgt werden. Nur das ſei bemerkt, daß eine Klage Warrens gegen die trustees der Kapelle, die ihm anvertraut geweſen war, das für die Methodiſten ſehr wichtige Reſultat hatte, daß vor dem königlichen Kanzleigerichtshofe (Court of Chancery) die Deklarationsurkunde von 1784 und die Form of discipline von 1797 (vgl. oben S. 784, 57) als die geſetzliche Grundlage des wesleyaniſchen Methodismus anerkannt wurde (vgl. die Urteile bei Smith III, 578—590 mit ihrer auch bei Jacoby S. 218f. abgedruckten, für Wesley und den Methodismus höchſt ehrenvollen Einleitung). Ebenſo erfolglos wie dieſe Civilklage, war eine Appellation Warrens an die Konferenz. Die Konferenz von 1835 ſtieß ihn aus und hielt in ſachlicher Erörterung der Verfaſſungsfrage die alten Ordnungen im weſentlichen feſt; doch wurden in die Komités der einzelnen Fonds der Gemeinſchaft jetzt allgemein Laien aufgenommen, auch Sicherungen getroffen gegen vorſchnelle Ausſtoßung von Mitgliedern, und außerordentliche die Laienbeamten einſchließende Vierteljahrsverſammlungen der circuits geſtattet, die eventuelle Reformwünſche der Konferenz unterbreiten könnten (Smith III, 595—606). Dieſe Beſchlüſſe hielten die Seceſſion nicht auf: binnen zweier Jahre (1835—37) fanden ſich mit Warren etwa 20000 Unzufriedene in der neuen Gruppe der „Wesleyan Methodist Association“ zuſammen. Die Zahl der [wesleyaniſchen] Methodiſten zeigte insgeſamt ſchon 1835 und für England noch 1837 eine unter dieſen Umſtänden begreifliche, übrigens geringe Abnahme. Der neuen Denomination ſchloſſen auch die Protestant Methodists von 1828 ſich an; Dr. Warren ſelbſt aber ſchied aus der Gemeinſchaft der „Warrenites“ — wie die Seceſſioniſten von ihren Gegnern zunächſt genannt wurden — aus und ward (1838) Geiſtlicher der Staatskirche. — Die nächſten Jahre nach 1837 haben die Verluſte der Jahre 1835—37 bald wett gemacht. Die Jahrhundertfeier von 1839 zeigte, welche Macht der Methodismus erlangt hatte. Die große Summe, die geſammelt war, ermöglichte es, viele Kapellenſchulden zu decken, den Penſions- und Witwenfonds zu verſtärken u. ſ. w. Es wurde auch der ſchon beſtehenden theologiſchen Schule in Richmond ein Haus gebaut (eröffnet 1843) und ein neues Seminar in Didsbury bei Mancheſter begründet (1842), ein Miſſionsſchiff ward gekauft, und ein neues Miſſionshaus nebſt Verſammlungsräumen in der „Centenary-Hall“ eingerichtet. Aber zu der glücklichen äußeren Entwickelung paßte es ſchlecht, daß der Friede im Innern ein mangelhafter war; die Unzufriedenheit der nicht ſämtlich ausgeſchiedenen Reformfreunde glich einem unter der Aſche glimmenden Feuer. Seit 1844 machte der Unwille ſich Luft in zahlreichen anonymen Flugſchriften, die namentlich Bunting in rückſichtsloſeſter Weiſe angriffen. Er ward getadelt, daß er und ſeine Freunde alle Macht an ſich geriſſen hätten, alles in London konzentrieren wollten u. ſ. w. Die Konferenz von 1847 mußte eine durch Auswanderungen bedingte, aber infolge der unerquicklichen Verhältniſſe nicht durch Zuwachs ausgeglichene Abnahme der Mitgliederzahl konſtatieren, 1848 wiederholte ſich die unangenehme Erſcheinung. Anfangs 1849 erreichte die Gärung den Höhepunkt: zwei oppoſitionelle Organe — um von ephemeren anderen zu ſchweigen — „The Wesleyan Times“ und „The Wesleyan Banner“ traten dem Organ der Konferenz („The Watchman“) gegenüber. Die Konferenz von 1849 griff nun mit rückſichtsloſen Disziplinarmaßregeln ein: der Prediger James Everett (1784—1872; DNB XVIII, 87 f.), der im Verdacht ſtand, der Verfaſſer der Flugſchriften zu ſein, ward, weil er eine Antwort auf eine dahingehende Frage verweigerte, ausgeſtoßen; zwei andere, Samuel Dunn (1798—1882; DNB XVI, 212 f.) und William Griffith, die ſich mit ihm identifizierten, gleichfalls. Aber dieſe Disziplinarmaßregeln wirkten wie ein Schlag gegen einen Bienenſtock: eine wüſte Agitation folgte, Austritte und Ausſtoßungen häuften ſich. Die ſtatiſtiſchen Aufſtellungen für die Konferenz von 1851 konſtatierten einen Ausfall von 50 068 Mitgliedern (Smith III, 521). Freilich begannen die führenden Männer nun nachzugeben: die Konferenz von 1851 (in Newcaſtle on Tyne) ſetzte ein Komité ein, das unter Prüfung der mancherlei Wünſche eventuelle Reformen der Verfaſſung vorbereiten ſollte, und die nächſte Konferenz (in Sheffield, 1852) hat dann die quarterly meetings zu den wichtigen Repräſentativverſammlungen der Geiſtlichen, der Ortsprediger, der Klaſſenführer, stewards und trustees gemacht, als welche ſie ſeitdem wirken. Aber dieſe Maßregeln kamen zu ſpät, waren auch noch nicht weitgehend genug. 1852 noch wurde eine Abnahme von 20 946 Mitgliedern, 1853 eine ſolche von 10 298 Mitgliedern feſtgeſtellt (Smith III, 526). Erſt 1856 zeigte ſich wieder eine kleine Zunahme (von 2977 Mitgliedern). Die 100 000, die ausgeſchieden waren, ſind z. T. dem Methodismus ganz untreu geworden; einige Tauſend ſchloſſen der New-Connexion ſich an; einzelne bildeten independente Gemeinden, von denen ein Teil ſich zu der kleinen „Methodist Reform Union“ zuſammengeſchloſſen hat; die übrigen Wesleyan Methodist Reformers haben 1857 ſich mit der Wesleyan Association von 1835—37 und den in ihr aufgegangenen Protestant Methodists von 1828 zu den „United Methodist Free Churches“ vereinigt.

9 a. Die letzten 45 Jahre (ſeit 1857) ſind Jahre friedlicher Weiterentwickelung für den geſamten Methodismus geweſen; und anſtatt durch weitere Seceſſionen ſich zu zerſplittern, haben die einzelnen Gruppen ſich einander immer mehr genähert, ja in einzelnen Ländern ſich zuſammengefunden. Für beides iſt wichtig geweſen, daß die innere Entwickelung der einzelnen Gruppen in dieſer Zeit eine Reihe von Verſchiedenheiten ausgeglichen hat, und daß die Stellung aller Gruppen zum Staate und zur Staatskirche eine gleich klare geworden iſt. In erſterer Hinſicht ſei zunächſt erwähnt, daß auch bei den Wesleyanern, die allein eine bis in die Konferenz reichende Laienvertretung noch nicht hatten, die Verfaſſungsreform ſeit 1877 (und in praxi 1878) Laien in die Konferenz gebracht hat. Wie infolge deſſen durch die Konferenzgeſetzgebung der Verlauf einer Konferenz geſtaltet iſt, ſoll unten (S. 798, 20) gezeigt werden. Weiter hebe ich hervor, daß die Wesleyaner Englands, die 1868 eine dritte theologiſche Schule in Headingley bei Leeds und 1881 eine vierte in Handsworth, einer Vorſtadt von Birmingham, eröffnet haben, nicht die einzigen geblieben ſind, die hierdurch den klerikalen Charakter ihrer „travelling preachers“ beſiegelt haben: gegenwärtig haben alle größeren Gruppen des Methodismus Seminare für ihre „ministers“ (Oec. conf. 1901 S. 46) und auch bei den Primitive Methodists und den Bible-Christians ſind die Ministers im Unterſchied von den local preachers ſchon durch das „Rev.“ als Kleriker charakteriſiert. Endlich ſei erwähnt, daß die Einführung des Diakoniſſenweſens in den Wesleyaniſchen Methodismus ſeit 1890 — im Juni 1901 gab es 54 völlig aufgenommene Wesleyaniſche Diakoniſſen mit 13 Probeſchweſtern (Min. 1901 S. 500) — auch bei den übrigen Gruppen Nachfolge gefunden hat (vgl. Oec. conf. 1901 S. 49 und die neueſten Minutes der nicht-wesleyaniſchen Gruppen). — Das zweite, die „kirchliche“ Selbſtſtändigkeit des Methodismus, war freilich faktiſch ſchon in der in Nr. 8 b beſprochenen Zeit bei faſt allen Gruppen zu deutlicher Ausbildung gekommen; nur die „Primitiven Wesleyaner“ Irlands ſtanden bis 1878 in der Staatskirche. Auch die ſtaatliche Geſetzgebung, welche Diſſenter-Taufen und -Trauungen und damit die Entſtehung eigentlicher Diſſenterkirchen ermöglichte, fällt weſentlich ſchon in die Zeit vor 1857 (vgl. über die Heiratsakte und die Regiſtrationsakte von 1836 oben Bd I, 531, 16 ff.). Allein ſchon das Noch-Beſtehen der Primitiven Wesleyaner in Irland war ein Überreſt der innerkirchlichen Zeit des Methodismus; Kirchenſteuern zahlten, wie alle Diſſenter, ſo auch die Methodiſten bis 1868 (Bd I 531, 39 ff.); und erſt die Marriage-Act von 1898 hat die Rechtsgiltigkeit einer Trauung in Diſſenterkirchen von der Gegenwart des Registrar (des Standesbeamten) und der Einhaltung der 1836 vorgeſchriebenen Zeit (8—12 Uhr; vgl. Bd I, 531, 29 f.) unabhängig gemacht; ja

noch 1900 hat die New Burial-Act die Rechte der Nonkonformiſten erweitert: jetzt darf nach einer [48 Stunden] vorher zu machenden Anzeige bei dem Parochus jeder nonkonformiſtiſche Geiſtliche auf den kirchlichen Friedhöfen amtieren. Die Verhältniſſe, wie ſie in der neueren Zeit geworden ſind, haben einen deutlichen Ausdruck dadurch erhalten, daß auch die Wesleyaner, die formell nie aus der Staatskirche ausgeſchieden, ſondern nur aus ihr hinausgewachſen ſind, und deren rechtliche Grundlage, Wesleys Deed of declaration, ihre innerkirchliche Exiſtenz thatſächlich, wenn auch nicht rechtlich, vorausſetzt, ſich unmißverſtändlich als ſelbſtſtändige „Kirche“ bezeichnet haben: die Konferenz von 1891 hat erklärt, der offizielle Titel den die Wesleyan Methodist Connexion in den Konferenzprotokollen führt (Minutes of ... the ... conference of the people called Methodists vgl. oben S. 797, 17) und aus rechtlichen Grunden — wegen Wesleys Deed of declaration — hier nicht ändern kann, widerſpreche nicht dem „kirchlichen“ Charakter der Connexion; die Konferenz billige daher ausdrücklich den generellen und populären Gebrauch des Titels „The Wesleyan Methodist Church“ (Min. 1891 S. 321; 1901 S. 363). Die Methodiſten aller Gruppen ſtehen alſo jetzt völlig neben der Staatskirche; die noch 1878 in einzelnen anglikaniſchen Kreiſen gehegte Hoffnung auf Wiedergewinnung der Wesleyaner für die Staatskirche, die ſchon damals trotz John Wesleys „Kirchlichkeit“ (Churchmanship) ein Phantom war (vgl. Rigg, The churchmanship of J. W.), würde jetzt vollends unſinnig ſein. — Die geſteigerte innere Gleichartigkeit und die gleiche Selbſtſtändigkeit aller Methodiſten gegenüber der anglikaniſchen Kirche hat im Zuſammenhang mit einer allgemeineren Unionstendenz der neueren Zeit und im Zuſammenhang mit der Ausbreitung und Erſtarkung des Methodismus außerhalb Englands die verſchiedenen Gruppen des Methodismus einander genähert. Zwar beſtehen noch heute alle in Nr. 8 erwähnten Gruppen, ſoweit ſie nicht ſchon vor 1858 zuſammengewachſen waren. Aber es hat nicht nur 1881 in London eine erſte, 1891 in Waſhington eine zweite und 1901 in London eine dritte Oecumenical Methodist Conference ſtattgefunden, auf der Methodiſten aller Gruppen ſich brüderlich zuſammengefunden haben; — es ſind in einzelnen Ländern auch alle Gruppen in einer „Methodist-Church“ aufgegangen. Dies letztere iſt der Fall geweſen auf dem Gebiete einiger teils nur früher, teils noch jetzt dem wesleyaniſchen Methodismus Englands „affiliierter“ Konferenzen. Was über dieſe affiliierten Konferenzen zu ſagen iſt, habe ich deshalb bis hierher aufgeſpart. Es handelt ſich hier zunächſt um die iriſche Konferenz, die noch enger als durch bloße Affiliation mit der engliſch-wesleyaniſchen Konferenz verbunden war und iſt, dann um die noch heute ihr affiliierten Konferenzen in Frankreich, Weſtindien und Südafrika, endlich um die einſt in dem Verhältnis affiliierter Konferenzen ſtehenden, nun aber ſelbſtſtändigen methodiſtiſchen Kirchen in Canada und in Auſtralien. Daß der iriſche Methodismus in engem Zuſammenhang mit dem engliſchen entſtanden iſt, zeigt das Leben John Wesleys; er iſt auch bis heute in dieſem Zuſammenhange geblieben. Aber Wesley hat in Irland ſchon 1752 (J. W. Journ. 14 u. 15. Aug. 52. II, 262) und noch 1789 (3. Juli 89. IV, 445) mit ſeinen dortigen Predigern eine beſondere Konferenz gehalten, und ſeine Erklärungsurkunde (Nr. 13; vgl. oben S. 780, 32) beſtimmte, daß die engliſche Konferenz eines oder mehrere ihrer Mitglieder nach Irland mit all ihren Vollmachten delegieren könne, und daß, was von dieſem oder dieſen Delegierten dann amtlich gehandelt würde, als Akt der Konferenz in die Protokolle derſelben käme. Zugleich hatte Wesley eine Reihe von Irländern als Mitglieder der engliſchen Konferenz bezeichnet. Dementſprechend haben ſich die Dinge geſtaltet: zur iriſchen Konferenz kommt ein Delegierter der engliſchen; er iſt für ſie, was die „geſetzlichen Hundert“ für die engliſche Konferenz ſind; und zugleich gehören zehn Geiſtliche der iriſchen Konferenz zu den „geſetzlichen Hundert“ der engliſchen. — Sehr zahlreich iſt der Methodismus in Irland nie geweſen, doch ſind die Methodiſten die einzige Kirchengemeinſchaft in Irland, die trotz der ſtarken Auswanderung und der dadurch bedingten Abnahme der Bevölkerung in ſtetem, wenn auch geringem Wachstum ſind und geweſen ſind. Die Geſamtzahl der mit der engliſch-wesleyaniſchen Konferenz verbundenen Methodiſten in Irland belief ſich 1901 (vgl. Min. 1901 S. 304) auf 27 924 voll aufgenommene Mitglieder und 583, die „auf Probe“ aufgenommen waren (= ca. $3^1/_2$ × 28597 d. i. 99 774 Seelen im Sinne landeskirchlicher Zählungen). Die Zahl der übrigen Methodiſten in Irland iſt verſchwindend klein. Das kommt teils daher, daß Irland an den Seceſſionsbewegungen in England nur vermittelten und geringen Anteil gehabt hat — „Our only trouble has been from England“, ſagte ein Ire auf der ökumeniſchen Konferenz von 1901 (S. 57) —, teils daher, daß der iriſche Methodismus ſeit ca. 1878 ſich als „unierter iriſcher Methodismus“ fühlt; die „Irish Methodist Church“ hat ſeit der Zeit das partikulare Adjektiv „Wesleyan“ [Methodist Church] aufgegeben (Oec. conf. 1901 S. 55). Die Methodist-New-Connexion, die einige wenige und ſchwache Gemeinden in Irland hat, iſt bereit, dieſe Gemeinden in der Irish Methodist Church aufgehen zu laſſen (Oec. conf. 1901 S. 57), zählt aber bis heute (Min. New-Conn. 1902 S. 105) noch ihre 1095 iriſche Mitglieder für ſich. -- Ähnlich wie die iriſchen Methodiſten, wenn auch ohne fixierte Vertretung unter den geſetzlichen Hundert, haben lange Zeit die Methodiſten in Canada geſtanden. Doch iſt die canadiſche Konferenz ſeit 1873 ſelbſtſtändig geworden. Schon vorher, 1872, hatten ſich die dortigen Wesleyaner mit der New-Connexion vereinigt, 1883 fanden die engliſchen und die amerikaniſchen Methodiſten in Canada ſich zuſammen, 1884 ſchloſſen die übrigen Methodiſten („Primitive“ und „Bibel-Chriſten“) ſich an; — der canadiſche Methodismus iſt, abgeſehen von den farbigen Methodiſten, welche durch verſchiedene Zweige des farbigen amerikaniſchen Methodismus gewonnen ſind, ein einheitlicher. Und die „Methodist Church“ in Canada hat im Laufe des 19. Jahrhunderts eine angeſehene Stellung ſich errungen; ſie hat in dieſer Zeit ſich um das Hundertfache vergrößert und zählte 1901 unter ca. $5^{1}/_{2}$ Millionen Einwohnern (Hübner-Juraſcheck, Tabellen 1901, S. 23) einſchließlich ihrer Mitglieder in Neufundland und auf den Bermuda-Inſeln ſowie ihrer Miſſion in Aſien (mit 2465 Mitgliedern) 284 901 voll aufgenommene Mitglieder, d. i. faſt eine Million (997 153) Anhänger (Oec. conf. 1901 S. 561). Sie hat provinziale jährliche Konferenzen und eine alle drei Jahre tagende Generalkonferenz; ihr Kirchenbeſitz iſt ſehr reich; ſie hat auch eine Univerſität, die Victoria-Univerſität, in Obercanada. — Drei Jahr nach der canadiſchen Konferenz, 1876, ward die 1854 als affiliierte Konferenz der engliſchen begründete auſtraliſche Konferenz unabhängig. Und auch hier iſt dem Selbſtſtändigwerden im letzten Jahrzehnt eine Vereinigung der vier dortigen Methodiſtenkirchen (Wesleyaner, Primitive, Bibel-Chriſten, Free Churches) gefolgt: wie die ſechs Provinzen Auſtraliens ſeit 1. Januar 1901 zur Föderation des „Commonwealth of Australia“ ſich vereinigt haben, ſo hat ſchon 1901 in drei der Provinzen die Union der Methodiſten ſich vollzogen, die drei übrigen Provinzen ſind am 1. Januar 1902 gefolgt (Oec. conf. 1901 S. 53; Min. Free Churches 1902 S. 97). In Neuſeeland haben alle Methodiſten, abgeſehen von den Primitiven, ſich zuſammengeſchloſſen. Die „Methodist Church of Australia“ zählte 1901 (Oec. conf. 1901 S. 562) 118 984 Mitglieder (= ca. 416 444 Seelen). — Affiliierte Konferenzen ſind geblieben 1. die 1852 begründete franzöſiſche Konferenz; ſie zählte 1901 an Mitgliedern 1689 (Min. 1901 S. 310); ihr von der engliſchen Konferenz ernannter Präſident für 1902 iſt der bei der Litteratur genannte Wesley-Biograph Lelièvre (Min. 1901 S. 311, vgl. 276 ff.); 2. die 1882 begründete ſüdafrikaniſche Konferenz mit ca. 100 000 Mitgliedern (= 350 000 Seelen, Min. 1901 S. 310; Oec. conf. 1901 S. 562: 90 124 Mitglieder; ein Südafrikaner auf der ökumeniſchen Konferenz ſelbſt S. 59: 107 000); 3. u. 4. die beiden weſtindiſchen (West Indian western und eastern) Konferenzen, in welche ſeit 1901 (Min. 1901 S. 450) die 1885 aus altem Miſſionsgebiet begründete (ib. S. 445) West Indian Connexion geteilt iſt; ſie zählte 1901 an Mitgliedern 45936 (Min. 1901 S. 310). — Die Miſſionsgebiete der Wesleyaner (vgl. den A. „Miſſion“ und Min. 1901 S. 305 ff.), zu denen auch zwei italieniſche Diſtrikte und Circuits in Spanien, Portugal, Gibraltar, Malta und Ägypten gehören, während die ſeit 1830 durch einen in England für den Methodismus gewonnenen Württemberger in Süddeutſchland begründete deutſche „Miſſion“ (! —. Vgl. Palmer S. 139) ſeit 1898, da ſie 2300 Mitglieder ſtark war, mit der amerikaniſchen, biſchöflich-methodiſtiſchen Kirche in Deutſchland vereinigt iſt (Deutſch-amerikan. ZThK, herausgegeben von Addicks und Nuelſen II, 430, Warrenton 1899), zählten 1901 im Ganzen 62 370 Mitglieder (Min. 1901 S. 310). In Großbritannien waren der Wesleyaner im Jahre 1901 (Min. S. 310) 491 897 Mitglieder (= ca. 1 721 639 Seelen). Die Geſamtzahl der mit der engliſchen Konferenz in Zuſammenhang ſtehenden Wesleyaner — die Wesleyaner der unierten Methodiſten-Kirchen in Canada und Auſtralien ſind hier nicht mit zu rechnen — darf demnach auf 721 078 Mitglieder (638 660 volle Mitglieder, 82 418 Probemitglieder), alſo auf faſt $2^{1}/_{2}$ Millionen Seelen (2 423 773), berechnet werden (Min. 1901 S. 310). Dazu kommen noch 15 000 Mitglieder (= 52 500 Seelen) der Wesleyan Methodist Connexion der Vereinigten Staaten (Oec. conf. 1901 S. 561), einer ſeit 1843 entſtandenen und im Abnehmen begriffenen Seceſſionsgruppe der Methodist Episcopal Church (vgl. Caroll, Religious forces of the United States 1893 S. 250 ff.), die manche Eigentümlichkeiten hat (eine vierjährige Generalkonferenz, 22 jährliche, keine Reiſeprediger), aber doch den Wesleyanern zugezählt werden muß. — Die übrigen methodiſtiſchen

Gruppen — abgeſehen von der ſehr zahlreichen Methodist Episcopal Church Nordamerikas und ihren Abzweigungen (vgl. den A. Methodismus in Amerika) — bleiben an Mitgliederzahl hinter den Wesleyanern zurück (vgl. für 1901 die Generalſtatiſtik der Oec. conf. S. 561 f.); die New Connexion zählt gegenwärtig (vgl. Min. New Conn. 1902 S. 105) an voll und auf Probe angenommenen Mitgliedern 42 929 (davon 1095 in Irland, 3479 in China), alſo etwa 150 251 Seelen; die Primitive Methodists, die durch die Union in Auſtralien verloren haben, ſind nach den neueſten Angaben (Min. Prim. 1902 S. 56 u. 189) im Oſten (d. h. in England, Neuſeeland und in den afrikaniſchen Miſſionsgebieten) 195 651, in den Vereinigten Staaten Nordamerikas (wo ſie ſelbſtſtändig ſind) 6470, alſo im Ganzen 202 121 Mitglieder (= ca. 707 423 Seelen) ſtark; die neueſte Statiſtik der Bible Christians (Min. Bible Christ. 1902 S. 24) berechnet die Mitgliederzahl der Denomination unter Einſchluß von 2901 jetzt Unierten (in der Victoria-Provinz von Auſtralien) und 40 Mitgliedern in China auf 31 778, ohne die 2901 Unierten alſo auf 28 877 (= 101 069 Seelen); in den United Methodist Free Churches, die gleichfalls in Auſtralien verloren haben, ſind nach den Angaben für 1902 (Min. Free Churches 1902 S. 95 f.) einſchließlich der Miſſionsgebiete in China, Afrika und Jamaika 93 684 Mitglieder (= 327 894 Seelen) vorhanden; die loſe verbundenen independenten Gemeinden Großbritanniens — es giebt independente Methodiſten auch in Nordamerika — zählen 9091 Mitglieder, bezw. 31 818 Seelen (Min. Prim. 1902 S. 189); die Wesleyan Reform Union iſt 7826 Mitglieder, bezw. 27 391 Seelen, ſtark (Min. Prim. 1902 S. 189). — Die Geſellſchaftsſchichten, in denen der engliſche Methodismus ſeine Anhänger hat, ſind zumeiſt die mittleren Klaſſen; doch kümmert er ſich auch jetzt noch mit Eifer um die niederen Volksſchichten, hat Rettungshäuſer, Arbeitsſtationen, Herbergen und Waiſenhäuſer (Oec. conf. 1901 S. 48). Aber wie in der alten Ariſtokratie Englands die Methodiſten keinen Boden gefunden haben, ſo iſt der Methodismus auch in den ländlichen Diſtrikten Englands ſchwach vertreten; in Hunderten, wenn nicht Tauſenden, von Dörfern fehlt er ganz (Oec. conf. 1901 S. 47). Doch ſind die methodiſtiſchen Kirchen reiche Kirchen (Oec. conf. 1901 S. 50 f.), und die ſoziale Stellung des Methodismus hat ſich im letzten Menſchenalter ſehr gehoben. Die University Test Bill (Bd I, 531, 45 ff.) iſt auch dem Methodismus ſehr zu nutze gekommen. Die Zahl methodiſtiſcher Studenten in Cambridge iſt ſo groß, daß man im wesleyaniſchen Methodismus daran denkt, in Cambridge nahe den Colleges eine Kirche zu bauen, und Fürſorge trifft, dieſe Studenten dem Methodismus zu erhalten, ja womöglich geeignete für den Klerus zu gewinnen (Min. 1901 S. 111). Unter den wesleyaniſchen Geiſtlichen kam vor 30 Jahren einer, der einen akademiſchen Grad hatte, auf 51; jetzt iſt das Verhältnis 1 : 15 (Oec. conf. 1901 S. 46). Die Unionsgeſinnung wächſt auch in England: ein United Methodist Hymnal (ein gemeinſames Hymnenbuch) wird vorbereitet (Min. New. Conn. 1902, S. 38 f.).

9b. Faſt nur dem Namen nach gehört zu den methodiſtiſchen Kirchen auch die Welsh Calvinistic Methodist Church. Sie iſt kein direktes Reſultat der Wirkſamkeit von Harris und Rowland. Die von dieſen angefangene Erweckung kam zum Stillſtande und lebte nur noch im Verborgenen (vgl. oben S. 776, 55). Aber Thomas Charles, anglikaniſcher Geiſtlicher in Bala in Nordwales (1755—1814; DNB X, 112^{a}—114^{b}), der dadurch bekannt iſt, daß er die Gründung der Britiſchen und Auswärtigen Bibelgeſellſchaft anregte (vgl. Bd II, 692, 13 ff.), nahm Harris' und Rowlands Arbeit wieder auf: da die Kirchen der Staatskirche ſich ihm wegen der Art ſeiner Predigt verſchloſſen, ſo begann er, zunächſt in Nord-Wales, nach methodiſtiſcher Art als Reiſeprediger zu wirken und ſchloß ſich den noch vorhandenen — innerkirchlichen (vgl. oben S. 765, 41) — walliſer Methodiſten an. Schon 1790 hatte er ſoviel Erfolge erzielt, daß er Regeln für die vierteljährlichen Verſammlungen („Rules regarding the proper mode of conducting the quarterly associations“) herausgab; 1801 folgte ein Reglement namentlich für die Handhabung der Zucht („Order and form of church government and rules of discipline). Doch erſt 1811 wagte es Charles einige ſeiner Laienprediger zu ordinieren und damit faktiſch eine ſelbſtſtändige Kirche zu begründen. Zwölf Jahr ſpäter (1823) erhielt ſie ihr Glaubensbekenntnis (E. F. K. Müller, Bekenntnisſchriften der ref. Kirche, Leipzig 1902, S. 871—899). Aber erſt 1864, als die gleichgeſinnten Gemeinden in Süd- und in Nord-Wales ſich zuſammenſchloſſen und ihre erſte „General Assembly“ hielten, ward die Kirche wirklich fertig. In der Verfaſſung dieſer Welsh Calvinistic Methodist Church iſt vom Methodismus noch etwas zu ſpüren; ſie iſt eine methodiſtiſch modifizierte presbyterianiſche: jede Gemeinde verwaltet zunächſt ihre Angelegenheiten ſelbſtſtändig, doch ſind die Monatsverſammlungen (monthly meetings) der Grafſchaften, die vierteljährlichen

Associations oder „Synoden“ der Provinzen und die jährliche ,,General Assembly‘‘ Apellationsinſtanzen über den Einzelgemeinden, und eine Reihe gemeinſamer Angelegenheiten werden durch die größeren Verwaltungskörper erledigt. Die Lehre aber iſt ganz wie bei den Presbyterianern: das Bekenntnis von 1823 ruht auf der Weſtminſter-Konfeſſion (vgl. den A. Weſtminſter-Synode). Die Kirche nennt ſich daher mit Grund auch „The presbyterian church of Wales; ſie gehört zu den Kirchen der „Alliance of the reformed churches holding the presbyterian system“ (vgl. die Reports des Fifth General Council der Alliance, Toronto 1892, S. 10), während ſie auf den oecumenical methodist conferences nicht vertreten war. Nach der Statiſtik von 1900 (Diary 1902, S. 98) zählte die Kirche einſchließlich der engliſchen Diaspora (Almanack 1902 S. 22: 17 792 Communicants) 158 114 communicants. Das entſpräche nach üblicher Berechnung 553 399 Seelen (= 3½ × 158 114). Faſt dieſelbe Summe, genau 552 308, kommt heraus, wenn man die im Almanach von 1902 S. 22 gegebenen Zahlen für communicants (158 114), Kinder (72 470) und Probemitglieder (2363) und die der „hearers“ (Hörer; 319 261) addiert; doch bezweifle ich, daß in die „Hörer“ die Kommunikanten und Probemitglieder nicht mit einzuſchließen ſind. Die Kirche unterhält zwei theologiſche Schulen, eine in Bala, eine in Trevecca.

10 a. Abgeſehen von dieſer mehr presbyterianiſchen als methodiſtiſchen Welsh Calvinistic Methodist Church, differieren die verſchiedenen [in Nr. 9 a erwähnten] methodiſtiſchen Kirchen in der Lehre (vgl. Nr. 11) gar nicht. In der Verfaſſung ſind, obwohl die Laien jetzt überall mit in den Vertretungen ſind, Verſchiedenheiten vorhanden. Welcher Art ſie ſind, und daß ſie nicht bedeutend genannt werden können, iſt aus Nr. 9 a hinlänglich erſichtlich. Ich beſchränke mich deshalb hier auf den Verſuch, die methodiſtiſche Kirchenverfaſſung am wesleyaniſchen Methodismus verſtändlich zu machen (vgl. namentlich die aus älteren Konferenzbeſchlüſſen zuſammengeſtellten Standing Orders in den Minutes 1901 S. 359—404 und das Compendium of later regulations relating to administration and discipline ebenda S. 519—533). Die Methodiſten ſind ſtolz auf ihre Kirchenverfaſſung. „Nächſt dem Meiſterſtück der Organiſation, welches die römiſch-katholiſche Kirche darſtellt, iſt der Methodismus das größte“, ſagte ein Redner der ökumeniſchen Konferenz von 1901 (S. 56). Ich will dieſes Urteil weder meinerſeits wiederholen, noch angreifen; nur längeres Leben in methodiſtiſcher Gemeinſchaft würde urteilsfähig machen. Jedenfalls aber iſt die methodiſtiſche Kirchenverfaſſung ſo eigenartig, daß ſie ſchon deshalb hervorragendes Intereſſe in Anſpruch nehmen kann. — Die Verwaltungseinheiten (ſie ſind mehr als Verwaltungseinheiten, aber ich finde kein anderes Wort) innerhalb des durch die jährliche Konferenz repräſentierten Geſamtkörpers ſind die Diſtrikte, die Bezirke (circuits), die Einzelgemeinden (societies) und ihre „Klaſſen“. Aber als grundlegend charakteriſtiſch muß angeſehen werden, daß classes, societies und circuits ſich zu einander nicht einfach ſo verhalten, wie Teile zum übergeordneten Ganzen; — in gewiſſer Weiſe iſt der circuit die letzte Verwaltungseinheit. Für den circuit werden nach Vorſchlag des „stationing committee“ (vgl. oben S. 785, 6 und unten S. 798, 6) die ministers oder „travelling preachers“ ernannt: ſie haben ihren beſtimmten Wohnſitz (ihre postal adress, wie es offiziell heißt), predigen auch in der Regel etwas häufiger in der Kapelle, der ſie am nächſten wohnen; aber die für einen circuit ernannten ministers haben gemeinſam die paſtorale Fürſorge für den ganzen circuit. Wo, wie in Irland (Oec. conf. 1901 S. 58) und vollends außerhalb Englands, z. B. in der ſüdafrikaniſchen Konferenz (ib. 59 f.), die circuits groß ſind — in Irland giebt's noch circuits, die beinahe eine Grafſchaft umfaſſen —, da hat alſo der Name der „travelling preachers“ noch ziemlich viel Wahrheit. In Schottland, wo der Methodismus wenig Boden gefunden hat — es giebt nur einen Diſtrikt Schottland mit 23 circuits, 6840 society-Mitgliedern und ca. 45 ministers — und im Diſtrikt der Shetlands-Inſeln (4 circuits, 5 ministers, 1537 Mitglieder) werden die Verhältniſſe zum Teil ähnlich ſein. In England aber ſind die 763 circuits der 32 Diſtrikte (Min. 1901 S. 171—236) ſehr klein; London allein hat mehr als 40 circuits. Die engliſchen circuits ſind daher, ſelbſt wenn mehrere Orte zu einem circuit gehören, was außerhalb der größten Städte die Regel iſt, unſeren Pfarreien vergleichbarer, als unſeren Ephorien. Die Mitgliederzahl in den circuits variiert zwiſchen den Extremen von ca. 40 (Birmingham-Welsh, Min. 1901 S. 549) und 2643 (Leiceſter-Bishop-Street; S. 555); der Durchſchnitt ergiebt 634 Mitglieder (= 2119 Seelen) auf den circuit. Der größte circuit hatte 1901 acht ministers, die kleinſten haben nur einen; durchſchnittlich kommen von den 2152 engliſchen ministers (vgl. Min. 1901 S. 538: 2202; davon 50 für Schottland und die Shetlands-Inſeln) auf jeden Circuit

nicht ganz drei ministers. Unter dieſen Umſtänden iſt die Bezeichnung der ministers als „travelling preachers“ in England nur aus der Vergangenheit ganz verſtändlich. Doch ſind in jedem circuit mehrere Kirchen oder Kapellen [im Folgenden ſage ich nur „Kapellen“, weil der Ausdruck der offizielle iſt] vorhanden — es giebt in Summa in England etwas mehr als elfmal ſoviel Kapellen als circuits —, und die Kapellen eines circuits werden von den ministers des circuit gemeinſam bedient, d. h. der superintendent [-minister] unter ihnen — Titel iſt das nicht — ſtellt alle Vierteljahre einen „Circuit Plan“ auf, welcher der „Ordnung der Gottesdienſte“ in unſeren Kirchenkalendern entſpricht, und verwendet dabei alle ministers des circuits ſo, daß jeder in verſchiedenen Kapellen mit zu amtieren hat. Überdies erinnert an das „Reiſen“ noch dies, daß kein Miniſter für dieſelbe Kapelle oder dieſelben Kapellen, alſo für denſelben circuit, auf länger als auf drei aufeinanderfolgende Jahre ernannt werden kann. Da dieſe Praxis auf Wesleys Erklärungsurkunde ruht, werden die Beſtrebungen auf Ausdehnung dieſes Zeitraums auch künftig wohl ebenſowenig Erfolg haben, wie bisher. Doch hat die Konferenz von 1896 den — jetzt offenbar wieder aufgegebenen (Min. 1901 S. 376 Nr. 44) — Verſuch gemacht, ſchon nach einem Zwiſchenjahre eine Wiederernennung zuzulaſſen; auch umgeht man gelegentlich die Beſtimmung dadurch, daß man einen minister, der drei Jahre in einem circuit war, dann „unter den chairman“ des Diſtrikts ſtellt, d. h. ihm nur faktiſch, aber nicht formell ſeinen Wirkungskreis läßt (vgl. Min. 1899 S. 68 Nr. 17 mit 1901 S. 174 Nr. 16 u. S. 564 Mitte). Für ausländiſche Gebiete wird die Zeit ſehr oft verlängert, weil rechtliche Bedenken da nicht entſtehen können; und ministers, die zu beſonderer, nicht paſtoraler Arbeit „ausgeſondert“ ſind (set apart, „abkommandiert“), wie die Profeſſoren der theologiſchen Schulen oder der Leiter des Buchgeſchäfts (Book-room) in London, werden auf ſechs Jahre ernannt und ohne Schwierigkeiten wiederernannt. — Für die Menge der Kapellen reicht, da Sonntags oft und in den größeren Kapellen ſtets zweimal Gottesdienſt iſt und Wochenabendgottesdienſte (in kleineren Kapellen einer, in größeren zwei) dazukommen, die Zahl der ministers bei weitem nicht aus. Ihre Ergänzung bilden die „local-“ oder „lay-preachers“, und zwar in einer Weiſe, die man nur verſteht, wenn man bedenkt, daß die Bezeichnung „local preachers“ ebenſo wie der Terminus „travelling preachers“ nur aus der Vergangenheit ganz verſtändlich iſt. Bei dem relativ geringen Umfang der circuits kann der Circuit-Plan die local preachers für verſchiedene Kapellen des circuit verwenden; und das geſchieht oft auch dann, wenn die Kapellen an verſchiedenen Orten ſich befinden, obgleich nicht annähernd in der Ausdehnung wie bei den ministers. Das, was ministers und local preachers unterſcheidet, iſt alſo nur in beſchränktem Maße das „Reiſen“ und das „Seßhaft-ſein“; viel wichtiger iſt erſtens, daß die local preachers Laien ſind, die [ſoweit ſie nicht in der Ausbildung zum geiſtlichen Amte ſtehen; vgl. unten] ihren bürgerlichen Beruf haben — „lay-preachers“ iſt deshalb paſſendere Bezeichnung als local preachers —, und zweitens der Umſtand, daß dieſe „Laien-Prediger“ da, wo ſie wohnen und wirken, wirken können, ſolange ſie leben. Ein Circuit Plan von Carnarvon und Bangor (Min. 1901 S. 548), der mir vorliegt, erwähnt den Tod eines „Bruders“ der 54 Jahre local preacher geweſen war. Die Zahl dieſer lay-preachers iſt überaus groß. England hatte nach den Minutes für 1901 (S. 496) 18 176 feſt angenommene und 1687 noch auf Probe befindliche local preachers — bei einer „Mitglieder“-Zahl von 483 520 (alle Preachers eingerechnet); es iſt alſo durchſchnittlich jedes 24. Mitglied, faſt jedes 11. männliche Mitglied ein local preacher. Der circuit Louth (Diſtrikt Lincoln), deſſen Circuit-Plan für die Zeit vom 27. Juli bis 24. Oktober 1902 mir vorliegt, weiſt bei einer Zahl von 1308 Mitgliedern im circuit 69 voll und 13 auf Probe aufgenommene local preachers auf. Von den 815 Gottesdienſten im Vierteljahr, welche dieſer Circuit-Plan für 34 Kapellen verzeichnet (700 Sonntagsgottesdienſte, 115 Wochenabendgottesdienſte), werden zwar faſt alle (113) Wochenabendgottesdienſte, aber nur 99 Sonntagsgottesdienſte von einem der drei ministers des circuit oder von gaſtweiſe mithelfenden ministers eines anderen circuit abgehalten. Von den 69 voll aufgenommenen local preachers kommen dabei 59, von den 13 auf Probe aufgenommenen 12 zur Mitwirkung, wenn auch in verſchiedenem Maße (1—13 mal). — Aber auch ſo iſt noch nicht für alle Gottesdienſte geſorgt. Zu weiterer Aushilfe kommen im Louth-Circuit bei Sonntagabendgottesdienſten acht „exhorters“ mit in betracht. Dieſe bis in Wesleys Zeit zurückgehenden Laienhelfer ſind aber im ganzen jetzt ſelten; ſie dürfen nur mit Zuſtimmung des Superintendenten verwendet werden (Min. XX, 155). Gelegentlich, wenn auch ſehr ſelten, finden hier auch bei den Wesleyanern noch Frauen Verwendung: der

Circuit-Plan von Carnarvon für Juli bis Oktober 1902 weiſt nur einen exhorter, ein Fräulein, auf. Weiter finden bei Gebetsverſammlungen (prayer-meetings) im Louth-Circuit auch prayer-leaders und für die Dörfer als country prayer-leaders auch die nur generell (Mission Band x oder y) genannten Mitglieder der Home Mission Bands („Vereine für innere Miſſion") Verwendung. Die Regelung dieſer ganzen komplizierten Gottesdienſtordnung erfolgt, wie geſagt, durch den Circuit-Plan; jede society hört im Laufe des Jahres eine ganze Reihe von Predigern des circuit; — der circuit iſt in gewiſſer Weiſe die letzte Verwaltungseinheit. Außer den bisher genannten Amts- oder wenigſtens Funktionsinhabern ſind als Circuit-Beamte noch die zwei circuit-stewards zu nennen, die von den society-stewards die Mitgliederbeiträge (Kirchenſteuer) empfangen und ſie weiter zu verwalten haben; weiter die Schatzmeiſter der verſchiedenen Fonds für die im circuit geſammelt wird (Äußere Miſſion, Penſionsfonds, Witwenfonds u. ſ. w.) und die Sekretäre für eine Reihe von Vereinsbeſtrebungen (Temperenz, Miſſion u. ſ. w.), ſowie der Sekretär des Quarterly-Meeting (vgl. unten S. 797, 56). Endlich haben die meiſten circuits, wenn nicht alle, ihr Sonntagsſchul-Komité. Die Zuſammenſetzung desſelben und die ganze komplizierte Verwaltung des Sonntagsſchulweſens im wesleyaniſchen Methodismus darf uns hier nicht aufhalten. Nur das bemerke ich, daß das Sonntagsſchulweſen im geſamten Methodismus ſeit John Wesleys Zeit (Tyerm. III, 590 f.) warme Freunde gefunden hat. Ja, wäre es nicht thöricht, nach dem „Begründer" einer Inſtitution zu ſuchen, die im England der Jahre 1780—90 unter allgemeinen Zeiteinflüſſen an den verſchiedendſten Orten ſich zeigte — John Wesley ſchreibt am 18. Juli 1784, da er zuerſt die Sonntagsſchulen erwähnt: I find these schools springing up wherever I go (Journal IV, 272) —, ſo könnte mit dem Buchdrucker Robert Raikes, dem ſog. „Begründer der Sonntagsſchulen" (1735—1811; DNB XLVII, 168^{a}—170^{a}), der um 1783 ſeine Sonntagsſchule in Glouceſter einrichtete (Tyerm. III, 415), die Methodiſtin Miss Hannah Ball (vgl. DNB III, 73 u. Tyerm. III, 415), die ſchon 1769 in High Wycombe eine Sonntagsſchule hatte, erfolgreich konkurrieren. Ja, Raikes ſoll (nach Tyerman III, 415) von einer Methodiſtin angeregt worden ſein; jedenfalls erſchien ſein für weitere Kreiſe anregender Bericht über die Schule von Glouceſter im Januar 1785 in Wesleys Amininian Magazine (Tyerman III, 415). Gegenwärtig haben alle Methodiſtengruppen Sonntagsſchulen. Aber man verlangt nicht, daß alle Kinder, die teilnehmen, ſich zum Methodismus halten oder methodiſtiſche Elementarſchulen beſuchen. Andererſeits wirken manche Methodiſten auch in nicht-methodiſtiſchen Sonntagsſchulen mit; ja noch 1894 rechnete die wesleyaniſche Konferenz mit der Möglichkeit, daß eine weſentlich methodiſtiſche Sonntagsſchule einen Leiter (superintendent) haben könne, der nicht Methodiſt ſei (Min. 1901 S. 403, 6). In Wirklichkeit wird dieſer Fall kaum vorkommen; denn normalerweiſe wird für die methodiſtiſchen Sonntagsſchulen der superintendent alljährlich durch das Sunday-school-committee des circuits gewählt (Wandsbrough S. 209), und von den Lehrern und Lehrerinnen ſetzt man voraus, daß ſie Mitglieder der Methodiſtenkirche ſind, wenigſtens dort den Gottesdienſt beſuchen (ib. 210).

Die nächſttiefere Verwaltungseinheit nach dem Circuit iſt die society. Sie iſt vielleicht diejenige Größe der methodiſtiſchen Kirchenorganiſation, die am meiſten zurücktritt. Zwar haben faſt alle societies an einer Kapelle ihren Mittelpunkt, haben alſo auch ihre trustees und den von ihnen unter Zuſtimmung des Superintendenten gewählten chapel-steward (Min. 1869, XVII, 625; 1901 S. 531); zwar werden noch heute alle Vierteljahre society-tickets (vgl. oben S. 770,27) ausgegeben, beſondere society-meetings ſind altmethodiſtiſcher Brauch (Min. 1825 VI, 65; 1901 S. 525), die love-feasts, „Liebesfeſte", die durch gemeinſamen Genuß von Brot und Waſſer, durch Singen und Anſprachen, gefeiert werden, ſind urſprünglich Society-Feſte, und dasſelbe gilt von dem jährlichen covenant-service, bei dem die society ihren Bund mit Gott erneuern ſoll (Min. 1854, XII, 474; 1901 S. 526). Allein der Gottesdienſt in den Kapellen wird von vielen beſucht, die nicht society-members ſind; die Neu-Ausgabe der society-tickets, die zur Teilnahme am Liebesfeſt und covenant-service berechtigen, daher auch „Liebesfeſtſcheine" heißen, erfolgt bei der vierteljährlichen Viſitation der Klaſſen, und die nur den society-members zugänglichen Verſammlungen (society-meetings, love-feasts und covenant-services) ſind im gegenwärtigen Methodismus im Vergleich mit dem 18. Jahrhundert ſehr ſelten geworden. Die Konferenz von 1889 hat dies in Bezug auf society-meetings und love-feasts lebhaft beklagt (Wandsbr. 305 und 307), hat gefordert, daß society-meetings, wenn nicht an jedem Sonntag-Abend, ſo doch allmonatlich oder wenigſtens zweimal im Quartal gehalten würden, und hat gewünſcht, daß man „wo es nur immer möglich ſei, zurückkehre zu der frühern Praxis, Liebesfeſte am Sonntag-Nachmittag zu halten“ (a. a. O.). Jetzt giebt es societies, in denen jene Mindeſtforderung hinſichtlich der Abhaltung von society-meetings nicht erfüllt wird, ebenſo wird manche society kein Liebesfeſt feiern. Aber man hat gelegentlich circuit-lovefeasts, in der Mitglieder verſchiedener societies, ja verſchiedener circuits ſich vereinigen. Covenant-services ſcheinen regelmäßig faſt nur noch in den größeren Kapellen ſtattzufinden (Min. 1893 S. 228; 1901 S. 390); in dieſen größeren Kapellen — mannigfach wird ein Circuit nur eine ſolche größere Kapelle haben — hält man ſie am erſten Sonntag im Jahre ab, mehrere societies vereinigen ſich dann. — Der Circuit-Zuſammenhang einerſeits, und die Klaſſen andererſeits haben die Bedeutung der societies in den Hintergrund geſchoben.

Die „Klaſſen“ exiſtieren auf engliſch-methodiſtiſchem Gebiete — in Amerika iſt es anders — noch überall. Sie ſind das eigentliche Rückgrat der methodiſtiſchen Gemeindeverfaſſung. In ſtarken societies werden durchſchnittlich etwa 20 Mitglieder in einer Klaſſe ſein, in kleineren — im Circuit Plan von Louth iſt eine society mit 7 Mitgliedern genannt — wird die society nur aus einer Klaſſe beſtehen. Auch die local preachers müſſen in einer Klaſſe ſein. Neben den Mitglieder-Klaſſen, die zumeiſt ſog. mixed classes ſind, d. h. männliche und weibliche Mitglieder haben, giebt es jetzt überall Kinder-Klaſſen (junior classes), wie ſie ſchon in Wesleys Zeit empfohlen wurden (Min, I, 43). Die Klaſſenführer (class-leaders) treten im Methodismus den Einzelnen näher als die Geiſtlichen; denn dieſe gehören dem circuit an, und mit einem unter ihnen ein ſeelſorgerliches Geſpräch zu führen, haben manche Methodiſten, von den Kaſualien abgeſehen, nur bei den vierteljährlichen Klaſſenviſitationen Gelegenheit (Min. 1885, Wandsbr. S. 286). Die Klaſſen aber ſollen unter Leitung des class-leaders allwöchentlich zum Zweck der Förderung ihres inneren Lebens ſich verſammeln. Daß die class-meetings freilich ſehr oft jetzt nicht mehr ſind, was ſie einſt waren, iſt zweifellos (Min. 1889; Wandsbr. S. 302); viele Mitglieder — zumal gebildetere — erſcheinen nicht oder ſehr unregelmäßig; und allein wegen Fernhaltung von dem class-meeting jemanden das society-ticket vorzuenthalten, iſt ausdrücklich widerraten (Min. 1889, 409; 1901 S. 522; Wandsbr. S. 305). Wer gar nicht kommt, auch nicht zur Viſitation der Klaſſen, ſchließt ſich ſelbſt aus, und auf dieſe Weiſe verlieren die Methodiſten die größte Zahl derer, die ſich von ihnen trennen (Min. 1869, XVII, 621; 1901 S. 522). Denen gegenüber, die zur Erneuerung der tickets ſich einſtellen, obwohl ſie ſonſt ſelten ihr class-meeting beſuchen, leidet der Methodismus unter ſeiner kirchlichen Selbſtſtändigkeit: ſo lange er eine innerkirchliche society war, hatte eine Verweigerung des ticket nur pädagogiſche Bedeutung, jetzt käme ſie einer Exkommunikation gleich (Min. 1889, 409; Wandsbr. 305). Ausſchluß aus der Kirchengemeinſchaft iſt aber nur nach vorgängiger genauer Prüfung des Falls in einem leaders-meeting (vgl. unten S. 797, 43) geſtattet; und dem Ausgeſchiedenen ſteht die Möglichkeit einer Appellation an eine außerordentliche (minor district synod) oder ordentliche Diſtrikts-Verſammlung offen (Min. 1869, XVII, 621; 1898 S. 253; 1901 S. 523). — Die class-leaders ſind bei einem ſehr kleinen Bruchteile der Klaſſen die ministers ſelbſt (vgl. Wandsbr. 305 und jeden Circuit-Plan); andere Klaſſen werden von local preachers oder exhorters geleitet, aber es giebt auch Klaſſenführer, die nicht preachers oder exhorters ſind: an ſich iſt das Amt des Klaſſenführers ein ſelbſtſtändiges, auch Frauen und Jungfrauen werden als Klaſſenführer — aber wohl nur für nicht „gemiſchte“, ſondern rein weibliche Klaſſen oder für Kinder-Klaſſen — gebraucht. Man ſucht die neuen Klaſſenführer namentlich unter den jungen Leuten (Min. 1901 S. 109).

10 b. Daß der Methodismus die vielen Laienhelfer und — z. T. verantwortungsvollen — Laienbeamten findet, die er bedarf, erklärt ſich eben dadurch, daß er in all ſeinen Verſammlungs-Körpern und Komités die Laien wirklich gebraucht. Daher iſt die Verfaſſungsreform, die auch im wesleyaniſchen Methodismus Laien ſelbſt in die Konferenz brachte, erſt der dem Methodismus homogene Abſchluß ſeiner inneren Entwickelung geweſen. Der Methodismus iſt jetzt alles weniger als eine „Hierarchie“, die Methodiſtenkirchen ſind keine „Paſtorenkirchen“, ſondern Kirchen, in denen Evangeliſation und Gemeinſchaftspflege Laien und Kleriker überall zuſammenführen. Von fundamentaler Bedeutung ſind in dieſer Hinſicht ſchon die class-meetings. In den Class-meetings einen Bibelabſchnitt zu leſen und zu beten, iſt den class-leaders geraten, und an die Schriftlektion kürzere Ermahnungen anzuſchließen, iſt ihnen unverwehrt. Aber die class-mee-

tings ſollen nicht zu „bible-classes“ (Bibelkränzchen) werden (Min. 1889, Wandsbr. 307): ihr Hauptzweck iſt, durch freimütige Ausſprache geiſtliche Gemeinſchaft (fellowship = *κοινωνία* AG 2, 42; 1 Ko 1, 9; Ga 2, 9 u. ö.) zu pflegen. Es wird daher oft (z. B. Min. 1889, Wandsbr. 307) eingeſchärft, daß die Mitglieder ſich ausſprechen ſollen. Das Beten und Zeugnis-Ablegen im class-meeting gilt mit Recht als die Schule für Vorbeter (prayer-leaders), Miſſionsarbeiter, Sonntagsſchullehrer, local preachers und ministers (Min. 1889, Wandsbr. 303). Durch das class-meeting, durch prayer-bands und Sonntagsſchul-Lehren erzogen, beginnen die geeigneten jungen Leute in der Regel ſchon mit 20 oder 21 Jahren, ja gelegentlich ſchon mit 17 bis 18 Jahren mit Genehmigung des superintendent als local preachers zu wirken. Zunächſt begleiten ſie einen älteren local preacher und, eignen ſie ſich, ſo wachſen ſie in die Arbeit hinein. Sie können erſt dann „on trial“ im Circuit-Plan mit verwendet werden, wenn ſie von dem superintendent (oder in ſeinem Auftrage) in der chriſtlichen Lehre und in der bibliſchen Geſchichte und, wenn es nötig iſt, auch in der engliſchen Grammatik geprüft ſind (Min. 1874. XIX, 455; 1901 S. 401). Und erſt nach mindeſtens einjähriger Probezeit und nach abermaliger Prüfung, bei welcher der Kandidat auch ſeine Bekanntſchaft mit J. Wesleys „53 Sermonen“ und ſeinen Notes on the New Testament nachweiſen muß, dürfen ſie „voll aufgenommen“ werden (Min. 1876. XX, 155; 1901 S. 401). Auch alle künftigen ministers müſſen, ehe ſie als Kandidaten für das geiſtliche Amt angenommen werden, als local preachers on trial wirken. Erweiſen ſie ſich dann als geeignet, ſo werden ſie — von Ausnahmefällen abgeſehen — zu dreijährigem Studium auf eine der theologiſchen Schulen geſchickt (Min. 1901 S. 360 ff.). Danach werden ſie für vier Jahre Probeprediger (probationers; admitted on trial), helfen mit in einem circuit, dürfen aber die Sakramente noch nicht verwalten. In dieſe Zeit, in der ſie unverheiratet zu bleiben genötigt ſind, fällt auch ihr Examen vor einer der beiden Sektionen des Prüfungs-Komités (Min. 1901 S. 332 ff.). Eine Konferenz hat ſie dann „in volle Gemeinſchaft“ aufzunehmen und zu ſtationieren. Vorher werden ſie ordiniert (vgl. oben S. 784, 43); der Methodismus hat alſo einen theologiſch gebildeten und geweihten Klerus. Aber der Klerus iſt auf ſtetes Zuſammenwirken mit „Laien“ angewieſen: der Hauptanteil an der Predigtarbeit fällt in vielen circuits den lay-preachers zu (vgl. oben S. 794, 50), und nicht nur in allen connexional-committees, ſondern auch in den offiziellen Vertretungskörpern ſitzen Kleriker und Laien zuſammen. Einer dieſer Vertretungskörper, das vierteljährliche local preachers meeting, beſteht freilich nur aus Predigern (alle Miniſters, Laienprediger und Probeprediger des circuit), aber dieſe Verſammlung, welche die Lebens- und Amtsführung der Prediger überwachen und die Annahme von local preachers [und exhorters], die in der Hand des superintendent ruht, begutachten ſoll, hat keine Jurisdiktion, iſt nicht eigentlich Verwaltungskörper. Ähnlich ſteht das mindeſtens einmal im Jahre in jedem circuit unter Vorſitz des superintendent zuſammentretende trustees-meeting und die gemeinſame Tagung der trustees und der Kapellen-Schatzmeiſter während des quarterly-meeting im Dezember; hier handelt es ſich um Sachen der Rechnungsführung. — Die eigentlichen Verwaltungsinſtanzen ſind das leaders meeting der society, das quarterly meeting des circuit, die Diſtrikts-Synode und die jährliche Konferenz. Das leaders-meeting, dem alle Miniſter und Prediger des circuit, die stewards und alle class-leaders der betreffenden society als Mitglieder angehören (Comp., Min. 1901 S. 529), ſoll eigentlich allwöchentlich zuſammentreten, faktiſch giebt es societies, in denen ein leaders meeting „nicht regelmäßig gehalten wird“ ((Min. 1872. XVIII, 656; 1901 S. 524), und da, wo es regelmäßig gehalten wird, tagt — auch hier zeigt ſich das Zurücktreten der societies (vgl. oben S. 795, 43) — ein wirklich vollſtändiges meeting nicht mehr wöchentlich; „mindeſtens einmal im Quartal“ ſoll es gehalten werden (Min. 1889, Wandsbr. 306). Hier werden die Beiträge der classes eingezahlt, die Beſtellung von leaders und society-stewards, die dem superintendent obliegt, wird eingeleitet (vgl. oben S. 785, 11) und alle Disziplinarfragen der classes werden in erſter Inſtanz erledigt (vgl. oben S. 796, 49); daneben ſoll das leaders meeting den Minister über den geiſtlichen Zuſtand der Society unterrichten, es ſoll das geiſtliche Centrum der society ſein (Min. 1889, Wandsbr. 306). — Viel wichtiger iſt das quarterly-meeting des circuit, dem alle ministers und probationers, alle local-preachers, class-leaders, stewards und trustees des circuit, ſeit 1894 auch alle Sonntagsſchul-Leiter und überdies je ein gewählter Vertreter der größeren Sonntagsſchulen angehören. Es iſt die erſte eigentliche Verwaltungsinſtanz in Bezug auf alle äußeren Verwaltungsgeſchäfte; aber es muß auch gefragt werden, wenn jemand als Kandidat für das geiſtliche Amt der Konferenz vorgeſchlagen werden ſoll, es hat das Recht, an die Konferenz zu petitionieren und gegenüber neuen Ordnungen der Konferenz ſteht ihm ein ſuſpenſives Veto zu (vgl. oben S. 785, 20: zum Ganzen Comp., Min. 1901 S. 531 ff. und 519). — Das district-meeting oder die Diſtrikts-Synode beſteht aus allen ministers der zum Diſtrikt gehörigen circuits und einer geringeren Zahl von Laien-Delegierten, ſowie — bei den finanziellen Verhandlungen — den stewards der circuits und den Diſtriks-Schatzmeiſtern aller derjenigen von der Geſamtheit unterhaltenen Fonds, Stiftungen und Unternehmungen, die nicht, wie das Buchgeſchäft und die 1748 (Tyerm. II, 7 ff.) von J. Wesley namentlich für Predigerſöhne begründete [höhere] Kingswood-Schule, allein unter Verwaltung der Konferenz ſtehen. Die Diſtrikt-Synode unter Vorſitz des chairman (vgl. oben S. 782, 58), tagt als ein der Konferenz vorarbeitender Verwaltungskörper im Mai — eine beſondere financial district-synod, der dieſelben Mitglieder angehören, wird noch im September gehalten —; ſie iſt vorletzte Inſtanz in allen Finanz- und Verwaltungsfragen, ſowie [gleich der nur im Bedürfnisfall zuſammentretenden außerordentlichen oder minor district-synod] in allen Disziplinarangelegenheiten; ſie wählt einen Geiſtlichen für das stationing-committee der Konferenz (Stand. Ord. Min. 1901 S. 374) ſowie — doch wählen hier Geiſtliche und Laien getrennt (Min. 1877. XX, 420; 1901 S. 382) — die geiſtlichen und weltlichen Deputierten, die nach Anweiſung der letzten Konferenz von dem Diſtrikt zur Konferenz zu delegieren ſind. — Die jährliche Konferenz tagt jetzt in zwei Abteilungen, der pastoral-session (erſte und dritte Woche) und der Representative Session (vgl. Wandsbr. S. 63—67), deren Mitglieder ſich nicht decken: die Laien nehmen nicht an der Pastoral-Session teil, dafür aber 1½ mal mehr Geiſtliche, als an der representative session beteiligt ſind. Formell entſcheidend iſt noch heute der Beſchluß der aus der Zahl der „geſetzlichen Hundert“ Gegenwärtigen (durchſchnittlich 78); die pastoral-session erledigt ſcheinbar die wichtigſten Konferenz-Angelegenheiten (u. a. die Stationierung der ministers und probationers und alle Disziplinarfragen — vgl. Wandsbr. S. 67 f.); allein in Spannung zur representive session, die über alle Finanz- und äußeren Verwaltungsfragen, aber auch über eine ganze Reihe mehr geiſtlicher Angelegenheiten zu beſchließen hat, könnte ſie ſchwerlich etwas durchſetzen: das Gleichgewicht des geiſtlichen und weltlichen Einfluſſes wird vollkommener ſein, als es zunächſt ſcheint. Zu der jetzt 300 Geiſtliche und 300 Laien zählenden representative session gehören (vgl. Min. 1901 S. 354 ff.) außer den „geſetzlichen Hundert“, die aber natürlich nicht alle erſcheinen (man rechnet auf 78), außer den chairmen und den Repräſentanten geſamtkirchlicher Unternehmungen, die nicht Mitglieder der „geſetzlichen Hundert“ ſind, ſowie — auf der Laienſeite — außer den Schatzmeiſtern der geſamtkirchlichen Unternehmungen und einer Anzahl von der vorangehenden Konferenz Erwählter (48) 184 Geiſtliche und 237 Laien, die von der Diſtriktsſynode erwählt werden. — Weitere Details über die Gemeinde- und Kirchenverfaſſung haben hier keinen Raum. Über die kultiſchen Ordnungen bemerke ich nur, daß ſie, obwohl der methodiſtiſche Geiſtliche im Gottesdienſt kein Amtsgewand trägt, denen der Kirche von England, ſoweit nicht ſpezifiſch methodiſtiſche Gottesdienſte in Betracht kommen, noch immer ſehr ähnlich ſind. Der eigentliche Sonntags-Gottesdienſt folgt dem abgekürzten Common-Prayer-Book J. Wesleys (vgl. oben S. 779, 8), und auch die Liturgie für die gemeinkirchlichen Kaſualien hält ſich, dieſer Publikation Wesleys entſprechend, der anglikaniſchen Tradition nahe. Doch bietet „The pook of public prayers and services for the use of the people called Methodists“ (London, Book-room der Wesleyaner) im Anhang eine revised form of offices von 1882.

11. Die Lehre der Methodiſten iſt nach einer Seite hin ſchon dadurch charakteriſiert, daß J. Wesley bis an ſeinen Tod ſich als Glied der anglikaniſchen Kirche fühlen konnte. Eigentliche Lehrdifferenzen hat der Methodismus im Vergleich mit univerſaliſtiſch gerichtetem reformiertem Proteſtantismus nicht. Und manche Eigentümlichkeiten in der Färbung der allgemein-evangeliſchen Lehren, die ihm gelegentlich bei uns nachgeſagt werden, werden mit Unrecht ihm zugeſchrieben. Man wirft bei uns gelegentlich dem Methodismus eine Vermiſchung von Rechtfertigung und Heiligung vor; man ſetzt voraus, es ſei methodiſtiſche Lehre, daß jeder, wie J. Wesley, womöglich auf die Stunde oder Viertelſtunde genau, die Zeit ſeiner Bekehrung angeben könne; und man nimmt nicht ſelten an, daß im Methodismus eine die objektiven Heilsthatſachen in den Hintergrund ſchiebende pietiſtiſche Myſtik Raum finde. Daß die an zweiter Stelle erwähnte Vorausſetzung einen Anhalt hat an einzelnen methodiſtiſchen Traktaten und an der Taktloſigkeit ſolcher methodiſtiſcher Prediger, welche Stellen wie Pſ 95, 7 f. (Hebr. 3, 7 f.) dreſchen, als hätten die Hörer nur auf ſie

warten müſſen, um „zum Durchbruch zu kommen“, kann ich nicht leugnen. Und daß auch das an erſter und dritter Stelle Genannte anknüpfen mag an Ungeſchicktheiten, welche mangelhaft gebildete Arbeiter auf dem deutſchen „Miſſions-Felde“ des amerikaniſchen Methodismus ſich haben zu Schulden kommen laſſen, will ich nicht als unmöglich hinſtellen. Aber die offiziellen und gebildeten Vertreter des Methodismus trifft keiner dieſer Vorwürfe. J. Wesleys eigene Lehre über das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung iſt völlig korrekt, ebenſo die der modernen methodiſtiſchen Theologen und Lehrbücher; Pope ſetzt in ſeinem Vortrage über die Peculiarities of Methodist doctrine (S. 12) bei Erörterung dieſer Dinge mit Recht voraus, daß hier Differenzen zwiſchen Methodiſten und anderen, die wirklich evangeliſch denken, nicht vorliegen. Daß Wesley ſelbſt zweifelhaft geworden iſt, ob er vor dem 24. Mai 1738 abends 8³/₄ Uhr wirklich „unbekehrt“ war, iſt ſchon oben (S. 758, 22) geſagt; und Pope definiert in ſeinem higher Catechism (S. 213) die Bekehrung als „den längeren oder kürzeren, mehr oder weniger von äußerlicher Erregung begleiteten Prozeß, da die Seele ſich abwendet von der Sünde, vom Satan und von ſich ſelbſt hin zu Chriſto, ihrem Heiland. Wenn ſie Eingang findet in das innere Heiligtum und mit Jeſus geeint wird, ſo kann ihre Bekehrung als beendet bezeichnet werden“. Vollends thöricht iſt der dritte Vorwurf. J. Wesley ſchon hat „eben ſo ſcharf wie Ritſchl oder Herrmann“ (J. G. Tasker, Spiritual religion, London 1901 S. 135) jede myſtiſche Verflüchtigung des Objektiven getadelt: „All the other enemies of christianity, ſagt er im Rückblick auf ſeine eigene myſtiſche Periode, are triflers; the mystics are the most dangerous of its enemies. They stab it in its vitals“ (Rigg, Churchmanship S. 26f.); über Jakob Böhme hat er 1782 ſo hart geurteilt, daß er auf Vorhalt ſelbſt zugab, ſeine Worte ſeien zu ſtark geweſen (Tyerm. III, 389). — Dennoch hat der Methodismus „Eigentümlichkeiten“ in ſeiner Lehre. Man kann, wenn man ſie objektiv aufweiſen will, von Wesleys Verkürzung der 39 Artikel ausgehen. Zwar gilt dieſe nur in der Methodist episcopal church Amerikas (vgl. Bd II, 179, 60; mit Artikel VIII der 39 iſt dort auch das Athanaſianum weggefallen) — an den engliſchen Methodismus denkend, ſagt Pope (higher Catechism S. 9): Methodism holds for the most part (dieſe Einſchränkung entſtammt der Rückſicht auf die Amerikaner) the three creeds and the doctrinal formulary of the English church —, aber auch der engliſche Methodismus hat weder die drei ökumeniſchen Symbole, noch die 39 Artikel als „Lehrnormen“; ſeine Lehrnormen ſind J. Wesleys „53 Sermone“ und ſeine „Notes on the N. T.“; von den drei „ſog. ökumeniſchen ſpielt nur das ſog. Apoſtolikum in der Lehre, im Katechismus (Nr. II S. 7f.), eine Rolle. Faktiſch bleibt daher bei J. Wesleys Bedeutung für den Methodismus auch für die engliſchen Gruppen ſeine Abänderung der 39 Artikel charakteriſtiſch. Überſieht man dieſe, ſo tritt zunächſt ein Zwiefaches hervor, das der Methodismus nicht für ſich allein hat, das aber doch von einzelnen Formen des anglikaniſchen Chriſtentums ihn unterſcheidet, — der Gegenſatz zu allem Katholiſieren und der Gegenſatz zur Prädeſtinationslehre und dem, was mit ihr zuſammenhängt: die Erwähnung der drei ordines fehlt (art. 36 omiss.), die Taufwiedergeburt iſt beiſeit geſchoben (art. 12 = angl. 16 handelt nicht de peccato post baptismum, ſondern of sin after justification); art. 17 de praedestinatione iſt ausgelaſſen und ebenſo art. 13, der die opera ante justificationem als peccata charakteriſiert (vgl. bei Pope, Peculiarities S. 9f. die Betonung der gratia praeveniens bei allen Menſchen). Sodann fällt auf, daß Artikel 15 fehlt. Man wird ſchwerlich irren, wenn man annimmt, daß hier der Satz „nos reliqui (scil. neben Chriſtus), etiam baptizati et in Christo regenerati, in multis tamen offendimus omnes et si dixerimus, quia peccatum non habemus, non ipsos seducimus“ in Wesleys Augen irreführend ſchien. Denn die Erreichbarkeit völliger Heiligung (entire sanctification) in dieſem Leben iſt eine Sondermeinung J. Wesleys geweſen und methodiſtiſche Sonderlehre geblieben. In ſeinen Notes erklärt J. Wesley 1. Jo 1, 8 von der Zeit, da Chriſti Blut uns noch nicht gereinigt hat. So anſtößig dieſe „Vollkommenheitslehre“ zunächſt erſcheint, man muß doch anerkennen, daß nicht nur die Definition, welche die völlige Heiligung in der im Herzen herrſchenden Liebe findet (53 Sermone Nr. 43 S. 613, 9), ſondern ſelbſt die Formulierung, zu der J. Wesleys Predigt über die chriſtliche Vollkommenheit (53 Sermone Nr. 40, S. 563ff.) ſchließlich kommt: a Christian is so far perfect, as not to commit sin (S. 579), „ſchriftgemäß“ iſt (1. Jo 5, 18). Selbſt bei J. Wesley finden ſich Stellen, da deutlich geſagt iſt, daß dieſe völlige Heiligung das Ziel iſt, dem wir immer noch näher kommen müſſen (vgl. 53 Sermone S. 568), und das Andauern von Unwiſſenheit, Mißgriffen, Schwachheiten und

Verſuchungen lehrt er ausdrücklich (a. a. O.; vgl. Banks 7 ed. S. 187 f.). Vollends behutſam ſind die modernen Wesleyaner (ſ. Pope, higher Cat. S. 262—275; ja ſelbſt Jacoby II, 447—458; vgl. Pope, Peculiarities 17: The great point is to reach this state; not to declare, that we have reached it. The only confession it admits is the negative one: that of a life not inconsistent with the fact); ja Pope beantwortet die Frage, wie dieſe Vollkommenheit mit menſchlicher Unvollkommenheit zu vereinigen ſei, mit den Worten: By remembering, that (1) it is the perfection of the redeemed amidst all the limitations of sense and infirmity, and (2) that it is Christian or Evangelical perfection, that is perfection as so reckoned in the economy of grace, preserved in us, as it is imparted only through our faith in the atonement, and (3) that there is a future of unlimited progress, „when that which is perfect is come" (1 Ko 13, 10). Daß dieſe modernen Ausführungen nicht im Sinne J. Wesleys ſeien, wird man kaum behaupten dürfen. Um ſo mehr aber gilt jedem, der hier prinzipielle Lehrdifferenzen finden will, das, was Wesley ſchon 1741 bei einer Debatte über die Sache dem Grafen Zinzendorf ſagte: Omnino lis est de verbis (Journ. 3. September 1741, I, 305). — Die weiteren Kürzungen der 39 Artikel durch J. Wesley werden aus ſeiner Scheu vor unnötiger Breite und aus der bewußten Abſicht, nicht Nebenſächliches (wie art. 3 anglic. de descensu Christi) mit Hauptſächlichem zu miſchen, zu erklären ſein. Beides einte ſich in ſeinem Beſtreben, den Menſchen das Evangelium in ſeiner ſchlichten Größe ſo nahe zu bringen, daß es ſich an ihren Gewiſſen bewähren könne. Und dieſe Tendenz zu einer Beſchränkung auf die loci salutares, dies Intereſſe an der chriſtlichen Erfahrung und ihrem Zeugnis für den Glauben, es iſt noch heute ein Vorzug methodiſtiſcher Theologie. Es verbindet ſich hiermit leicht und oft bei gebildeten Methodiſten, wie bei Wesley ſelbſt, eine echt ökumeniſche Weitherzigkeit gegen andere Chriſten. Ja neuerdings haben modern-theologiſche Einflüſſe, ohne das alte Evangelium der Reformation zu alterieren, ſich mit jener echt reformatoriſchen Tendenz zur Reduktion der Lehre auf die loci salutares bei mehreren methodiſtiſchen Theologen — zumal in Amerika — zuſammengefunden. Die Oecumenical conference von 1901 hat an ihrem vierten Sitzungstage „über Bibelkritik und chriſtlichen Glauben" in einer Weiſe verhandelt, wie es in einer Geſamtvertretung der preußiſchen Landeskirche leider nicht möglich ſein würde. Der erſte Referent knüpfte zuſtimmend an Äußerungen von S. R. Driver und W. Robertſon Smith an und ſtellte neben alle äußere Kritik das testimonium spiritus sancti. This doctrine, ſo ſagte er dann (S. 150), is no city of refuge, newly founded by theologians for whom the historical foundations have given way . . . It is no peculiar depositum, but it harmonizes with the genius of Methodism in its special emphasis upon Christian experience, and its assertion of that large liberty wherewith Christ makes all His people free (vgl. Ähnliches bei einem anderen Redner S. 161 f.). Es wird auch wohl überlegt ſein, wenn in dem wesleyaniſchen Catechism Nr. II, S. 49 der Abſchnitt über das Wort Gottes mit den beiden Fragen beginnt: In what is the Word of God contained? — In the Scriptures of the Old and New Testament. — In what sense are the Scriptures the Word of God? — Because through them He declares to all men His will. — Daß uns in manchem methodiſtiſchen Meeting enge Luft das Atmen ſchwer machen würde, daß der populären methodiſtiſchen Litteratur und der Volksfrömmigkeit vieles erbaulich iſt, in das wir nur mit Überwindung uns fänden, iſt freilich gewiß. Aber es giebt geiſtesverwandte Bibelſtunden, Sonntagsblätter und Frömmigkeitserſcheinungen auch bei uns. Der Methodismus muß m. E. jedem, der ihn nicht nach den kümmerlichen Sektenformen beurteilt, in denen er bei uns ſeine „Miſſions"-arbeit treibt, als eine höchſt achtenswerte Kirche erſcheinen. Auch der ſittliche Ernſt und die Opferfreudigkeit des Klerus verdient hohe Anerkennung. Die Temperenzbewegung iſt überall auf methodiſtiſchem Gebiete weit verbreitet, und J. Weysleys Tabaksverbot für alle Prediger (Min. I, 337) iſt, wenn es auch in England niemand mehr bindet, doch noch heute nicht ganz vergeſſen: Irland hat „a total abstinence and non-smoking ministry" (Oec. conf. 1901 S. 58).

12. Aber eines iſt unleugbar: der Methodismus iſt nicht geblieben, was er nach J. Wesley ſein ſollte, eine innerkirchliche Gemeinſchaft, ein Salz der Nationalkirche. J. Wesley erzählt (Tyerm. III, 477), Biſchof Gibſon von London habe einſt in Bezug auf ihn und ſeine Freunde geſagt „Weshalb verlaſſen dieſe Herren nicht die Kirche! Dann könnten ſie kein Unheil mehr ſtiften" (do no more harm). „Lies: >kein Gutes<" (no more good), fügt J. Wesley hinzu. — Der Methodismus iſt zwar trotz ſeines Selbſt-

ſtändigwerdens für England ein Segen geweſen und iſt es noch. Aber ich bezweifle nicht, daß er der Kirche von England noch mehr hätte ſein können, wäre es ihm zur rechten Zeit möglich gemacht, eine innerkirchliche Gemeinſchaft zu bleiben. Die hochkirchliche Richtung wäre ſchwerlich ſo ſtark geworden, wie ſie jetzt iſt. — Und der Methodismus ſelbſt wäre Schwierigkeiten entgangen, die er ſchon jetzt fühlt und im Fortſchritt der Zeiten noch mehr fühlen wird. Einſt nahm man als Mitglieder nur ſolche auf, die mindeſtens zwei Monate „auf Probe" in einer Klaſſe geweſen und von einem Leader empfohlen waren (Min. I, 365). Jetzt gilt Mitgliedſchaft in junior society classes als Probezeit (Min. 1894 S. 218; 1901 S. 520), d. h. Methodiſtenkinder wachſen in die society hinein, wie in Volkskirchen. Wie die Menſchen einmal ſind, müſſen unter dieſen zugewachſenen Mitgliedern nicht wenige ſein, die innerlich in die Methodiſtenkirche nicht hineinpaſſen. Eine methodiſtiſche Volkskirche iſt eine Unmöglichkeit. Der Methodismus mit ſeinem Ideal von Gemeinſchaftsleben iſt auf eine Exiſtenz in chriſtlicher Umgebung angewieſen. Er dürfte die vielen, die ihm untreu werden, nicht guten Gewiſſens laufen laſſen, wüßte er nicht, daß ſie von einer chriſtlichen Geſellſchaft, ja — das gilt namentlich in Amerika — von einer Menge anderer Denominationen umſchloſſen bleiben. Die Schwierigkeiten, die auf der Spannung zwiſchen ſeiner wachſenden Ausbreitung und ſeinem nicht ganz auszutilgenden Society-Charakter beruhen, wird der Methodismus nie überwinden, er hörte denn auf zu ſein, was er iſt. — Eine Ausſcheidung der Evangeliſations- und Gemeinſchaftsbewegung würde auch bei uns weder unſeren Landeskirchen, noch der Gemeinſchaftsbewegung förderlich ſein. Wir haben an ihr weniger zu tragen, als die Kirche von England an dem Methodismus der Anfangszeit. Daß Ruhe nicht die höchſte Bürgerpflicht iſt; daß vielmehr aus hochgradigſter Erregung Gutes hervorgehen kann: das ſollte die Geſchichte des Methodismus den modernen Landeskirchen zeigen. Aber andererſeits ſollte auch die Evangeliſations- und Gemeinſchaftsbewegung von der Geſchichte des Methodismus lernen. Sie würde mehr bei uns bedeuten, wenn ſie ſo nüchtern, ſo praktiſch und ſo wenig eng wäre, wie der Methodismus in ſeinen beſten Vertretern es iſt, — *noch* mehr, wenn ſie der Geſchichte der methodiſtiſchen classes die Lehre entnähme, daß eine lediglich auf die Pflege des inneren Lebens im altmethodiſtiſchen Sinne abgezweckte Gemeinſchaftspflege in der modernen Welt nur wenig Anküpfungspunkte findet. Wir brauchen Gemeinſchaftspflege; und die Hilfsloſigkeit unſerer Laien gegenüber den die Sicherheit des Glaubens bedrohenden Mächten der Zeit, die kultiſche Gebundenheit und Feierlichkeit der Predigt, der mangelnde Zuſammenhang der „Gemeinden" mit all den Liebeswerken, für die kollektiert wird, — das alles zeigt, woran ſie einen Inhalt finden könnte. Aber von ſelbſt und ohne „Ärgerniſſe" für ängſtliche Politiker wird nicht wachſen, was wir nötig haben. Brächte das zwanzigſte Jahrhundert einen neuen, modernen John Wesley, — er fände die Saat reif zur Ernte.

Loofs.

Koptiſche Kirche. — I. *Geſchichtliche Skizze.* — Die griechiſchen Kirchenhiſtoriker u. Chroniſten; Jean de Nikiou, ed. Zotenberg (Notices et Extr. XXIV), neue Ueberſtz. von Charles in Vorbereitung; Patriarchengeſch. des Severus Biſch. v. Aſchmunein (ca. 975, vgl. Bibl. Or. II. 143, Renaudot 367) und ſeiner Fortſetzer, bis 1243 (Textausg. von Evetts ſteht bevor); Annales des Eutychius, melkitiſchen Patriarchen, älteren Zeitgenoſſen d. Severus, ed. R. Pococke 1658 (hier nach Abdruck, MSG. 111, citiert); Al-Makîn, Hist. Saracenica, ed. Erpen 1625 (der vorislamitiſche Teil nur noch hſchriftl.); Chron. Orientale von Abû Schâkir, ed. A. Ecchellenſis 1648; Abû Ṣâliḥ, Churches and Mon., ed. Evetts 1895; Al-Maḳrîzî, Geſch. d. Copten, ed. Wüſtenfeld 1845; das Synaxar (ſ. S. 814); Chronologiſches u. Quellenkritik am beſten bei Gutſchmid, Kl. Schriften 2, 395 ff. E. Renaudot, Hist. Patr. Alex. 1713, hier als Ren. citiert (vgl. Lemm in Mémoires der kaiſerl. ruſſ. Akad. XXXVI, 1888), hat das Hauptſächlichſte aus Severus entnommen, daher unentbehrlich; Le Quien, Oriens Christ. II. 329 ff.; J. M. Neale, Hist. of the Holy Eastern Church: Patr. of Alexandria 1847, unzuverläſſig, beſchränkt, parteiiſch; Milne, Hist. of Egypt under Roman rule 1898; P. Rohrbach, in PJ. LXIX (1892), 50, 207, hauptſächlich nach Harnacks DGeſch.; Art. Copt. Church von Fuller im DchrB. I, 664 ff.; S. L. Poole, Hist. of Eg. in the Mid. Ages 1901, meiſt nach Weil u. Wüſtenfeld; Butcher, Story of the Ch of Eg. 1897, brauchbar nur für die allerneueſte Zeit; M. Fowler, Christian Eg. 1901, am Schluſſe nützliche Statiſtik der letzten Jahre.

Glauben. — Renaudot bei A. Arnauld, Perpetuité de la Foi, 1711 Bd IV; moderner Katechismus vom Kummus Feltâûs 1885, engl. Überſetz. von R. Odeh, London 1892.

Moderne Darſtellungen, Reiſen u. ſ. w. — Abû Daḳn, Hist. Jacobitarum, ed. Haverkamp 1740; J. M. Wansleben (Vansleb), Dominikaner, Hist. de l'égl. d'Alex. 1677, ein wertvolles Buch, meiſt direkt nach arabiſchen Schriftſtellern; desgl. 2 Reiſebeſchreibungen, in der Paulusſchen Sammlg. überſetzt (III, 1 u. 123); Sicard (Jeſuit) ebenfalls bei Paulus, V, 1; J. S. Aſſemani bei Mai, Nov. Coll. V, 171; L. Stern, 2 reichhaltige Artt., „Kopten“, „Kopt. Spr.“, in Erſch u. Gruber, 39. T.; M. Lüttke (Miſſionar), Aegyptens Neue Zeit 1873, den Kopten ungünſtig; Klunzinger, Bilder a. Oberäg. 1877; K. Beth, Orient. Chriſtenheit (1902); „A Coptic Layman“ [Markus Simaika] im Contemp. Review LXXI (1897) 734, beſte Darſtellung der neueren Ereigniſſe.

Bibliographie. — Benigni im Bessarione 1900/01; P. Renaud in Litt. chrét. de l'Eg. 1899; von mir jährlich ſeit 1893 im Archaeol. Report des Eg. Explor. Fund.

„Koptiſche Kirche“ iſt allmählig zur Bezeichnung der nachmuslimiſchen Monophyſiten-(Jakobiten-)gemeinde Aegyptens geworden. Allein der Name kommt eigentlich der Kirche Aegyptens überhaupt zu; ſind doch „Kopte“, „Koptiſch“ einfach von Europäern (erſt etwa im 16. Jahrh.) abgeleitete Formen des arabiſchen Qibt, welches direkt auf Gr. [Αἴ]γυπτος zurückgeht.

Welche Schlüſſe man auch aus AG. 2. 10, 8. 26 ff., 11. 20, 13. 1, 18. 24 auf die Wahrſcheinlichkeit einer früheren Chriſtianiſierung ziehen mag, ſo huldigt doch die ägyptiſche Kirche, als ihrem erſten Stifter, dem hl. Markus (ſ. d. A.). Schon dem Euſeb war die Überlieferung von ſeiner Predigt bekannt. Zuweilen erſcheint er als erſter Biſchof Alexandriens, zuweilen als Stifter des Bistums. Doch ſind auch noch Spuren anderer Apoſtel- bezw. Jüngermiſſionen zu finden: ſo von Lukas (vgl. Grenfell-Hunt, Papyri II 170, 171), Barnabas, Simon Klopas. Der Verſuch Groffs, aus demotiſchen Texten eine unabhängige Miſſion (durch Philippus) zu erweiſen, muß bis auf weiteres als verfehlt gelten (Bull. Instit. égypt. 1898, 192). Vom apoſtoliſchen Zeitalter bis in die 2. Hälfte des 2. Jahrh. hinein hören wir von den Chriſten Alexandriens, außer den Namen der elf erſten Biſchöfe und der Leiter der Katechetenſchule (ſ. d. A. Bd I S. 356), nichts. Beziehungen zwiſchen Schule und Kirche ſind unklar; von den Lehrern der erſteren ſind einige zu Presbytern, andere ſogar zu Biſchöfen geworden; ob letztere aber dann zu lehren fortfuhren, wiſſen wir nicht. Andere Biſchöfe gehören dieſer gelehrten Klaſſe nicht an, ſo z. B. der 12., Demetrius. Nach dem Abſchluß der arianiſchen und origeniſtiſchen Streitigkeiten (alſo ca. 400) hören wir von der Schule nichts mehr; die Kirche hat ſchon alle Erſcheinungen religiöſen Lebens in ſich aufgenommen. Erſt mit Demetrius beginnt der Inhaber des biſchöflichen Stuhls, eine mehr katholiſche, anſpruchsvollere Stellung einzunehmen; den Klerikerſtand wollte er gegen Laieneingriffe verteidigen (Origenes), beim Oſterſtreit nahm er eine leitende Stelle ein, ſpäterer Ueberlieferung zufolge verfaßte er die erſten Oſterfeſtbriefe (Eutych. 989, vgl. Harnack, Litt. Geſch. 291), ſetzte er die erſten außeralexandriniſchen Biſchöfe ein und huldigte er dem Prieſtercölibat. Die Thätigkeit ſeiner origeniſtiſchen Nachfolger, Heraklas und Dionyſius, lag mehr auf dogmatiſchem als disziplinariſchem Gebiet; des letzteren Einfluß wurde bei allen Streitfragen ſeiner Epoche fühlbar (ſ. d. A. Bd IV S. 685). Dionyſius hat zwei Verfolgungen erlebt (von Decius 250, Valerianus 257). Schon unter Sept. Severus hatten einige Chriſten Alexandrias die Märtyrerkrone erlangt. (Orig. c. Cels. 3, 8, Euſ. 6. 1, 4, 5); unter Decius gab es der Märtyrer gewiß viel mehr. Noch aber gehörte die Mehrzahl der Beſtraften zu den Griechen (Euſ. 6. 41); die wenigen „Ägypter“ bilden eine Ausnahme, iſt doch die helleniſtiſche Hauptſtadt noch immer vom Lande iſoliert. Nach 40jähriger Ruhe (ſeit Gallienus, 261) bricht jene Verfolgung aus, die alle früheren an Ausdehnung und Grauſamkeit weit übertraf (303—312), und Diokletian, ſeinen Nachfolgern und Agenten den bitterſten Haß der Ägypter eintrug (ſ. Amélineau, Actes 164, C. Schmidt in TU, NF 5. 4, 47). Gegen Ende der Verfolgung (310/11) fiel ihr der berühmte, wenn auch wenig würdige Biſchof, Petrus „der letzte der Märtyrer“, zum Opfer. Sein Verhalten hat zum erſten bedeutenden Schisma, dem des Meletius, Biſchofs von Lykopolis (ſ. d. A. oben S. 558), den Vorwand gegeben; in Wahrheit haben wir in ihm vielmehr eine Erhebung gegen alexandr. Herrſchaftsanſprüche zu erblicken. Unter der Verfolgung des Licinius hatten die Ägypter, wie es ſcheint, wenig zu leiden, und mit Konſtantin (324) kam Frieden. Die Ausdehnung des Chriſtentums in Ägypten z. Z. der Thronbeſteigung Konſtantins läßt ſich ſchwerlich ſchätzen. Nach der weiten Verbreitung des Gnoſticismus um die Mitte des 2. Jahrh., hauptſächlich allerdings im Delta (Epiph., Häer. 24. 1), iſt auf eine ziemlich ausgedehnte Bekanntſchaft mit der chriſtlichen Lehre zu ſchließen. Im Süden dagegen iſt bis auf die großen Verfolgungen nichts davon bekannt (doch Epiph. 31. 7, Valentinianer in der Thebais); erſt dann machen ſich auch in Oberägypten zerſtreute Gemeinden bemerklich: zu Antinoe, Nilopolis, Hermopolis, im Fayyûm. Unter Diokletian, wo ſelbſt Euſebius (HE. 8. 8) die Märtyrer auf „tauſende“ rechnet, begegnet man in den mehr oder weniger interpolierten Acta einer großen Anzahl Ortſchaften, von denen viele die echte Überlieferung lokaler Martyrien bewahrt haben mögen. Als ſüdlichſte Grenze erſcheint hier Latopolis (Esneh); die Stadt wird als ſchon ganz chriſtlich geſchildert (Amélineau, Actes 46). Vgl. im allgemeinen Harnack, SBA 1901, 810ff. und derſ., Die Miſſion, 448ff.

Den Lauf der arianiſchen Streitigkeiten zu ſchildern iſt an dieſer Stelle nicht nötig (ſ. den betreff. A. Bd II S. 6ff.). Zu den das nicäniſche Konzil betreffenden koptiſchen Texten, vgl. Duchesne im Bull. Crit. I, 330, Batiffol in Rev. Hist. des Relig. XLI, 248. Beide ſchätzen ihren hiſtoriſchen Wert gering. Obwohl die Häreſie einigermaßen das ganze Land durchdrungen hatte (Euſ. VC. 2, 61, Sokr. 1, 6), ſo fand ſie doch ihre Anhänger hauptſächlich im Delta bezw. in Libyen (Sokr. 1, 9, Soz. 1, 21), d. h. unter den Griechiſchredenden; am Lebensende des Athanaſius (373) erhielt ſie ſich, ſogar in der Hauptſtadt, kaum mehr. Nicht allein für die allgemeine Orthodoxie war der Sieg des Nicaenums epochemachend geweſen; auch für Ägypten ward die von Athanaſius errungene Machtſtellung von weittragender Bedeutung. Von jener Grundlage aus gelangte die ägypt. Kirche zu der beherrſchenden Rolle, welche ſie während der nächſten 100 Jahre zu ſpielen beſtimmt war. Bei allem Schwanken des Schickſals konnte Athanaſius auf die begeiſterte Unterſtützung der Ägypter rechnen; endlich errang er auch ſeitens ſeiner heidniſchen Gegner Achtung. Treuer war ihm niemand ergeben als die ſchon jetzt zu den geiſtlichen Führern des Volkes gewordenen Mönche (Soz. 6, 20, 27), bei denen er lange Monate der Verbannung zugebracht hatte.

Im Bund mit Rom hatte Athanaſius für die katholiſche Kirche gekämpft; für den eigenen Stuhl erhob er bewußt kaum einen Anſpruch. Indeſſen ſeinem Nachfolger, Petrus II., genügte das bisher Erreichte ſchon nicht mehr; er fühlte ſich veranlaßt, in die Angelegenheiten fremder Sprengel gebieteriſch einzugreifen (Fälle von Maximus Cynicus und Gregor. Naz. zu Kpel.). Indeſſen, gleich darauf mußte die alexandr. Kirche von der zentraliſierenden Politik Theodoſius des Großen einen ſchmerzlichen Schlag erdulden; ſie wurde, von dem dem Kaiſer ergebenen Konzil d. J. 381, der Kirche der neuen Reichshauptſtadt nachgeſetzt, erhielt alſo den 3., ſtatt den 2. Rang in der ökumeniſchen Hierarchie. Der charakterloſe Theophilus aber, der ſeit 385 den Stuhl inne hatte, war nicht der Mann, ſich ſolch eine Erniedrigung ohne Proteſt gefallen zu laſſen: ſ. ſeine Stellung (1) zur antiocheniſchen Biſchofswahl 389, und (2) zu Chryſoſtomus 398. Schon jetzt ſtützte ſich die alexandr. Biſchofsmacht zunächſt auf die Klöſter, und wirkte dadurch auf das Volk; um ſeinen Einfluß auf die Mönche zu ſichern, ſcheute Th. nicht, unter ihnen gegen die eigenen früheren Meinungsgenoſſen — die Origeniſten — eine Hetzerei zu begünſtigen, deren Folgen er dann zum Sturz des Chryſoſtomus zu benützen wußte. Liebevoll und häufig gedenkt die Kloſterlitteratur des Namens Theophilus; denn einerſeits gewann durch ſeine Gunſt eben jene konſervative, antihelleniſtiſche Mönchspartei definitiv die Oberhand, welche ſie künftig behalten ſollte, andererſeits hatte er ſich als Götzenſtürmer beinahe ſagenhaften Ruhm erworben. Durch die kaiſerlichen Edikte darauf hingewieſen, vom Biſchofe ermahnt und geleitet, ſchaarte ſich der Kloſterpöbel zuſammen, um die alten Heiligtümer zu vernichten (Sokr. 5. 16, 17, Theod. 5, 22, V. Schultze 1, 259ff.). Die nunmehr mit Alexandrien identifizierte ehrgeizige Politik weiterzuführen war Theophilus Neffe und Nachfolger Cyrill (412—444) wohl geeignet. Gewaltthätig wandte er ſich gegen Novatianer (Sokr. 7, 7) und Juden (ib. 7, 13); den ferneren Heidenverfolgungen — hier ſpielte Rivalität gegen den dem Hellenismus angeblich zugeneigten kaiſerl. Statthalter mit — legte auch er keine Zügel an (Mord der Hypatia, ib. 7, 15). Vollen Spielraum aber bot dem Ehrgeiz Cyrills erſt ſeine Bekanntſchaft mit der Lehre des Neſtorius von Konſtantinopel (ſ. d. A.). Begierig auch den dogmatiſchen Primat ſeiner großen Vorgänger zu erneuern, trug er kein Bedenken, ſich die Gunſt Roms zu erbitten (Manſi IV, 1012ff.), deſſen Verdammung der häretiſchen Doktrinen er, ſchon vor der Verſammlung zu Epheſus (431), durchzuführen beauftragt wurde (a. a. O. IV, 1020, Evag. 1, 4). Auf dem Konzil kamen die von der konſervativen Kirche Aegyptens approbierten, als treue Fortſetzung nicäniſcher Grundſätze verehrten Dogmen zum Siege. Allein eben daraus entwickelten die Nachfolger Cyrills jene verhängnisvolle Lehre, welche den Sturz ihrer Macht herbeizuführen beſtimmt war. Zum koptiſchen Konzilsbericht (Miss. franç. VIII) ſ. Bolotov in Christ. Tschtenija 1892, 63ff., der den Text auf zum Teil zeitgenöſſiſche, bezw. verlorene, aber auch großenteils apokryphiſche Quellen zurückführen will. Zu Epheſus ſtand dem Cyrill ein leidenſchaftlich ergebener Gefährte zur Seite, der ſchon bei Lebzeiten als Prophet und Wunderthäter berühmte Archimandrit des ſa'idiſchen Kloſters zu Atrîb (Athribis), Schenute (Sinuthius), der als origineller Redner und Schriftſteller in der koptiſchen Litteratur einzig daſteht. (Die Geſchichtlichkeit ſeiner Reiſe beſtätigen einige ſeiner Reden u. Briefe, ſ. Zoega, S. 459, Brit. Mus. or. 3581 A. 36).

Dem Cyrill an Ehrgeiz und Herrſchſucht ebenbürtig, entbehrte Dioskorus (444—451) den nötigen diplomatiſchen Takt, um die erſtrebte hierarchiſche Suprematie über den Orient zu verwirklichen. Indeß, von einer Hofpartei begünſtigt, gelang es ihm zunächſt die Angelegenheiten der antiocheniſchen Provinz zu lenken (ſ. Bd 5, 639), dann gab 449 zu Epheſus die ſog. „Räuberſynode“, wo der Einfluß des Alexandriners überwog, dem Häreſiarchen Eutyches wieder Recht, trotzdem ſeine (Cyrilliſch-) monophyſitiſchen Anſichten kurz vorher zu Rom und Konſtantinopel verdammt worden waren (Leo, Ep. dogm., vgl. d. A. Eutyches). Dazu kamen mehrere antiocheniſche („neſtoriſche“) Verurteilungen, darunter ſelbſt die des konſtantinopolitaniſchen Patriarchen, und als Ergebnis für Dioskor, eine kurze Friſt unbeſtrittenen Übergewichts. Dem machte aber der Tod des Theodoſius' II. (450) plötzlich ein Ende. Bei Pulcheria und Marcianus machte ſich der Einfluß Roms wieder geltend; auf der von ihnen nach Chalkedon 451 berufenen ökumeniſchen Synode mußte der Alexandriner ohne die gewohnte Schaar gehorſamer Biſchöfe erſcheinen — nur 17 werden genannt (Manſi VI, 571, vgl. Krüger, Monoph. Str. 65, dazu die koptiſche Erzählung, Zoega Nr. CLXV). Man war zu Konſtantinopel entſchloſſen, den Stolz der Aegypter nun einmal definitiv zu brechen; auf Antrieb Leos alſo wurde Dioskor in den Kirchenbann gethan und zum Exil verurteilt.

Mit dem 4. Konzil erreichen wir den Wendepunkt der ägyptiſchen Kirchengeſchichte. Bei jeder früheren Streitigkeit hatte ſich der alexandriniſche Biſchof auf der Seite triumphierender Orthodoxie befunden; diesmal aber, vom nationalen Fanatismus angetrieben, ſich nicht mehr auf eine aufgeklärte Theologie ſtützend, ſtand er, unter der Wirkung der äußeren politiſchen Umſtände, ſtatt als Sieger, als Beſiegter da. Anſtatt ſeine Glaubensregel der Welt auflegen zu dürfen, mußte er die verhaßte Formel Roms zur offiziellen geſtempelt und den freilich nicht gar enthuſiaſtiſchen Provinzen aufgezwungen, dagegen den Glauben des Athanaſius und Cyrill, wie er ihn verſtand, für ſchismatiſch erklärt ſehen. Die „Récits de Dioscore“, nur koptiſch vorhanden, werden von Amélineau, Bolotov, Krüger für apokryphiſch gehalten; vgl. auch Krall, Mt. Rainer 4, 63. Die von Nau, Journ. As. 1903, herausg. ſyriſche (koptiſche) Geſch. Dioskors mag die Grundlage der Récits bilden). Von den Völkern, denen das Chalkedonenſe aufgezwungen wurde, ſträubte ſich keines dagegen heftiger als das ägyptiſche; das hatten ſeine Biſchöfe ſchon während des Konzils vorausgeſehen (Manſi VII, 52 ff.). So wurde die von den Synodikern und Großen bewirkte Einſetzung ihrer Kreatur Proterius (Liberat. XIV) an Stelle Dioskors, ſofort zu Alexandrien das Zeichen blutigen Aufruhrs und, bei minder entſchiedener Unterſtützung vom Hofe (Leo des Marcianus Nachfolger, 457), folgte bald des Eindringlings Mord. Darauf ſetzte die große Mehrzahl der Alexandriner, wenn auch unter Zuſtimmung nur weniger Biſchöfe (Evag. 2, 8, Manſi VII, 527), den ſchon als Parteiführer bekannten Prieſter, Timotheus Aelurus (Gesta de nom. Acac. § 4) auf den biſchöflichen Stuhl. Allein dies konnten ſich die ſiegreichen Chalkedonier nicht gefallen laſſen; Aelurus wurde vertrieben, doch nicht ehe es ihm gelungen war, ſeine Anhänger in zahlreiche Sprengel einzuführen (Manſi a. a. O.). Kurzdauernden Ausgleich vertritt Timotheus Salofaciolus (460) auch der „königliche“ (= ſpäter „melkitiſch“) genannt, (vgl. PSBA. XXIV, 81), bis der Aufſtand des Baſiliscus das Schwergewicht wieder auf die monophyſitiſche Seite ziehend, die Zurückberufung des unverſöhnlichen Aelurus herbeiführt (475), der nun gleich heftig gegen Eutychianer (Zachar. IV, 12, V, 4) und „Neſtorianer“ (= Chalkedonier) donnert. Beruhigung erzielte wieder, im Sinne des Henotikon Zenos, Petrus Mongus (477), deſſen Communio auch von den meiſten „königlichen“ Biſchöfen angenommen wurde (Evag. 3, 13, Zach. V, 7. Über den wohl gefälſchten Briefwechſel Peters mit Acacius, ſ. Amélineau, Miss. franç. IV, XXXI ff.). Solch eine gemilderte Haltung nahm aber eine Anzahl der Mönche übel; unter Führung von zwei Biſchöfen trennten ſie ſich zu einer neuen Partei (*ἀκέφαλοι*, Zach. VI, 1, Ren. 123. Auswanderung akeph. Mönche nach Syrien, ? Sachau, Verz. d. Syr. Hſſ. 586). Noch unter Anaſtaſius, deſſen Politik den Mehrheitskandidaten ſtets bevorzugte (Evag. 3, 30), folgen ſich auf dem alexandriniſchen Stuhl eine Reihe Monophyſiten. Die Rückkehr des Hofs zur Orthodoxie, d. h. der Verzicht auf die Henotikonpolitik (Juſtin und Juſtinian), führte viele Verbannte nach Ägypten, darunter (518) einen der verehrteſten Vorkämpfer des Monophyſitismus, den Patriarchen von Antiochien, Severus (Pſeudozachar. VIII, 5, Evag. 4, 4, Wüſtenfelds Synax., S. 54). Jetzt wurde Alexandrien, wo die Monophyſiten nunmehr zu unbeſtreitbarem Übergewicht gelangt waren (Walch, Ketzerhiſt. 7, 120), von den dogmatiſchen Zänkereien der von Severus geleiteten Moderaten und der extremen Anhänger eines zweiten Verbannten, Julians v. Halikarnaß, zerriſſen. Die Lehre des letzteren verbreitete ſich zeitweilig auch in den nitriſchen Klöſtern (Ren. 132). So mußte die monophyſitiſche Gemeinde abermals eine Spaltung erleiden, um in den folgenden Jahren zu zahlreichen, minder bedeutenden Sekten weiter zerſplittert zu werden (ſ. d. A. Monophyſiten und Timotheus v. Konſtantinopel, MSG 86), deren einige ſich noch bis ins 8. Jahrh. hielten (Ren. 194, 195). Unter den Parteiführern tritt namentlich der Severianer Theodoſius, der gleichzeitig mit Gaianus, einem julianiſtiſchen Nebenbuhler, 536 zum Patriarchen erwählt wurde, hervor. Von Juſtinian 540 verbannt, von Theodora aber begünſtigt, wußte er ſeine Propaganda ungeſtört fortzutreiben; er mag ja der geiſtige Urheber der unifizierenden Miſſion des Jakobus Baradäus geweſen ſein (vgl. Kleyn, Jac. Barad. 72). Während der nächſten 100 Jahre erweiſen ſich ſeine Nachfolger ſo wie die julianiſtiſchen (gaianiſtiſchen) Rivalen, bald als unbedeutende, bald als unwürdige Perſönlichkeiten. Gelegentlich wurde ſeitens der Regierung ein Ausgleich verſucht: ſo mit dem orthodoxen Paul, 541 (vgl. Theophanes, an. 533). Manchmal aber bedurfte man militäriſcher Gewalt, um den „königlichen“ Kandidaten einzuſetzen oder zu beſchützen (Pſeudozachar. X, 1, Eutych. 1069). Alle Unionsbeſtrebungen Juſtinians waren ſchließlich umſonſt geweſen; kaiſerliche Einmiſchung, ſei es durch Geſpräche (ſ. Zoega, Nr. CCLXXV) oder durch Gewalt und Vertreibung (ſ. Miss. franç. IV, 511, 742), hatten nur dazu gedient, die Zerſpaltung zu erweitern. Der kaiſerlichen Sekte hing nur die Beamtenklaſſe der größeren Städte an. Sie war wenig zahlreich, aber wohlhabend (ſ. Leontius, Leben des hl. Joh. des Barmherz.), und es gelang ihr, die monophyſitiſchen Patriarchen von der Hauptſtadt auszuſchließen und zu zwingen, in den nitriſchen Klöſtern eine Zeit lang Zuflucht zu ſuchen (Ren. 143, Eutych. 1069). Von ihnen ſeien erwähnt: Petrus (575), „Herſteller der Kirche“ (Miss. franç. I, 40), der gleich Jac. Baradäus, eine große Anzahl Biſchöfe geweiht (Joh. Epheſ. IV, 12), und Damianus (578), der eine bedeutende Stellung beim tritheiſtiſchen Streit einnahm (ſ. d. A.) und eine 20 jährige Trennung von der Schweſterkirche Antiochiens erlebte.

Mit Juſtinian nimmt in Ägypten das Heidentum definitiv ſein Ende (ſ. V. Schultze 2, 226 ff.). Den Verordnungen des Theodoſius, dem frommen Eifer des Theophilus und Cyrill zum Trotz, hielt ſich in entlegenen Gegenden noch immer der alte Dienſt. Unterdrückt wurde aber jetzt der Ammonkultus in der Oaſis, ſowie der auf der Inſel Philae zu politiſchen Zwecken lange geduldete der Iſis (Letronne, Oeuvres chois. I. 1, 55. Doch ſcheint es, als hätte auch das Chriſtentum, wenigſtens ſeit Theodoſ. II., daneben exiſtiert; ſ. Wilcken, Ar. f. Papyrusf. 1, 396), während die zähen Reſte des Heidentums bei Kanopus (ſ. ROC 1899, 350 ff.), woſelbſt ſchon Cyrill das Orakel in ein wunderthätiges Märtyrerheiligtum — doch, wie es ſcheint, vergebens — umgewandelt (MSG 87, 3693), dem Eifer des verbannten Severus weichen mußten. Auch auf dem Miſſionsgebiete zeigt ſich die ägyptiſche Kirche zu dieſer Zeit thätig. Das von den Miſſionaren des Patriarchen Theodoſius und der Theodora verkündete Chriſtentum nahmen die Könige der Nobadae (Nubier) ca. 548 und 569 an (Joh. Epheſ. 4, 5); ſpäterhin trug die nämliche Geſandtſchaft den Glauben auch den weiter ſüdlich wohnenden Aloden zu (Duchesne, Egl. séparées 290 ff.). Mönche („die 9 Heiligen“) wanderten, dem Wunſche des Königs entſprechend, ca. 480 nach Äthiopien aus (ob aus Ägypten ſcheint aber zweifelhaft), um dort das Chriſtentum aufs neue zu beleben. Ferner ſchickte 525 der Patriarch Timotheus den Gläubigen in Himjar einen Biſchof (ſ. Fell in ZdmG 35. 68, 74).

Der zwiſchen Juſtinian und Heraklius liegende Zeitraum hat nur eine religionsgeſchichtliche Erſcheinung von Bedeutung aufzuweiſen: das Emporkommen der monotheletiſchen Häreſie, wodurch das Intereſſe an den monophyſitiſchen Streitfragen überholt worden zu ſein ſcheint. Zu Alexandrien wurde ſie hervorragend durch Cyrus, den von Heraklius 630 als kaiſerlicher Patriarch und Statthalter zugleich — wie es ſeit etwa 100 Jahren gewöhnlich — hingeſchickten kolchiſchen Biſchof, vertreten. Dieſem gelang es, vorübergehend eine Vereinigung mit den Monophyſiten zu ſtande zu bringen (ſeine πληροφορία, Manſi XI, 564). Allein die jede Diskuſſion unterſagende Politik des Kaiſers mißlang (ſ. hier u. zum Folgenden jetzt die grundlegenden Unterſuchungen A. J. Butlers, Arab Conquest of Eg. 1902; ferner F. M. E. Pereira, Vida do Abba Samuel und Journ. As. 1888, 363 ff.), wenngleich die von Cyrus veranſtalteten Verfolgungen nicht wenige Abfälle zur chalkedoniſchen Partei veranlaßt haben mögen (Ren. 161). Inzwiſchen hatte das Land 11 Jahre unter perſiſcher Grauſamkeit zu leiden gehabt (616—627, Butler, a. a. O., 498). Zahlloſe Klöſter und Kirchen wurden zerſtört (Ren. 154, 173), die Chriſten bis weit den Nil hinauf verfolgt (ſ. das Leben des Peſynthius, Biſch. v. Koptos, Zoega S. 41, Mém. Instit. ég. II). Nach ihrer Vertreibung zog ſich der monophyſitiſche Patriarch Benjamin nach Oberägypten — ſtets dem Aſyl ſeiner Sekte — zurück, um erſt 13 Jahre ſpäter, auf Einladung der damals ſchon zu feſtem Beſitz gelangten Muslimen wieder zu erſcheinen (644).

Und in der That waren die Eroberer den Kopten zu keinem geringen Dank verpflichtet; denn wenn auch die Übergabe ſelbſt von Cyrus, der koptiſchen Überlieferung als „der Muḳauḳis" bekannt (ſ. A. J. Butler in PSBA XXIII, 275), vermittelt war, ſo hatte doch das monophyſitiſche Volk, in ſeinem Haß gegen die Byzantiner, d. h. die Melkiten, durch ſeine Haltung die Sache der Muslimen nur gefördert (Butler will ſie ſogar von einer Hinneigung zu den Arabern ganz freiſprechen). Allein welche Hoffnungen auch die Kopten auf den Herrſcherwechſel geſetzt hatten, ſo ließ die Enttäuſchung nicht lange auf ſich warten. Des Propheten Ermahnungen eingedenk, (vgl. Abû Ṣâliḥ, 28 b), hatte ſie der Sieger, ʿAmru, zwar unter ſeine Obhut (ſeine Schutzſchrift Ren. 163, Butler 440) genommen. Bald fing aber der ſchwerlaſtende Steuerdruck an, zahlreiche Abfälle zum Islam zu verurſachen. Denn während die nicht ganz unbegründeten Gerüchte von den bei den Ägyptern aufgehäuften Reichtümern die Habgier einer Reihe von Statthaltern bezw. Finanzminiſtern erregten, kam die früher von den Chriſten geleiſtete Hülfe im Eifer für den Islam leicht in Vergeſſenheit. Die Kirchengeſchichte Ägyptens ſeit der arabiſchen Eroberung, ſoweit uns wenigſtens zugänglich, iſt nichts als eine leere Aufzählung von Bedrückungen und Erpreſſungen, deren Intenſivität je nach politiſcher Zweckmäßigkeit oder der Laune der verſchiedenen Chalifen bezw. deren Stellvertreter wechſelt. Volksgeſchichte und Kirchengeſchichte ſind kaum mehr auseinander zu halten; für beide ſind wir auf die Kompilation des Severus und ſeiner Kontinuatoren, dazu für einen kürzeren Zeitraum auf Eutychius, angewieſen; von den mohammedaniſchen Schriftſtellern, mit Ausnahme des Maḳrizî, werden chriſtliche Dinge kaum berückſichtigt. Die Verfolgungen nahmen unter ʿAbd el-ʿAzîz (ſeit 685) ihren Anfang. Bald (704) hatten die Mönche durch Verhängung von Geldſtrafen, elbſt durch Brandmarkung zu leiden. Die Erpreſſungen hatten mehrere Empörungen zur Folge (z. B. der Buſchmuriten im O. Delta ca. 750); ſogar der chriſtliche König Nubiens ſoll einen Rachezug gegen die Muslimen ausgerüſtet haben (Quatremère, Mémoires 2, 56, Ren. 221). Die Wahl zwiſchen Abfall und Verbannung mußte natürlich die Zahl der Abgefallenen beſtändig vermehren. Aber auch das gemeinſame Leiden führte nicht zur Einigung der Sekten; insbeſondere ſträubte ſich die ſtrenge Geiſtlichkeit Oberägyptens gegen jegliche Verſöhnung mit den Melkiten (Ren. 216). Die Erſetzung der Omaijaden- durch Abbaſidenchalifen (750) brachte für die Lage der Kirche wenig Aenderung. Vielverſprechenden Zuſagen folgten bald erneute Bedrückungen; darauf folgerichtig neue Empörungen und Abfälle. Nach dem letzten Aufſtande (831, Eutych. 1132) begannen die Arabergeſchlechter ſich ſyſtematiſch durch das Land zu verbreiten; darum, ſagt Maḳrizî (ed. Wüſtenf. 59), konnte der Haß der Kopten nicht mehr offen zu den Waffen greifen. Durch die eingehenden Vorſchriften des chriſtenhaſſenden Mutawekkil wurde ihnen Kleidung u. ſ. w. bis aufs einzelnſte vorgeſchrieben (ca. 849), ihre Kirchen niedergeriſſen, ja der gewohnte Gottesdienſt ſelbſt unterſagt (Ren. 297). Mit dem Emporkommen des türkiſchen Einfluſſes am Chalifenhofe trat für die Chriſten — in berechnetem Gegenſatz zur tyranniſchen Haltung früherer Regierungen — auf kurze Zeit eine Beſſerung der Lage ein; den Monophyſiten verſprach man eine gewiſſe Sicherheit ihres Beſitzes; die Mönche konnten ſich ſogar einer vorübergehenden Steuerfreiheit erfreuen (ca. 862, Ren. 314). Über die innerkirchliche Lage dieſer Periode beſitzen wir nur recht dürftige Nachrichten. Dieſer oder jener Patriarch mag bei der Bekehrung der noch vorhandenen Häretiker — Barſanufianer, Quartodezimaner (?), vielleicht auch einiger Melkiten; nur die ſich noch Meletianer nennenden widerſtrebten derſelben (Ren. 248, 302, 308) — Erfolg gehabt haben; andererſeits wurde einer von ihnen (Sinuthius, geſt. 859) von den ſtrengen Konſervativen Oberägyptens (ſ. oben) ſelbſt der Heterodoxie angeklagt. Die Simonie, von jetzt an der ſtändige Makel der Kirche Ägyptens, kam ſchon vielfach vor (vgl. Dion. Tell-Mahr., geſt. 845, bei Bar Hebr., Chron. Eccles. 375 ff.); dazu leſen wir nicht ſelten von ſchweren Geldſummen, die dem Statthalter, der ſich jetzt bei allen Beförderungsſachen einflußreich einmiſchte, angeboten bezw. von ihm verlangt wurden. Überhaupt war die kirchliche Disziplin ſehr erſchlafft; dies bezeugen die herrſchenden Anſichten von Buße, Kirchenbann u. a. (vgl. Neale II, 166). Der politiſche Wechſel im 9. u. 10. Jahrhundert — Emporkommen und Sturz der Tuluniden und ihrer Nachfolger — hatte auf die Lage der Chriſten wenig Einfluß; nur fangen die Patriarchen nunmehr an, bei wiederholten Erpreſſungen, Geldabgaben von der geſamten Glaubensgemeinde zu fordern und die Simonie auf ſämtliche Ordinationen auszudehnen (Ren. 330, jetzt bekommt χειροτονία eben die Bedeutung „Weihegeld", Ren. 373, Abû Ṣâliḥ f. 31a, Anm.), bis es dem Patriarchen Ephrem, einem geborenen Syrer (975) gelang, hier und ſonſt eine kurzdauernde Reform einzuführen. Unter den erſten Fatimiden (ſeit 969) konnten die Chriſten verhältnismäßig unbehelligt leben; viele waren ſogar im Beſitz bedeutender Amtsſtellungen. Allein mit dem fanatiſchen Al-Hâkim (996) wurde all die frühere Grauſamkeit erneuert, ja geſteigert. Während etwa 15 Jahre war die Kirche einer Verfolgung ausgeſetzt, deren ſie traditionell als der allerſchwerſten zu gedenken pflegt; ſie führte, wie gewöhnlich, zu zahlreichen Abfällen zum Islam. Im ganzen Land wurden die Kirchen zerſtört, der Gottesdienſt unterſagt, die Kleiderordnung aufs neue eingeſchärft (Ibn Challikan ed. Wüſtenf., IX, 11, Maḳrizî a. a. O., 64). Trotzdem wimmelten die Diwâns immer noch von den unentbehrlichen koptiſchen Schreibern; ja ſelbſt den Wezierat ſehen wir bisweilen von einem Chriſten verwaltet. In der That dienten gerade die Habgier und der Übermut der chriſtlichen Beamten als Vorwand zu jener Verfolgungswut. Plötzlich, aus nicht mehr zu erkennenden Gründen, hört die Verfolgung auf (1020); den Bedrückten bietet die Verwaltung ihren Schutz an (Ren. 395). Während der erſten Hälfte der 58jährigen Regierung Al-Mustanṣirs (1036) dauert der Ruheſtand fort; nachher aber geben türkiſche Aufſtände und die Schwäche der Regierung zu neuen Gewaltthaten Anlaß (Abû Ṣâliḥ 90b, Ren. 443). Allein an dem traurigen Zuſtand der Kirche iſt nicht ausſchließlich die äußere Tyrannei Schuld geweſen. Patriarchen und Geiſtlichkeit zumal waren moraliſch auf ein ſehr niedriges Niveau herabgeſunken. Unter dem Vorwand muslimiſcher Forderungen, waren die Inhaber des apoſtoliſchen Stuhls nur damit beſchäftigt, ſei es durch die jetzt zur feſten Gewohnheit gewordene Simonie oder durch ungerechte Aneignung biſchöflicher bezw. klöſterlicher Einkünfte (Ren. 432, 456, 472), Geld aufzuhäufen. Wiederholt leſen wir von Zwieſpalt, Neid und Verbrechen, die dadurch verurſacht waren; jedes disziplinariſche Einſchreiten aber drohte die Beſtraften in die Arme der melkitiſchen Nebenbuhler zu treiben (Ren. 425). Kaum daß dann und wann ein ungewöhnlich tugendhafter Patriarch, wie Cyrill (1078) oder Gabriel (1131), auf gewiſſe Mißbräuche verzichtet, oder daß die verzweifelte Geiſtlichkeit den noch nicht offiziell erwählten Patriarchen durch vorherige Verpflichtungen zu binden verſucht. Während der gerechten Verwaltung der armeniſchen Weziere (1074—1137) hören wir wohl deshalb ſeltener von Simonie, weil jetzt der Steuerdruck einigermaßen erleichtert wurde. Dieſe mächtigen Miniſter chriſtlicher Abſtammung konnten ja auch den Kopten einige Sympathie entgegenbringen; ſelbſt der Chalif zeigte ſich bisweilen wohlwollend (Abû Ṣâliḥ 61b). Aber bei den Muslimen wurde jede Begünſtigung der Chriſten ungeduldig ertragen und ſie führte ſtets zu Rückſchlägen, wodurch die Chriſten wieder aus ihren ergiebigen Stellen vertrieben wurden.

Die Unruhe und Verwirrung beim Untergang des Fatimidenhauſes brachten wieder Bedrückungen der Kopten mit ſich (Ren. 540); dagegen kehrten mit Saladin (1169) Milde und Gerechtigkeit zurück. Lehrverſchiedenheiten ſind in dieſer Zeit des Verfalls ſelten wahrzunehmen (ein „Unitarianer", Abû Ṣâliḥ 56a); doch legt noch unter der Regierung Saladins das Schisma des Markus ibn Kanbar (ca. 1174—1208, Abû Ṣâliḥ 9a, 51b), der eine disziplinariſche Reform (Buße, Abſolution) erſtrebte, für eine gewiſſe Lebenskraft der Kirche Zeugnis ab. Die Patriarchalpartei, der er nicht ohne Grund als melkitiſch geſinnt verdächtig war, bekämpfte ihn aufs Entſchiedenſte; dagegen zeigt die beträchtliche Zahl ſeiner Anhänger, daß die Teilnahme für ſeine Beſtrebungen weitverbreitet war. Durch relative Milde zeichnet ſich auch die übrige Aijubitenherrſchaft aus, wenn auch die Kreuzzüge gelegentlich Erpreſſungen veranlaſſen und der dadurch aufgereizte Haß der Muslimen noch immer Opfer forderte, z. B. Martyrium des Johannes von Phanidjoit, 1209 (ſ. Journ. As., 8. Sér. IX, 113). Beſonders gut ging es den Kopten unter dem rechtliebenden Al-Kâmil (1218—1238); jedoch ſchien es, als ſollte die äußere Ruhe lediglich zur Fortſetzung innerer Zwiſtigkeit und der kirchlichen Mißwirtſchaft ausgenützt werden. Während einer 20jährigen Stuhlvakanz wetteiferten mehrere Nebenbuhler im Verſuche ſich die Gunſt des Chalifen zu erkaufen, bis dies dem David ibn Laklaḳ, einem völlig ſkrupelloſen Mönch, gelang; er wurde 1235, als Cyrill III., zum Patriarchen geweiht. Unter ihm erreichten die Beſtechung, der Verkauf von Kirchenämtern u. ſ. w. eine nie dageweſene Höhe; es nützte auch nichts, daß ſeine aufs äußerſte aufgebrachte Gemeinde ihn zur Annahme einer Anzahl die Kirchenzucht betreffender Maßregeln (Ren. 583, 589) nötigte; denn der ſchlaue Patriarch wußte ihre Durchführung zu hintertreiben. Sein Ehrgeiz ſcheint ſich, trotz der Rechte ſeines antiocheniſchen Kollegen, auch über Paläſtina erſtreckt zu haben (Einſetzung eines Metropoliten in Jeruſalem).

Mit dem Tode Cyrills (1243) ſchließt die Fortſetzung der Severusſchen Patriarchengeſchichte. Einen ſpäteren Berichterſtatter hat die Kirche Ägyptens nicht gefunden; deshalb iſt das Material zur Geſchichte von jetzt an im höchſten Grade dürftig und zerſtückelt. Nach wie vor iſt gelegentlich die Rede von Ausbrüchen des Fanatismus, die natürlich der Frechheit und dem Übermut der Chriſten zugeſchrieben wurden. Am verhängnisvollſten waren die Jahre 1264, 1300 und 1321, in denen Maḳrizî (ed. Wüſtenf. 121), deſſen Geſchichte ebenfalls hier ihren Schluß findet, von einer vollſtändigen Vernichtung der Kirchen, bis Aswân hin, berichtet (ſ. Quatremère, Mémoires II, 226 ff.). Im Synaxar (z. B. das Exemplar in S. E. Aſſemanis Florentinerkatalog 164 ff., vgl. dazu die Pariſer arab. Hſ., Nr. 132) ſind mehrere Märtyrer d. J. 1380, 1383, aus der Zeit der Mamlukenſtreitigkeiten, verzeichnet; auch fehlte es gewiß damals nicht an Abfällen vom Glauben. Von den inneren Angelegenheiten der Kirche erfahren wir nichts, bis wir auf dem Florentiner Konzil (1440) von einem angeblichen Unionsantrag ſeitens des koptiſchen Patriarchen hören (ſein Brief bei Labbé-Coſſart, ed. 1672, Bd XIII, 1201; vgl. J. S. Aſſemani bei Mai, Nov. Coll. V, 175). Allein, daß der Verzicht auf die kirchliche Selbſtſtändigkeit dem Sinne des Koptenvolkes entſprochen habe, muß als höchſt unwahrſcheinlich gelten; daß dem thatſächlich ſo war, beſtätigen eben die gleich erfolgloſen Verſuche Roms im 16.—18. Jahrh., ſich der ägyptiſchen Kirche zu bemächtigen (vgl. Aſſemani, a. a. O., Ren. 611). Die Eroberung durch die Türken (1517) bedeutete einfach einen Tyrannenwechſel; während ihrer Herrſchaft hört man von den Kopten und ihrer Kirche nichts mehr. Nicht einmal der damals hervorragendſte unter den Melkiten, der Patriarch, Cyrill Lukaris (1602—1621, ſ. d. A. Bd XI S. 682), hatte für die gegneriſche Sekte Verſtändnis (vgl. ſeine Briefe, ed. J. Aymon, 156 u. ö.). Bis auf die Ankunft der Franzoſen (1798) müſſen wir uns mit zufälligen Erwähnungen von Erpreſſungen oder ſonſtigen Grauſamkeiten begnügen. Auch die dreijährige Beſetzung des Landes durch eine europäiſche Großmacht blieb für die Kopten ohne Folgen, wenn ſie auch ihr ſeit vielen Jahren einziges militäriſches Talent, in der Perſon Jakûbs „el-Gindî“ (Al-Gabbartî, Merveilles VI, 306), hervorgerufen hatte. An Stelle der Franzoſen trat 1805 der Gründer des jetzigen Chediwenhauſes, Mohammed ʿAli, welcher ſämtlichen Konfeſſionen gleiche Freiheit gewährte. Bald begannen nun unter den Kopten ausländiſche Miſſionsunternehmungen (römiſche, anglikaniſche, presbyterianiſche) ihre Arbeit. Dadurch angeregt, zeigte ſich auch die Nationalkirche um Verbeſſerung und Fortſchritt beſorgt. Der bedeutendſte Führer dieſer Bewegung war der Patriarch Cyrill IV. (1854), der beſonders auf die Hebung des Unterrichtsweſens bedacht war. Durch ſeinen Tod erlitt die Fortſchrittspartei einen ſchweren Schlag; es folgte der zu erwartende Rückgang. Immerhin erreichten die Reformer, trotz großen Widerſtandes, daß von der Staatsgewalt eine ſelbſtſtändige, aus Laien und Klerikern gebildete Synode, behufs der Kontrolle der Amtsführung der Patriarchen, eingerichtet wurde (1873, ſ. Contemp. Rev. LXXI, 740). Dem jetzigen Patriarchen, Cyrill V., wurde bei ſeiner Wahl die Zuſage, ſich von dieſem Konzil beraten zu laſſen, abgenommen (1875). Indeſſen wußte er ſein widerwilliges Verſprechen unausgeführt zu laſſen, und nach wie vor finden die unermüdlichen Beſtrebungen der Fortgeſchrittenen (ihr Zentrum, die Tawfîk-Geſellſchaft), bei der Patriarchal- bezw. Mönchspartei nur Hinderniſſe. An die Stelle des erwähnten Konzils iſt ein Komité von vier Mitgliedern getreten. Vor kurzem iſt die 1895 vom Patriarchen gegründete Klerikerſchule zu Kairo, dank ihren Anſtrengungen, unter kompetente Leitung gebracht worden und davon darf man, bei einer noch immer ſehr unter geiſtlichem Einfluß ſtehenden Gemeinde, nicht wenig für die Zukunft hoffen. Ferner ſind auch für Mönche zwei Seminare vor kurzem eingerichtet worden. Doch wird es wohl lange dauern, ehe die Kopten im Unterrichtsweſen ihren latiniſierenden Gegnern gleichkommen. (Über neuere angebliche Erfolge der Lateiner im Proſelytiren, ſ. Bessarione III, 217, auch verſchiedene Berichte der Freiburger „Katholiſchen Miſſionen“. Kontrollierende Nachrichten von nichtkatholiſcher Seite ſcheinen zu fehlen). Seit der Wiedereroberung des Sudans iſt die koptiſche Kirche auch um die Wiederherſtellung der dortigen, von den Mahdiſten vernichteten, Töchtergemeinden beſtrebt. Freilich hatten jene Chriſten mit den chriſtlichen Unterthanen der früher dort herrſchenden Nubierkönige nichts gemein; letztere hatten die Araber ſchon im 14.—15. Jahrhundert gründlich ausgerottet.

Durch die Statiſtik iſt eine ſtetige Zunahme der koptiſchen Bevölkerung ſeit der Thronbeſteigung der gegenwärtigen Dynaſtie zu konſtatieren. Die Geſamtzahl betrug

1820 etwa 100 000 (Jowett, Christ. Researches 1824, 114), um 1830, 150 000 (Lane, Mod. Egypt.), um 1855, 217 000 (Butcher II, 393), um 1870, 250 000 (Lüttke). Die Volkszählung von 1897 gab 592 374, alſo etwa $^{1}/_{16}$ des Ganzen (Fowler 284, Beth 129). Heute wohnen die Kopten außer in Kairo, am dichteſten im unteren Sa‘îd, ſo um Siût, Achmîm, Girgeh; dort ſind ſie in vielen Dörfern überwiegend. Nach Abû Ṣâliḥ (22 a) zählten die Kopten, d. h. damals beinah die ganze Bevölkerung, z. Z. der arabiſchen Eroberung, 6 Millionen; ſchon 100 Jahre ſpäter hatte ſich dieſe Zahl um eine Million vermindert (Al-Kindî bei Abû Ṣâliḥ, 26 b). Das ganze Mittelalter hindurch waren ſie gewiß in beſtändiger, wenn kaum merklicher Abnahme begriffen.

2. **Kirchliche Verfaſſung, kirchliches Recht u. ſ. w.** — Renaudot, De Patr. Alexandr., in ſeiner Litt. Or. Coll., I, 345 ff.; Wansleben, Histoire (ſ. oben); K. Lübeck, Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie 1901 über früheſte Ausdehnung, Patriarchalgewalt u. ſ. w.; Harnack in SBA 1901, 810, 1186 und Die Miſſion u. ſ. w. 448 ff.; W. Riedel, Kirchenrechtsquellen d. Patriarchat Alex. 1900; der Nomokanon des Ibn al-‘Assâl (13. Jahrh.) nach der äthiop. Verſion (Fetha Nagast) überſetzt von J. Guidi 1899.

Früh wird der biſchöfliche Stuhl Alexandrias, auch die Umgegend der Hauptſtadt (Mareotis, *χώϱα τῆς Ἀλεξανδϱείας*) ſeinem Machtbereiche einverleibt haben. Die politiſch rivalloſe Stellung Alexandriens trug dazu bei, dem dortigen Biſchofe auch über die an Ägypten angrenzenden Provinzen Einfluß zu verſchaffen; ſo iſt er aus dem Hauptſtadtsbiſchofe, dem *πάπας* (vgl. Harnack, SBA 1900, 990), allmählig zum geiſtigen Herrſcher auch Libyens, der Pentapolis und Nubiens (vgl. Can. Nicaen. 6) geworden. Seine Titulatur in ſpäterer Zeit zählte auf: „Alexandrien, Fuſtât-Babylon (heute etwa Altkairo), die Nomen Ägyptens, die Thebais, Pentapolis, Äthiopien, Axum, Nubien, Makuria und die oberen Landſchaften“ (Ren., Litt. Or. I, 350). Da aber jene Länder nacheinander dem Chriſtentum verloren gingen, beſchränkte ſich ſeine Machtſphäre wieder auf Ägypten und Äthiopien.

Es hat den Anſchein, daß die alexandriniſchen Biſchöfe der früheſten Periode von zwölf alexandriniſchen Presbytern ernannt wurden, — bis auf Heraklas, ſagt Hieronymus; bis Alexander, nach Eutychius; auch von Severus von Antiochien wird die Ueberlieferung beſtätigt (ſ. E. W. Brooks, JthSt. 1901, 612, dazu E. C. Butler, Lausiac Hist. I, 213), wenn auch von Origenes unerwähnt (ſ. Gore, JthSt. 1902, 278). Später jedenfalls geſchah die Wahl durch Biſchöfe, Geiſtliche und das Volk Alexandriens, (nachher abwechſelnd, Alexandriens oder Kairos), wobei man ſich manchmal nach dem Wunſche des verſtorbenen Biſchofs richtete. Bald machte ſich auch der Einfluß des Kaiſers fühlbar (vgl. Evag. 3, 12); unter arabiſcher Herrſchaft wurde die Zuſtimmung der muslimiſchen Obrigkeit geradezu unerläßlich. Bei Uneinigkeit mußte das Loos entſcheiden (ſeit dem 8. Jahrh., Ren. 241). Die asketiſchen Erforderniſſe des Amtes waren ſo ſtreng, daß man geeignete Kandidaten am leichteſten in den Klöſtern ſuchte, was ſchließlich auch zur Regel wurde. Die Mehrzahl der mittelalterlichen Patriarchen gehörten den nitriſchen Klöſtern an; doch konnten ſie auch anderswoher kommen — heutzutage entweder aus Nitria, den Antonius- bezw. Pauluſklöſtern in der öſtlichen Wüſte, oder aus dem Muharaḳ-Kloſter in Oberägypten. Seit der Zeit des Chriſtodulus (geſt. 1077) hat der Patriarch in Kairo, dem neuen Regierungszentrum, ſtatt in Alexandrien, ſeinen Wohnſitz.

Die Frage, ob und wann es zwiſchen dem Biſchof Alexandriens und den Provinzialbiſchöfen Metropoliten gegeben, wird noch umſtritten (ſ. Lübeck 119, Harnack SBA 1186). Der 4. nicäniſche Kanon ſetzt ſie jedenfalls ſchon voraus; auch ſcheint der Biſchof von Lykopolis (Meletius) einen derartigen Rang gehabt zu haben (Epiph., Här. 69, 3). Einen Metropoliten gab es, z. Z. des Theophilus, für die Pentapolis; dem Diskorus werden ſogar zehn ſolche zugeſchrieben (Manſi VI, 588, aber vgl. Gelzer in JprTh 12, 573). In nachchalkedoniſcher Zeit (6. Jahrh.) ſcheint ein ſolcher Ehrenrang am monophyſitiſchen Bistum von Nikiu zu haften (ſ. Zoega 283), während ein Text angeblich aus gleicher Epoche den Metropoliten von Antinoe erwähnt (Paris, Ms. copte 129 $_{16}$, 76). Unter den Arabern wurde der Stuhl von Damietta zu dieſem Rang erhoben, doch wie es ſcheint, ohne dabei beſondere Rechte beanſpruchen zu dürfen.

Außeralexandriniſchen Biſchofsſitzen begegnen wir erſt unter Demetrius und Heraklas; dieſer ſoll, nach ſpäterer Sage, ihre Zahl bis zu 23 vermehrt haben (Eutych. 982); nach noch nicht einem Jahrhundert betrug ſie ſchon etwa 100 (Sokr. 1, 6; vgl. Athanaſ., Ad Afr. 10). Die Mehrzahl der in den freilich unvollſtändigen älteſten Liſten erwähnten Bistümer — die der nicäniſchen Unterſchriften, des Breviars Meletius’ — hatten in den alten Nomenhauptſtädten auch ihre Mittelpunkte (ähnliche Liſten ſpäterer Synoden, ſ. Byzant. Z. 2, 24). Wahrſcheinlich vollſtändig iſt, für eine ſpätere Zeit, das Verzeichnis von etwa 85 Sprengeln, welches aus nur ganz modernen Hſſ. bekannt iſt (Amélineau, Géogr. 571 ff., dazu Dareſſy in Rev. Arch. 1894 II, 196). Dort ſind ferner 17 vielleicht als Bistümer zu faſſende nubiſche Ortsnamen erhalten (ſ. Vansleb, Hist. 29); einige ältere Erwähnungen ſolcher kommen auf Inſchriften und Civilurkunden vor. Über nubiſches Chriſtentum überhaupt, vgl. außer Quatremère, Mém. Bd 2, und Ducheſne, Eglises séparées 290 ff., auch Abû Ṣâliḥ 94 a ff.; The Athenaeum 1894 I, 219 u. ſ. w.; The Academy 1894 I, 132 u. ſ. w.; Krall in Wien. Denkſchr. XLVI und WZKM XIV, 233; Crum im Recueil de Trav. 21, 223; Berliner Muſeum, Ausf. Verzeichnis 1899, 412; den betr. Abſchnitt im Bädekers Ägypten⁵; auch das großangelegte Werk von Roſov Christiankaija Nubija, Kiev 1890. Am Ende des 12. Jahrhunderts ſoll es mindeſtens 60 Biſchöfe in Aegypten gegeben haben (Abû Ṣâliḥ 12 b); ſchon im 10. Jahrhundert hatte das Unglück dazu genötigt, die ärmlicheren Sprengel zuſammenzulegen (Ren. 354). Seither hat ihre Zahl bedeutend abgenommen; im 17. Jahrhundert war das ganze Land unter 17 Biſchöfe verteilt (Vansleb 26); ſpäter gab es nur 12 (vgl. Neale, Gen. Introd. 117); bis dieſe 1897, durch Erhebung der vier erſten Klöſterhäupter zu Biſchöfen (Butcher 2, 429), wieder vermehrt wurden. Wie die Patriarchen werden auch die Biſchöfe heute ſtets der Kloſtergeiſtlichkeit entnommen. Der Stuhlwechſel iſt ihnen noch ſtreng unterſagt, auch zur Patriarchenwürde wird kein Biſchof erhoben. Chorbiſchöfe ſoll man in Aegypten nicht gekannt haben; doch finden wir ſie in einem mittelalterlichen Rechtsbuch erwähnt (ob aus einer ägyptiſchen Quelle?, Abû ʾl-Barakât bei Vansleb, Hist. 43). Die übrige Geiſtlichkeit, Erzprieſter (kummus = *ἡγούμενος*), Prieſter, Diakon, Vorleſer, gehört teils klöſterlichem, teils weltlichem Stande an. Früher kannte man auch die niedrigeren Ordensſtufen (ſ. Litt. Or. Coll. I, 30, 100, 122, ferner Brightman in JthSt. I, 254, die Leydener Mss. coptes 135). Einen beſtimmten Anteil am Gottesdienſt ſcheint in Oberägypten einſt der *διδάσκαλος* (kopt. „Schreiber“, „Gelehrte“) gehabt zu haben (ſ. PSBA. XXI, 249; ob ein Reſt der alten „Lehrer“? vgl. Harnack, Die Miſſion 262).

Was das kanoniſche Recht betrifft, ſo beruft ſich die ägyptiſche Kirche noch heute auf die pſeudoapoſtoliſchen Schriften, deren einige uns auch koptiſch erhalten ſind (ſ. Lagarde, Aegyptiaca 209 ff., vgl. Bd I, 733), ſowie auf die älteren Konzilsakten, ebenfalls z. T. noch koptiſch zu leſen (ſ. JthSt. II, 122). Dieſe, ſamt einer Anzahl ſpäterer, teils ägyptiſcher, teils ſyriſcher Rechtsſchriften, wurden im 12.—14. Jahrhundert, ſei es als ſachlich geordnete Nomokanones (Arbeiten von Ibn Al-ʿAssâl, Michael v. Damietta), ſei es der Reihe nach und förmlich ungeändert (Sammlung des Makarius), ins Arabiſche überſetzt. Miteingeſchloſſen ſind dabei ferner die disziplinariſchen Kanones verſchiedener Patriarchen vom 11.—13. Jahrhundert. Auch verwarfen die jakobitiſchen Kanoniſten weder die Schriften fremder Sekten, ſo der Neſtorianer oder Melkiten, noch die juſtinianiſche Geſetzgebung (ſog. Kanones des Epiphanius = Novella VI). Dem Patriarchen und den Biſchöfen ſteht immer noch, in Sachen von Erbſchaft, Eheſcheidung u. a., die althergebrachte Gerichtsbarkeit zu (vgl. hierzu die Darſtellung des Kummus Feltâûs, Al-Ḫilâṣah al-ḳanûnijah fî ʾl-aḥwâl al-šaḫṣijah, Kairo 1896).

3. Liturgie, Kultus, Gebäude u. ſ. w. — Renaudot, Liturg. Orient. Collectio Bd 1, (nach Abdruck 1847 citiert); Brightman, Liturgies E. and W., 1896, LXIII (mit Litteratur- bezw. Hſſangaben), 112 ff., 504; Denzinger, Rit. Oriental.; Vansleb, Histoire (ſ. oben); Hyvernat in RQS 1887—88. Die meiſten liturg. Bücher wurden um 1760 von R. Tuki zu Rom und zum Gebrauch der „unierten“ Kopten, gedruckt (vgl. L. Stern, Kopt. Gramm. 442, Quatremère, Recherches 91); das echte kopt. Euchologium (ſ. unten) nach hſlichen Quellen, erſt zu Kairo 1902; ebenſo das Katameros, beide von Labîb beſorgt; ebenda, Al-Gauharah an-nafîsah des Ibn Sabbâʿ (= bei Ren., autor scientiae ecclesiast.), ein mittelalt. kirchliches Kompendium, 1902; Al-Luluwah al-bahijah fîʾt-tarâtil ar-ruḥijah, Kairo 1896, eine Sammlung Kirchenlieder, mit auf offiziellen Urkunden ruhender kirchl. Statiſtik; wertvolle mündl. Mitteilungen des H. Markus Bey Simaika in Kairo. A. J. Butler, Ancient Copt. Churches 1884; A. Gayet, L'Art copte 1902 (vgl. Arch. Report des Eg. Expl. Fund, 1901—02, 54); derſelbe in Mission franç. Bd 3; Crum im 4. Bd des Catal. générale des Kairener Muſeums 1902; W. de Bock, Matériaux etc., St. Petersb. 1901.

Die früheſten Nachrichten über die kultiſchen Gebräuche Alexandriens finden wir bei den Schriftſtellern des 3. Jahrhunderts (von Probſt, Lit. d. drei erſten Jahrh., und Brightman geſammelt). Darauf würden, falls wir Morins Vorſchlag annehmen, die Hippolytuskanones folgen. Einer etwas ſpäteren Zeit mag die ſog. ägyptiſche Kirchenordnung angehören. Aus der Mitte des 4. Jahrhunderts ſtammt der bis jetzt älteſtbekannte eigentlich liturgiſche Text: das an den Namen Serapions v. Thumis anknüpfende Sakramentar (ſ. Wobbermin, TU, NF 2, aber dazu Brightman in JthSt. I, 88, 247). Ein alter Kern wenigſtens läßt ſich in den ſog. Kanones des Baſilius erkennen (Riedel, K. rechtsquell. 272 ff.). Was den patriſtiſchen Werken des 4. Jahrhunderts zu entnehmen iſt, darüber ſ. Probſt, Lit. d. 4. Jahrh., 106 und Brightman 504.

Nach dem Bruch vom Jahre 451, fingen die Monophyſiten an, ſich das vorhandene Material zu recht zu legen; daraus reſultierte eine Reihe erſt griechiſch, dann griechiſch-koptiſch, ſchließlich koptiſch-arabiſch geſchriebener Liturgien, zu deren älteſten wohl das neulich von Baumſtark (Oriens christ. I, 1) edierte Bruchſtück zu rechnen ſein wird. Indeſſen ſind darunter nur drei bis auf heute im Gebrauch geblieben: diejenigen, welche die Namen der hl. Baſilius, Gregorius Naz. und Cyrill (oder Markus) tragen (Hſſ. erſt aus dem 13. Jahrh.). Auch die äthiopiſchen Liturgien kommen natürlich hier in Betracht. Bei allen geläufigen Riten iſt das Koptiſch freilich das der nordiſchen Mundart; aber auch von den verſchollenen, zuletzt in Mittel- und Oberägypten nachweisbaren, ja wohl teilweiſe dort einheimiſchen Liturgien ſind uns beachtenswerte Reſte erhalten (einige Stücke von Giorgi, Frag. Ev. S. Joh., Hyvernat in RQS 1887/88, Krall in Mt Rainer I, 69, u. a., großenteils aber nur noch hſlich). Die Unterdrückung ſolcher Riten geſchah im 12. Jahrhundert durch den liturgiſchen Reformator Gabriel ibn Tureik (Ren., Litt. Or. 1, 154). Dieſelben gehören einer Periode bezw. einer Gegend an (Hſſ. etwa des 7.—12. Jahrh., meiſt aus dem Kloſter Schenutes bei Achmîm), wo das liturgiſche Idiom noch griechiſch, die Volksſprache dagegen koptiſch war — daher meiſt zweiſprachlich — und zeigen ſich mit den ſpäter herrſchenden Liturgien vielfach verwandt. Doch entfernen ſie ſich öfters von dieſen, indem ſie Spuren wenigſtens drei ſonſt verlorener Anaphoras aufweiſen. Von den obengenannten, heute gebräuchlichen Liturgien haben alle drei ihren proanaphoraliſchen Teil gemeinſam; erſt bei der eigentlichen Meſſe gehen ſie auseinander. Gewöhnlich wird die von Baſilius, bei Feſtlichkeiten die von Gregorius, bei den Hauptfaſten (doch jetzt äußerſt ſelten) die des Cyrill geleſen. Mancher Satz und Ausdruck, namentlich die Ausrufe des Diakons, ſind noch Griechiſch, ein guter Teil (Pſalmen, Gebete) koptiſch, die Lektionen dagegen, mit Ausnahme des Evangeliums, jetzt faſt überall arabiſch. In den nitriſchen Klöſtern wurde, wenigſtens früher, das Arabiſche beim Gottesdienſt vermieden (Litt. Or. Coll. I, LXXIX). Neben dem Euchologium oder Meßbuch wird auch von manchen anderen liturgiſchen Büchern Gebrauch gemacht, die ſämtlich in ihrer heutigen Geſtalt aus muslimiſcher Zeit ſtammen (meiſt bei Tuki, vgl. auch Vansleb 61, Riedel 77); ſo für die übrigen Sakramente, deren 7, gerade wie bei den Lateinern, angenommen werden (anders Beth, a. a. O. 414), für die 7 kanoniſchen Stunden (hauptſächlich Pſalmen und Lektionen), ferner giebt es beſondere Liturgien für Weihnachten und Paſcha, das *Κατὰ μέρος* oder Lectionarium (ein griechiſch-koptiſches, Paris Hſ. 129$_{21}$, ſpäter nur kopt., ſelten koptiſch-arab.), dazu vollſtändiges Perikopenverzeichnis nach Kairener Gebrauch herausgegeben von Jûsuf Habaschî, Kairo 1894. Von den zahlloſen Kirchenliedern ſind die Hauptgruppen die der Theotokia (auch Psalmodia), des Antiphonarium („Difnârî") und der Doxologia. Intereſſante oberägyptiſche Lieder herausgegeben von Erman in ABA 1897, Möller als Nr. 32 der Berl. kopt. Urkunden (1902, vgl. Äg. Z. 39, 104.), Zoega Nr. 312. Ein muſikaliſches Schriftſyſtem beſitzen die Kopten nicht; die verſchiedenen ihnen geläufigen Töne (ἦχος) werden mündlich, meiſt von blinden Sängern, überliefert (Einiges niedergeſchrieben bei Badet, Chants liturg. coptes, Kairo 1900). Von den Homelien und Acta liturgiſcher Anwendung wird unten die Rede ſein. Bei erſteren ſind ebenfalls Spuren ſehr frühen zweiſprachigen Gebrauchs vorhanden (ſo eine Hſ., Or. 3581 A. 92 des Brit. Muſ.).

Das Kirchenjahr zählt eine Menge von Feſttagen, deren bedeutenderen lange Faſten, zuſammen beinahe 7 Monate ausmachend, vorangehen. Darunter ſind zu nennen, außer den „großen" Quadrageſimalfaſten (heute etwa 52 Tage), die Apoſtelfaſten vor Pfingſten, die der Himmelfahrt Mariä und dem Weihnachtsfeſt vorangehenden, ſowie die den Kopten eigentümlichen, nach Heraklius und Niniveh benannten (ſ. Vansleb 74, 76).

Hier müſſen wir uns mit einer bloßen Aufzählung einiger der für den koptiſchen Kultus charakteriſtiſchen Züge begnügen. Von den Geiſtlichen wird häufig kommuniziert; vom Volke dagegen ſelten, jedoch unter beiderlei Geſtalten. Gewöhnlich aber wird ihnen bloß geſegnetes Brot verteilt. Heute wird eine vorhergehende Beichte, wenngleich theoretiſch nötig, nicht mehr verlangt. An die Transſubſtantiation glauben ſie, ebenſo an die Wirkſamkeit des Gebets für die Verſtorbenen, der Heiligenreliquien und der Fürbitte der

Heiligen. Bei der Taufe gebrauchen ſie das dreifache Untertauchen, nachdem das Waſſer durch Einmiſchung einiger Tropfen hl. Öls geſegnet worden iſt. Häufig, doch nicht mehr immer, laſſen ſie die Knaben — bisweilen auch die Mädchen — vorher beſchneiden. Der Taufe folgt unmittelbar die Firmung. Bei allen Riten wird ſehr viel geräuchert. Der Gottesdienſt zieht ſich oft ſo ermüdend in die Länge — er fängt meiſtens gegen ſechs Uhr morgens an — daß man ſich früher auf Krücken zu ſtützen genötigt war. Sonn- und Feſttagsvigilien brachten ſie einſt mehrfach in der Kirche ſelbſt zu (Abû Daḳn § VII). Von jeher haben Magie und Aberglaube unter den Kopten große Verbreitung gefunden (Hſſ. des 6.—7. Jahrh. ſind erhalten; ſ. Leydener Mss. coptes 441, ferner Aeg. Z. XXXIII, 43, 133, XXXIV, 85); jetzt, wie früher, wird die Zauberei gern zu Hilfe gerufen (von den Prieſtern geſegnete Amulette, Gebetsformeln u. ſ. w.). Noch heute kann man, namentlich in Tûch ṭanbaschâ (W. Delta), an beſtimmten Tagen in der Kirche einer feierlichen Teufelsvertreibung beiwohnen (Mitteilung des Herrn Simaika Bey). Über Beziehungen zwiſchen ägyptiſchem Chriſtentum und altägyptiſcher Religion iſt viel geſchrieben worden (ſ. beſonders Amélineau in Rev. Hist. d. Relig. XIV, XV, auch F. Robinſon im Kommentar zu ſeinen Copt. Apocr. Gospels). Daß die Chriſten gewiſſe äußerliche Züge des umliegenden Heidentums, z. B. des ſog. Henkelkreuz, für ſich beanſprucht oder Heidniſches chriſtlich gedeutet (Götzenbild als Heiliger, Orakel als Wunderkirche, vgl. Maſpero, Mém. de Myth. I, 226) haben, iſt nicht zu leugnen. Allein, bis uns hier eine wiſſenſchaftliche Unterlage geſichert iſt, muß jede Schlußfolgerung, aus angeblichen Ähnlichkeiten reſp. survivals, ziemlich unbrauchbar bleiben (vgl. Pietſchmann, GgA, 1899, 46 ff.). Von den alten Kirchengebäuden Ägyptens iſt heutzutage weſentlich nichts übrig. Entweder fielen ſie der perſiſchen bezw. arabiſchen Barbarei zum Opfer oder ſie wurden zu Moſcheen umgebaut (Abû Ṣâliḥ, passim). Die älteſten ſcheinen nach den angeblichen Erbauern bezw. Inhabern benannt; ſo zu Alexandrien die des Theonas (Athanaſ., Ad Const. 15), des Dionyſius (Sozom. 3, 6), des Athanaſius (Feſtbriefenindex, an. 41). Dem Theophilus werden mehrere zugeſchrieben (Zoega 51, 104, Eutych. 1026, 1030). Eine Gründung durch Helena wird für eine Gruppe der Kirchen Oberägyptens behauptet (ſ. Butler I, 365). Auch dort haben wir noch die merkwürdigſten Überreſte zu ſuchen; vor allem zu Philä (ſ. H. G. Lyons, Report … on Ph., 1896), Medînet Habu (Photogr. bei Mariette, Voyage II, pl. 53, jetzt weggeräumt), Aḥnâs (ſ. Naville, Ahnas, 1894), ferner die Kloſterkirche zu Bawît (ſ. Acad. d. Inscr., CR. 1902, 95), Aswân (ſ. De Morgan, Catal. d. monum., 1894, I, 129), in der Nitriſchen Wüſte (ſ. zuletzt Strzygowski in Oriens Christ. I, 356) und den Oaſis Al-Chargah (ſ. de Bock a. a. O. 39). Von dieſen befinden ſich mehrere mitten in den alten Tempelgebäuden; auch antike Felſengräber haben als Bethäuſer gedient (vgl. Le Tombeau de Dega, Miss. franç. I, auch die bemalten Grotten zu Deir Abû Hennîs). Unter den noch im Gebrauch gebliebenen Kirchen zeichnen ſich diejenigen Altkairos (Babylon) durch relatives Alter aus; eine, die des hl. Sergius, hat zur Legende des Aufenthalts Jeſu in Ägypten Beziehung (ſ. Makrizi ed. Wüſtenf. 120). Solche Kirchen liegen jetzt am häufigſten mitten in einer Maſſe ſpäterer Gebäude verborgen. Sie ſind mehrfach renoviert worden und weiſen meiſt den Baſilikatypus, doch mit mehrgewölbtem Dach und hocheingeſetzten Fenſtern, auf. Innerlich ſind ſie quer in zwei Hauptteile getrennt: das mit drei Altären verſehene, in eine oder mehr Apſiden ausgehende Heiligtum (Heikal), und das der Gemeinde beſtimmte Schiff, wo Männer und Frauen geſondert ſtehen. Anſtatt der Seitenkapellen befinden ſich auf einem zweiten Stock oft noch andere kleine Kirchen. Heutzutage iſt die Geſamtzahl der Kirchen eine freilich ſehr reduzierte; 1896 betrug ſie etwa 400 (Al-Luluwah 320 ff.). Abû Ṣâliḥ konnte der Stadt Achmîm allein 70, wo es jetzt 6 giebt, Siût 60, wo jetzt 12, verzeichnen, während es zu Ausîm einſt 366, zu Taha 360 gegeben haben ſoll! (a. a. O. 60 b, 77 a).

4. Mönchtum: — E. C. Butler, Lausiac Hist. (Texts a. Stud. VI) I, 1898; Ladeuze, Etude s. le cénob. pachomien; Amélineau in Mission franç. IV u. Mus. Guimet XVII, XXV (kopt.-arab. Texte); derſ., Vie de Schnoudi, Vie de Pisenthius ev. de Keft, vgl. Revillout, Lettres de P., in Rev. égyptol. 9, 133; J. M. E. Pereira, Vida do Abba Samuel, 1894; Clugnet-Nau-Guidi, Vie et récits de Daniel, 1901 (Nachdruck aus ROC.); Stern im Ausland 1878, 844; Crum, Copt. Ostraca 1902; M. Jullien, L'Egypte 1899.

Der Trieb zum Einſiedlerleben mag in Ägypten auf die Verfolgungen zurückzuführen ſein; jedenfalls hatte das Verlangen nach Ruhe und Betrachtung, ob durch jüdiſche Philoſophen reſp. durch Serapisdiener beeinflußt oder nicht, manchen ſchon früh dazu veranlaßt, auch in der Nähe des eigenen Dorfs ſich ein einſames Daſein zu wählen. Zu den erſten der ſich auf dieſer Weiſe zuruckziehenden Chriſten iſt Antonius zu rechnen (über deſſen Hiſtorizität vgl. E. C. Butler, a. a. O. 219), den wir ſchon um 305 eine Geſellſchaft von Einſiedlern leitend finden. Unabhängig, wie es ſcheint, von dieſem hat Pachomius um 340, weit den Nil hinauf, das erſte Cönobium geſtiftet. Näheres über Anfänge des Mönchtums, ſ. d. A. Seine Geſchichte ſeit Chalkedon ſteht noch aus; das Material harrt, in koptiſchen, ſpäter arabiſchen Heiligenleben, Rechts- und Privaturkunden (Papyri, Oſtraka), Patriarchalkanonen u. ſ. w., noch einer umfaſſenden Verwertung. Die beſſer bekannten Quellen (Moſchus, Leontius, Sophronius) ſind katholiſch, nicht monophyſitiſch. Allmählich ſcheint überall der ſtrenge Anachoretentypus durch einen mehr oder weniger modifizierten Cönobitismus verdrängt worden zu ſein; doch ſind noch im 13. Jahrhundert Spuren vom erſteren zu verfolgen (ſ. Fetha Nagast, trad., 540). Von extravaganten Abarten, wie den Styliten, hören wir in Ägypten wenig (ein Beiſpiel im 7. Jahrhundert, ſ. Synaxar zum 14. Thoth). Solchen mag vielleicht das nüchterne Vorbild der pachomiſchen Regel eine Schranke geſetzt haben. Ihre Erneuerung und Ausdehnung erhielt jene Regel hauptſächlich am Anfang des 5. Jahrh. durch Schenute (ſ. oben S. 804, 3). Von ſeinem großen, noch erhaltenen Kloſter bei Achmîm aus erreichte die reformierte Regel auch andere Häuſer (ſ. Miss. franç. 4, 512); mit den „neun Heiligen“ ſoll ſie ſogar nach Äthiopien gelangt ſein (ſ. Turajeff, Issljedowanija, St. Petersburg 1902, 63). Anderer Regeln wird kaum gedacht. Die von Johannes dem Schwarzen (kopt. chame) ſoll von Nitria aus in Oberägypten bekannt geweſen ſein (Wüſtenfelds Synax., 199). Die ſog. „Regel des hl. Antonius“ taucht erſt verhältnismäßig ſpät auf (ſ. die Unterſuchungen Contzens, worüber Grützmacher in Th. Rundſch. 2, 103, doch? Antonianerkloſter im 7. Jahrhundert, ſ. BO. II, 334, Wright, syr. Kat. 952); unſicheren Urſprungs ſind noch auch die ägyptiſchen, nach Makarius Alex. und anderen benannten Regeln (Holſten-Brockie, Cod. Regul. I, 18 ff.) Die des Antonius ſoll den heutigen Mönchen als Norm gelten — ſie wurde 1899 zu Kairo ſamt deſſen „Briefen“ arabiſch gedruckt; allein die jetzige Obſervanz hat ſich auf ein Paar allgemein gehaltener Verpflichtungen — Gelübde kennen ſie nicht — das Faſten, Gehorſam u. a. betreffend, reduziert. Die mittelalterlichen Bedingungen leſe man bei Abû ʾl-Barakât (Vansleb 39 ff.). Das *σχῆμα* (askîm), einſt das Abzeichen außergewöhnlicher Asketenſtrenge, wird heute allgemein getragen (Jullien 83). Als Bedingung zur Aufnahme ins Kloſter genügt oder genügte die Fähigkeit, etwas Arabiſch und Koptiſch (letzteres ja ohne Verſtändnis) zu leſen. Ihren Inſaſſen liegt weder Steuer noch Militärdienſt ob — ein Vorteil, der zu manchem Mißbrauch Anlaß gegeben hat (Über ähnliche Übel ſchon alter Zeit, ſ. Milne, Hist. 104, 155).

In die Kloſterverwaltung miſchte ſich der Biſchof bekanntlich früh ein. Im 7. Jahrhundert ſcheinen die Mönche der beſonderen Aufſicht zweier Biſchöfe unterworfen, welche den merkwürdigen Titel eines *ἀποτϱίτης* (Zoega 112, Amélineau, Vie d'Isaac XXV, Zotenberg in Journ. Asiat. 1877 (II), 455, auch Ren. 182, 246), für Unter-, reſp. Oberägypten führten. Später pflegte manchmal der Patriarch die Leitung und ſo die Einkünfte gewiſſer Klöſter für ſich zu beanſpruchen. Gegenwärtig tragen die Kloſterbeamten noch die früheren Bezeichnungen; eine Hſ. vom Jahre 1112 (Brit. Muſ., Or. 3581 B, 69) führt uns die Vornehmeren vom „Weißen Kloſter“ (des Schenute) vor: Archimandrit oder Hegumenos (vgl. Giorgi, Fragm. 356), *δευτεϱάϱιος*, Ökonom, Archidiakon, *διδάσϰαλος* (ſ. oben S. 810, 26). Anderswo wird das Oberhaupt auch *πϱοεστώς* genannt (ſ. meine Ostraca, XVIII). Schon früh wußten ſich die Mönche, durch fromme Vermächtniſſe einen beträchtlichen Beſitz anzueignen (vgl. Milne a. a. O.); aus dem 7. bis 8. Jahrhundert hat ſich eine Reihe Urkunden erhalten, die das Eigentum gewiſſer oberägyptiſchen Klöſter ermeſſen läßt (ſ. Steindorff in Äg. Z. XXIX, 1 mit den bibliogr. Hinweiſen, Stern wie oben, Ciasca Papiri Copti). Kinder dem Kloſter als fromme Schenkung zu widmen wurde auch, wenigſtens im 8. Jahrhundert, Sitte (ſ. Villenoiſy in Rev. ég. VI). Aber auch dem Kloſter ſelbſt konnte das Haupt, als deſſen Beſitzer, einen Erben einſetzen (vgl. Brit. Muſ., Catal. of Greek Papyri I, 232, wo der Teſtator aber dazu Biſchof iſt); oder es wurde, gerade wie weltliches Eigentum, einfach verkauft (vgl. Rev. des ét. grecq. 3, 134).

Name und Lage zahlloſer mittelalterlicher Klöſter ſind uns aus Abû Ṣâliḥ, Makrizî u. a., den Papyri bekannt; allein heute iſt deren Mehrzahl entweder verſchwunden oder verlaſſen. Unter den noch bewohnten zeichnen ſich 7 aus: 4 von den einſt im libyſchen Wüſtenthal Nitria zahlreichen Klöſtern, die des Makarius, der Jungfrau oder der Syrer, der Römer (d. h. der hl. Maximus und Dometius), und des hl. Bischâî, mit je 12 bis 20 Mönchen; die des Antonius und Paulus in der öſtlichen Wüſte (ſ. Vansleb, Nouv. Relat. 1677, 300 ff.); das Muharaḳ Kloſter in Mittelägypten, gegenwärtig das blühendſte, mit etwa 80 Mönchen und ſehr ausgedehnten Landgütern. Nonnenklöſter hat es immer, ſeit Pachôm und Schenute, in Ägypten gegeben. Heute beſtehen zu Kairo ſelbſt noch deren fünf.

5. **Kirchenlitteratur**: Quatremère, Recherches etc., 1808; Zoega, Catal. Codd. Copt., 1810; Vansleb, Hist., Vorwort und S. 331; Amélineau, Contes et Romans, 1888.

Die uns erhaltene kirchliche Litteratur der Kopten ſkizzieren, heißt ſo viel als ihre litterariſchen Erzeugniſſe überhaupt beſchreiben; denn, die alten gnoſtiſchen Werke, nebſt einigen magiſchen bezw. alchimiſtiſchen Texten ausgenommen, ſcheinen in der That alle erhaltene Schriften dem kirchlichen Gebrauch beſtimmt geweſen zu ſein. Es giebt keine zweite Sprache des chriſtlichen Orients, die eine ſolche Armut an weltlicher Litteratur aufzuweiſen hat. Auch tragen die koptiſchen Schriftdenkmäler unverkennbare Zeichen des traurigen Schickſals jener Kirche an ſich: mir ſind bloß 2 in noch urſprünglicher Vollſtändigkeit erhaltene, vor etwa das 12. Jahrhundert zu ſetzende Hſſ. bekannt; alles übrige liegt beiſpiellos zertrümmert da. Die Pergament-Hſſ. verdanken wir, beinahe ausſchließlich, 2 oder 3 Kloſterbibliotheken: die bei weitem älteſten der ſüdlichen Mundart (ſaʿîdiſch) dem ſchon erwähnten „Weißen Kloſter" Schenutes; die der nördlichen (buheiriſch) denen Nitrias. Die älteren Papyrus-Hſſ. dagegen ſind wohl eher in der thebaniſchen Gegend, bisweilen in Gräbern vereinzelt, gefunden worden. Von den Nitriſchen Klöſtern ſtammen ferner die meiſten chriſtlich-arabiſchen Bücher.

Zur Zeit der Apoſtelmiſſion nach Ägypten war das Koptiſche, jener unmittelbare Abkömmling der Hieroglyphenſprache, das allgemeine Volksidiom. Durch die allmähliche Verbreitung des neuen Glaubens wurde nun in dieſer Sprache, der die griechiſche Schrift erſt kürzlich angepaßt worden war (vgl. Griffith in Äg. Z. XXXVIII, 71, XXXIX, 78), eine religiöſe Litteratur hervorgerufen. Es war dies aber eine im weſentlichen völlig unſelbſtſtändige; jedes Jahr treten für ihre Abhängigkeit von der griechiſchen neue Belege hervor. Einerſeits wurden Überſetzungen der Bibel in 4, vielleicht 5 Mundarten (ſ. vor allem F. Robinſon bei Haſtings, Dict. of Bible I, 668), ſowie der von der alexandriniſchen Kirche approbierten theologiſchen Schriften, andererſeits ſolche der außerkanoniſchen Evangelien (ſ. F. Robinſon in Cambridger Texts a. Stud. IV, 2; C. Schmidt in SBA 1895; A. Jacobys Straßburger Evangelienfragm.), Apokryphen (des Elias, her. v. Steindorff, Bruchſt. einer Moſes-Adam Apokal. durch C. Schmidt) und gnoſtiſchen Bücher (ſ. Bd VI S. 731) verfertigt. Von den apoſtoliſchen Vätern ſcheinen ſich nur Ueberbleibſel einer Ignatiusüberſetzung — den Monophyſiten beſonders willkommen (ſ. Harnack, Litt.-Geſch. 86) — erhalten zu haben. Die großen Kirchenphiloſophen des 3. Jahrh. treffen wir ſelbſtverſtändlich nicht (Origenes, auch Clemens, ſind „Häretiker", vgl. das Synaxar, 12. Babeh). Erſt mit den Helden des nicäniſchen Zeitalters ſetzt die Reihe patriſtiſcher — erbaulicher, exegetiſcher, polemiſcher — Werke ein, welche einſt alle der bedeutenderen Griechen umfaſſend, ſich bis auf die endgiltige Entfremdung beider Kirchen (451) erſtreckt. Zwar wurden etliche griechiſch ſchreibende Monophyſiten auch juſtinianiſcher Zeit, vor allem Severus von Antiochien, geleſen; doch wird von jetzt an weſentlich kein Grieche mehr ins Repertorium aufgenommen. Von den älteren Hiſtorikern ſind Bruchſtücke einer ſehr ſchlechten Euſebiusüberſetzung vorhanden (ſ. PSBA XXIV, 68). Der überwiegende Hauptbeſtand aber nichtbibliſcher Hſſ. teilt ſich zwiſchen Homelien und Heiligenlegenden reſp. Märtyrerakten, von denjenigen der hl. Jungfrau und der Apoſtel (ſ. C. Schmidt bei Harnack, Litt.-Geſch. 918, Guidi in Giorn. Soc. Asiat. Ital. 1888) an bis auf die Diokletianiſchen ſowie perſiſchen und arabiſchen Verfolgungslegenden (ſ. oben S. 807, 61) und von den Stiftern des Mönchtums bis zu den Aſketen des 14. Jahrh. (Oxforder Hſ., Geſch. des hl. Barſauma, geſt. zu Kairo 1317, vgl. Zotenbergs Pariſer äthiop. Katal. S. 195). Derartige Erzählungen, in örtlich verſchiedenen Synaxaria zuſammengefaßt (vgl. Bolotov in Christ. Tschtenija 1886, 340), wurden ſchließlich in verkürzter Geſtalt ins Arabiſche übertragen (die 1. Jahreshälfte eines Nitriſchen Exemplars von Wüſtenfeld 1879 verdeutſcht; beſte Ueberſicht bei Zotenberg a. a. O. 152 ff.). Wenn auch oft wenig erbaulich, ſo wurden dieſe Erzählungen (früher regelmäßig, heute mehrfach ausgelaſſen) beim Gottesdienſt vorgetragen (ſ. Brightman, Liturgies 155; Vansleb 69); ja ſogar eigentliche Geſchichtswerke fanden hier Anwendung, wie dies durch Randbemerkungen verſchiedener Hſſ. (z. B. der in PSBA, a. a. O. beſchriebenen) beſtätigt wird. Die Frage der Überſetzung bezw. Urſprünglichkeit muß, in betreff ſpezifiſcher ägyptiſcher Acta und Vitae, noch unterſucht werden; mit dieſer möglichen Ausnahme iſt nur eine einzige Gruppe Schriften in ihrer koptiſchen Urgeſtalt zu uns gelangt, die nämlich des ſchon öfters genannten Schenute (ſ. oben S. 804, 2), von deſſen gewaltſam hinreißender, prophetiſch gefärbter Beredſamkeit uns ſeine zahlreichen, doch ſchwer verſtändlichen Predigten und Briefe — wenn er auch Griechiſch konnte (vgl. Äg. Z. XXXII, 134), ſo ſcheint in jener Sprache nichts auf uns gekommen zu ſein — ein Bild bewahrt haben. Die Mundart Schenutes war die ſaʿîdiſche; ſchon damals war die ſeiner Heimat, die Achmîmiſche, außer Gebrauch gekommen. Dagegen erſt mit dem Ausſterben des Griechiſchen in den nördlichen Provinzen errang das künftig univerſale Buheiriſch litterariſche Anerkennung; ja von ihren Hſſ. reichen die älteſten erſt auf etwa das Jahr 900 zurück. Koptiſch überhaupt wird, wie es ſcheint, bis ins 14. Jahrhundert geſchrieben; allein jene jüngſten Erzeugniſſe erweiſen ſich als Übertragungen aus dem Arabiſchen und ſie müſſen als lauter tours de force gelten (vgl. Caſanova in Bull. de l'Institut. franç. I). Wahrſcheinlich hatten die Kopten etwa im 10. Jahrhundert angefangen, das Arabiſche litterariſch zu verwerten. Von chriſtlichen Autoren beſtimmbaren Datums gilt Severus, Biſchof von Aſchmunein (ca. 950, ſ. oben S. 801, 40), als der erſte, der ſich dieſer Sprache bediente. Ihre Blütezeit aber erreichte, wie es ſcheint, die chriſtl.-arabiſche Schriftſtellerei um die Mitte des 13. Jahrhunderts mit dem gelehrten, doch ſonſt unedelen Patriarchen Cyrill (ſ. oben S. 807, 56), welcher ſich thätig um die Verfertigung von Überſetzungen reſp. Kompilationen aus dem Koptiſchen bemüht haben ſoll (ſ. Guidi a. a. O., auch Mai, Nov. Coll. IV, Nr. 133, Pariſ. arab. Hſ. 195). Als ſeine Zeitgenoſſen lebten die zwei hervorragendſten Gelehrten der ſpäteren koptiſchen Kirche, die Gebrüder Ibn al-ʿAssâl, deren einer uns auch ein Verzeichnis ſeiner Quellen bietet (Mai, a. a. O., Nr. 103, Brit. Muſ. arab. Katal. S. 758). Abû'l-Barakât, der bedeutendſte der Gelehrten des folgenden Jahrhunderts, hat eine noch ausgedehntere Liſte (Vansleb 331; vgl. Riedel, K.-Rechtsq. 78). Bekanntlich hat der Sammeleifer dieſer und anderer Schriftſteller ſpäterer Epochen der Gegenwart eine Anzahl wertvoller Werke, ſei es in der Form arabiſcher, ſei es auch in erſt nach dieſen verfertigten äthiopiſcher Übertragungen geſchenkt, welche uns ſonſt unwiderruflich verloren gegangen wären. Über liturgiſche Litteratur ſ. oben S. 811; über kirchenrechtliche S. 810.

W. E. Crum.

Verzeichnis
der im Zwölften Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfaſſer:	Seite:
Lutheraner, ſeparierte	Froböß	1
Lutz, J. L. S.	Güder †	19
Lutz, Sam.	Güder †	21
Luxemburg	W. Götz	24
Lydius	Wagenmann † (S. D. van Veen)	25
Lyon, Synode v. 1245 ſ. d. A. Innocenz IV. Bd IX S. 125, 45 ff.		
Lyon, Synode v. 1274 ſ. d. A. Gregor X. Bd VII S. 123, 3 ff.		
Lyranus	R. Schmid	28
M.		
Mabillon	G. Laubmann	30
Mac All	Eugen Lachenmann	32
Maccovius	S. D. van Veen	36
Macedonien	Johannes Weiß	38
Macedonius und die Macedonianer	Loofs	41
Mähriſche Brüder ſ. Bd III S. 445 ff.		
Märk. Konfeſſionen	Herzog †	48
Märtyrer u. Bekenner	Bonwetſch	48
Märtyrer, die vierzig	Zöckler	52
Mäßigkeitsvereine ſ. Enthaltſamkeit Bd V S. 396, 31.		
Margarita Margarites	Herzog †	52
Magdalena ſ. Maria Magdalena.		
Magdalenerinnen	Zöckler	53
Magdeburg	Hauck	54
Magdeburger Centurien ſ. d. A. Flacius Bd VI S. 89, 48 ff.		
Magier, Magie	Zöckler	55
Magister sacri palatii	Zöckler	70
Magnifikat	H. A. Köſtlin	71
Magnus	Meyer von Knonau	75
Magog ſ. d. A. Gog u. Magog Bd VI S. 761.		
Mahlzeiten bei den Hebräern	Benzinger	76
Mai	Klüpfel † (Benrath)	78
Maiandachten ſ. d. A. Maria.		
Maimbourg	C. Pfender	79
Maimonides	G. Dalman	80
Mainz	Hauck	84
Majeſtätsbrief ſ. d. A. Ferdinand II. Bd VI S. 39, 56 ff.		
Majolus ſ. d. A. Cluni Bd IV S. 182, 18 ff.		
Major	G. Kawerau	85
Maiſtre, J. de ſ. d. A. Ultramontanismus.		
Makarius	Zöckler	91
Makkabäer ſ. d. A. Hasmonäer Bd VII S. 463 ff.		
Makkabäer, Bücher der, ſ. d. A. Apokryphen des AT Bd I S. 646 ff.		
Makowsky ſ. Maccovius oben S. 36.		
Makrina	Loofs	93
Malachias	H. Böhmer	94
Malalas	G. Krüger	97
Malan	Ed. Barde	98
Maldonatus	Mangold †	103
Maleachi	Volck	107
Malerei	Victor Schultze	110
Mallet	J. Fr. Iken	126
Malleus maleficarum ſ. d. A. Hexen Bd VIII S. 33, 4 ff.		
Malſteine bei den alten Hebräern	Wolf Baudiſſin	130
Malteſerorden ſ. d. A. Johanniter Bd IX S. 333.		
Malvenda	(C. Schmid †) Zöckler	146
Malzeichen am Körper	Wolf Baudiſſin	146
Mamertus ſ. Claudianus Mamertus Bd IV S. 132, 28.		
Mammäa ſ. d. A. Severus Alexander.		
Mammon	G. Dalman	153
Manaſſe, Gebet des ſ. d. A. Apokryphen des AT Bd I S. 640, 37.		
Manaſſe, König v. Juda	R. Kittel	154
Mandäer	K. Keßler	155
Mandata de providendo ſ. d. A. Expektanzen Bd V S. 700, 45 ff.		
Mande	L. Schulze	183
Mandelbaum ſ. d. A. Fruchtbäume Bd VI S. 304, 57.		
Manegold von Lautenbach	Carl Mirbt	189
Mangold	Adolf Kamphauſen	190
Mani, Manichäer	K. Keßler	193
Mann	A. Späth	228
Manna ſ. d. A. Wüſtenwanderung		
Manning, Henry, E.	Rudolf Buddenſieg	230
Manning, James	Alb. Henr. Newman	236
Manſi	G. Laubmann	239
Manſionaticum ſ. Abgaben Bd I S. 93, 48-60.		
Manuel	Dr. Liſt	240
Manus mortua ſ. Amortiſation Bd I S. 460, 9.		
Maon	Guthe	243
Maphrian ſ. Jakobiten Bd VIII S. 569, 4 ff.		

Artikel:	Verfaſſer:	Seite:
Mara ſ. Wüſtenwanderung.		
Maranus	G. Laubmann	244
Marbach	Paul Grünberg	245
Marburger Bibel ſ. Bibelwerke Bd III S. 181,57—182,13.		
Marburger Religionsgeſpräch	Th. Kolde	248
Marca	(H. F. Jacobſon †) v. Schulte	255
Marcellina ſ. Karpokrates Bd X S. 98,41 ff.		
Marcellinus	Adolf Harnack	257
Marcellus I.	Adolf Harnack	258
Marcellus II.	Hauck	259
Marcellus v. Ancyra	Loofs	259
Marcellus, Märtyrer	G. Uhlhorn †	265
Marcion	G. Krüger	266
Marcus Aurelius	Adolf Harnack	277
Marcus Diakonus ſ. d. A. Porphyrius von Gaza.		
Marcus Eremita	Johannes Kunze	280
Marcus Eugenicus	Philipp Meyer	287
Marcus, Gnoſtiker ſ. d. A. Valentinus und die Valentinianer.		
Marcus im NT	Jülicher	288
Marcus, Papſt	Ad. Harnack	297
Mares ſ. Ibas Bd VIII S. 612,9.		
Mareſius	(Alex. Schweizer †) S. D. van Veen	298
Margaretha, d. h. ſ. d. A. Nothelfer, die vierzehn.		
Margaretha von Orléans-Angoulême	Bonet-Maury	299
Margarita	Neudecker †	304
Marheineke	G. Frank	304
Maria, Mutter d. H.	Zöckler	309
Maria v. Agreda ſ. Bd I S. 248,31 ff.		
Maria Magdalena	Carl Burger	336
Maria von Valencienne ſ. Bd III S. 471,36 ff.		
Mariana	Zöckler	337
Marianer	Zöckler	339
Marianiſche Kongregationen ſ. Bd III S. 439,7—440,53 u. oben S. 329,47 ff.		
Marienfeſte ſ. Maria oben S. 319 ff.		
Marienpſalter ſ. Maria oben S. 318,46.		
Marinus I.	H. Böhmer	340
Marinus II.	H. Böhmer	340
Marius, Biſchof	Emil Egli	341
Marius Mercator	(A. J. Wagenmann †) G. Krüger	342
Marius Victor ſ. Victor.		
Marlorat	Theodor Schott † (Hubert †)	344
Marnix	(Theodor Schott †) S. D. van Veen	347
Maroniten	(E. Roediger †) K. Keßler	355
Marot	Choiſy	364
Marſay	Hegler	365
Marſilius v. Padua	Sander	368
Martene	(Albrecht Vogel †) Franz Görres	371
Martenſen	D. P. Madſen	373
Martianay	G. Laubmann	379
Martin I., Papſt	R. Zöpffel † (G. Krüger)	380
Martin II. u. III. ſ. Marinus I. u. II. oben S. 340 f.		
Martin IV., Papſt	R. Zöpffel † (Carl Mirbt)	381
Martin V., Papſt	B. Beß	382
Martin v. Bracara	R. Seeberg (Wagenmann †)	385
Martin, David	John Viénot	388
Martin v. Tours	Carl A. Bernoulli	389
Martin v. Vargas ſ. Bd IV S. 124,22-40.		
Martineau, J., ſ. Unitarier.		
Martinius	Iken	391
Martyrarius	H. Achelis	392
Martyrologium ſ. Acta martyrum Bd I S. 143,12 ff.		
Maruthas, Biſchof von Maipherkat	Eb. Neſtle	392
Maruthas v. Takrit	Eb. Neſtle	393
Maſora	Herm. L. Strack	393
Maſſa ſ. Negeb.		
Maße und Gewichte bei den Hebräern	Benzinger	399
Maſſilienſer ſ. Semipelagianismus.		
Maſſillon	John Viénot	411
Maſſuet	G. Laubmann	412
Matamoros	Fritz Fliedner †	413
Materialismus	M. Heinze	414
Maternus	Hauck	424
Matha, Jean de ſ. den A. Trinitarier.		
Matheſius	Georg Loeſche	425
Matrikel, matricularii ſ. d. A. Armenpflege Bd II S. 93,28, Kapitel Bd X S. 35,48, Kirchenbücher Bd X S. 354 ff.		
Mattathias ſ. Hasmonäer Bd VII S. 464,41 ff.		
Matthäus d. Apoſtel	Ad. Jülicher	428
Matthäus Baſſi ſ. Kapuziner Bd X S. 51,39 ff.		
Matthäus Blaſtares ſ. Blaſtares Bd III S. 254,10.		
Matthäus Paris	H. Böhmer	439
Matthias	Hauck	441
Matthyszoon J. ſ. Münſter, Wiedertäufer.		
Matutin ſ. d. A. Brevier Bd III S. 394,29 ff.		
Maulbeerfeigenbaum ſ. Fruchtbäume Bd VI S. 304,17.		
Maulbronn	Wagenmann † (Eb. Neſtle)	441
Maulbronner Formel ſ. S. 444,46 u. d. A. Konkordienformel Bd X S. 740,39 ff.		
Maulbronner Geſpräch ſ. S. 442,42 ff.		
Maultier bei den Hebräern	Benzinger	445
Mauriner	(F. Schmidt †) Zöckler	446
Mauritius	G. Uhlhorn D. †	452
Maurus	C. Schmidt † (Hauck)	456
Maxentius ſ. d. A. Diokletian Bd IV S. 682,31 ff.		
Maxentius, Johann ſ. d. A. Theopaſchiten.		
Maximianus, M. Aurel. Val. ſ. d. A. Diokletian Bd IV S. 678,26 ff.		
Maximianiſten ſ. d. A. Donatismus Bd IV S. 795,52 ff.		

Artikel:	Verfaſſer:	Seite:
Maximinus, Daja ſ. d. A. Diokletian Bd IV S. 682, 15 ff.		
Maximinus Thrax	G. Uhlhorn †	456
Maximus Konfeſſor	Wagenmann † (R. Seeberg)	457
Maximus Margunios	Ph. Meyer	470
Maximus v. Turin	(Möller †) R. Schmid	471
May	Erwin Preuſchen	471
Mayer	Carl Bertheau	474
Maynooth-College	C. Schoell †	477
Mazzeben ſ. Malſteine oben S. 130.		
Mechithar	(Petermann †) K. Keßler	477
Mechthild v. Hackeborn	S. M. Deutſch	482
Mechthild v. Magdburg	S. M. Deutſch	483
Mecklenburg	Dr. Heinr. Behm	484
Medardus, d. heilige	(Klippel †) Zöckler	488
Medien	Alfred Jeremias	489
Medler	O. Albrecht	492
Meer, ehernes ſ. Tempelgeräte.		
Meer, rotes	Guthe	497
Meer, totes ſ. Paläſtina.		
Megander	Güder † (Egli)	501
Meier	Georg Rietſchel	503
Mejer	G. Uhlhorn †	504
Meile	Benzinger	506
Meinhard ſ. d. A. Albert von Riga Bd I S. 296, 18 ff.		
Meinhold	Th. Meinhold	507
Meinrad ſ. d. A. Einſiedeln Bd V S. 274, 28.		
Meinwerk	(Jul. Weizſäcker †) Dr. phil. Fr. Görres	510
Meisner	A. Tholuck † (Hauck)	511
Meißen	Hauck	512
Melanchthon	(† Landerer u. † Herrlinger) Kirn	513
Melanchthoniſche Schule ſ. Philippiſten.		
Melchiades	Adolf Harnack	548
Melchioriten ſ. Hoffmann Melchior Bd VIII S. 222, 28.		
Melchiſedek	F. Buhl	548
Melchiſedekianer ſ. die Art. Monarchianer und Marcus Eremita oben S. 283, 17.		
Melchiten		550
Meldenius	Carl Bertheau	550
Meletius von Antiochien	Loofs	552
Meletius von Lykopolis	H. Achelis	558
Meletius Pegas	Ph. Meyer	562
Meletius Syrigos	Ph. Meyer	563
Melito	Erwin Preuſchen	564
Melius	Franz Balogh	567
Melville	Rudolf Buddenſieg	570
Menahem	R. Kittel	573
Menaion	(Gaß †) Ph. Meyer	574
Menander	G. Uhlhorn †	574
Meni	Wolf Baudiſſin	575
Menius	G. Kawerau	577
Menken	E. F. Karl Müller	581
Menno Simons	D. S. Cramer	586
Mennoniten	D. S. Cramer	594
Menologion ſ. d. A. Acta mart. Bd I S. 146, 3.		
Menſch	Zöckler	616
Menſchenſohn ſ. d. A. Chriſtologie Bd IV S. 8, 35 ff.		
Menses papales	(Mejer †) Sehling	629
Mentzer, Balthaſar, I.	Erwin Preuſchen	632
Mentzer, Balth., II.	Erwin Preuſchen	635
Mentzer, Balth., III.	Erwin Preuſchen	636
Mentzer, Balth., IV.	Erwin Preuſchen	636
Mercator ſ. d. A. Marius Mercator oben S. 342.		
Meriba ſ. d. A. Negeb.		
Merici ſ. d. A. Urſulinerinnen.		
Meritum ſ. d. A. Verdienſt.		
Merkert Maria ſ. d. A. Eliſabetherinnen Bd V S. 314, 11 ff.		
Merle d'Aubigné	Duchemin	637
Merodach	Alfred Jeremias	643
Merodach-Baladan II.	R. Kraetzſchmar †	645
Merſeburg	Hauck	648
Merſwin Rulmann ſ. Rulman Merſewin.		
Merula	S. D. van Veen	649
Merz	J. Merz	651
Meſainſchrift	Fr. Buhl	654
Meſech ſ. Völkertafel.		
Meſopotamien	Alfred Jeremias	657
Meſrob	(Petermann †) K. Keßler	659
Meſſalianer	Bonwetſch	661
Meſſe, domengeſchichtlich	F. Kattenbuſch	664
Meſſe, liturgiſch	Drews	697
Meſſias	v. Orelli	723
Meſtrezat	C. Schmidt †	739
Metalle	Benzinger	739
Metaphraſtes ſ. Simon Metaphraſtes.		
Meth ſ. Stiefel Eſaias.		
Methodismus	Loofs	747
Koptiſche Kirche	W. E. Crum	801

Fortſetzung der Nachträge und Berichtigungen.

(Anfang auf Seite IV)

9. Band.

S. 141 Z. 53 Herr Prof. S. M. Jackſon in New-York macht mich darauf aufmerkſam, daß der Satz über Bower nur von der deutſchen Ueberſetzung, nicht von dem engliſchen Original gilt. Dort heißt es Bd X, 2 S. 5: Vor ſeiner Erhebung auf den päpſtlichen Thron hatte er, wo nicht einen verdächtigen Umgang mit ſeines Bruders Witwe, Donna Olympia Maldachini, doch wenigſtens eine ſo übertriebene Anhänglichkeit an ſie, daß er ſich ganz von ihr leiten ließ. Hier dagegen (Ausg. v. Cox, Philadelphia 1843 Bd III S. 330: The new pope hade before his promotion an unlawful commerce with his brothers widow, the famous D. O. M. . . . and that commerce he not only continued after his elevation, but suffered her to govern the church etc.

„ 143 „ 34 lies Scudo ſtatt Scudi.

„ 166 „ 27 „ Rahlenbeck ſtatt Kahlenbeck.

„ 305 „ 13. Aus den Διηγήσεις des Sinaimönches Anaſtaſius (vgl. F. Nau, Les récits inédits du moine Anastase, Paris 1902; hier franz. Ueberſetzung, der griech. Text im Oriens Christianus II, 1902, 58—89) ergiebt ſich, daß Johannes Klimakus um 649 geſtorben iſt. Nau ſucht noch folgende Lebensdaten feſtzulegen: geboren vor 579, Mönch 599, Abt vor 639. Der Johannes abbas montis Sinae, an den Gregor I. geſchrieben hat (ſ. 305, 18), kann alſo mit J. Kl. nicht identiſch ſein.

„ 536 „ 40 füge bei: Cuccoli, M. A. Flaminio, Bologna 1897.

„ 708 „ 18 lies Sonnenwildkalb ſt. Sonnenmilchkalb.

„ 715 „ 54 iſt beizufügen: H. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeſte, Freiburg 1901 (insbeſ. Abt. III: Die älteren und neueren Kalendarien und Martyrologien).

10. Band.

S. 264 Z. 41. Die hier angekündigte Neuausgabe der Sabbata mit Kommentar, den übrigen Schriften Keßlers, dem Briefwechſel desſelben und einläßlicher Biographie iſt inzwiſchen erſchienen unter dem Titel: Joh. Keßlers Sabbata mit kleineren Schriften und Briefen unter Mitwirkung von Prof. Dr. E. Egli und Prof. Dr. R. Schoch in Zürich herausgegeben vom hiſtoriſchen Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen, Fehrſche Buchhandlung 1902. 719 S. 4°. Text u. Gloſſar z. Sabbata ſind von Dr. Hermann Wartmann, dem Präſ. des hiſt. Vereins u. Prof. Schoch, Kommentar, kl. Schriften, Briefwechſel u. Biographie von Prof. Egli.

„ 883 „ 7 v. u. lies 49 ſtatt 39.

11. Band.

S. 427 Z. 52. Kaſpar Leyſer wurde nach Schmoller, Anfänge des theol. Stipendiums in Tübingen, am 13. Dez. 1541 in Tübingen inſkribiert und ins Stift aufgenommen; am 4. Aug. 1546 wurde er Magiſter, verheiratete ſich am 20. Dez. 1547, wurde 23. April 1548 Prediger in Vaihingen a. E., kurze Zeit darauf Pfarrer in Hattenhofen, dann Katechiſt in Göppingen, 1550 Pfarrer in Winnenden, 1553 in Nürtingen, wo er Ende 1554 geſtorben ſein muß.

„ 451 „ 5 lies 455, 32 ſtatt 11, 29.

12. Band.

S. 3 Z. 21 lies II, 11 ſtatt XI.

„ 30 „ 37 füge bei: Nach Neſtle, ThLBl. 1902 S. 369 wäre Julius von Pflug der Urheber des Spruches Si Lyra non lyrasset etc. (vgl. Bindſeil-Niemeyer, krit. Ausg. der Lutherbibel 1855 Bd. 7 S. 356) bezw. ſeiner Anwendung auf Luther. Aehnliche Redensarten finden ſich ſchon früher: Nisi Lyra lyrasset, nemo Doctorum in Bibliam saltasset u. ä., vgl. Neſtle in JdTh 1877, übrigens auch Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte, Art. Nik. v. Lyra.

„ 58 „ 21 füge bei: C. Foſſey, La magie assyrienne. Étude suivie de textes magiques, transscrits, traduits et commentés. Paris 1902 (485 pp. 8vo).

„ 72 „ 6 füge bei: Friedrich Spitta, Das Magnifikat ein Pſalm der Maria und nicht der Eliſabeth. In den „Theol. Abhandlungen“, Feſtgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann. Tübingen und Leipzig 1902. Zu vergl. Daniel Völter, die Apokalypſe des Zacharias im Evangelium des Lukas, in „Theol. Tijdſchrift XXX. (1896) S. 224—269. L. Conrady, Die Quelle der kanoniſchen Kindheitsgeſchichte Jeſus“ (1900) S. 18—21. H. A. Köſtlin, Das Magnifikat Luc 1, 46—55 Lobgeſang der Maria oder der Eliſabeth? in Zeitſchr. f. d. Neuteſt. Wiſſenſchaft. Gießen. 1902 S. 139 ff.

S. 132 Z. 29 lies 2 Sa 18, 18 ſtatt 1 Sa 18, 18.
„ 133 „ 48 „ מצבת ſtatt צמבת
„ 136 „ 16 „ heißt vielmehr der Turmtempel von Borſippa ſtatt: iſt vielmehr zu überſetzen.
„ — „ 17 „ der Turmtempel von Uruk „der Tempel der ſieben Innenräume“ und Uruk ſelbſt ſtatt: Uruk in dem andern Fragment.
„ 139 „ 41 lies erkennbare ſtatt erkennbaren.
„ 314 „ 49 füge bei: Alb. **Poncelet**, Miraculorum b. Virg. Mariae, quae saec. VI—XV latine scripta sunt, index: Anal. Boll. 1902, p. 241—360 (reichhaltigſtes Verzeichnis der Titel, bezw. der Initia mittelalterlicher mariologiſcher Wunderberichte — zunächſt 1783 Nummern umfaſſend, aber ſpätere Fortführung in Ausſicht ſtellend).
„ 392 „ 34 ff. füge bei: Ad. **Harnack**, Der Ketzerkatalog des Biſchofs Maruta von Maipherkat, in: TU, N. F. IV. 1, 1899.
„ 446 „ 18 iſt einzufügen: Ulyſſe **Robert**, Supplément à l'histoire littéraire de la Congrég. de St. Maur, Paris 1881. J. B. **Vanel**, Les Bénédictins de St.-Germain-des-Prés et les Savants Lyonnais, Par. 1894, ſowie: Nécrologe des Religieux de la Congr. de St. Maur, ib. 1896.
„ 446 „ 16 iſt ſtatt „Paris 1726, auch Brüſſel 1740“ zu leſen: Brüſſel 1770.
„ 449 „ 38 lies 1789 ſtatt 1798.
„ 452 „ 3 lies 1828 ſtatt 1833.
„ 456 „ 40 „März oder Juli 235“. Streiche „oder Juli“. Nach einem der Papyrus von Fajjum: Ende März; ſ. Berl. Phil. Wochenſchrift 1884, Nr. 50, Sp. 1891.

Eb. Neſtle.

„ 492 „ 57 lies Albrecht ſtatt Akbrecht.
„ 645 „ 12 füge bei: E. Meyer, Geſch. d. Altert. I S. 466; Maſpero, The Pass. of the Emp. S. 275; Rogers, Hist. of Bab. and Ass. II S. 187 f.

Zu dem Art. Koimeterien, Bd. X.

Herr Profeſſor D. Nik. Müller in Berlin erſucht mich, den Leſern der RE. mitzuteilen, daß der Neudruck von Bogen 55 nicht vorgenommen wurde, weil er Aenderungen ſeines Manuſkripts für notwendig erachtete. Die Urſache war, daß durch ein Mißverſtändnis zwei größere Abſchnitte des Manuſkripts beim Druck ausgefallen waren.

Hauck.

7. Dezember 1902.

protestantische theologie und
BR95 .H4 1897

Herzog, J. J. (Johann Jakob),
1805-1882.
Realencyklopadie fur

~~WITHDRAWN~~

THIS IS THE PROPERTY
OF
SOUTHERN EVANGELICAL SEMINARY LIBRARY

The Heckman Bindery, Inc.
N. Manchester, Ind.
JUL 1956
"Bound To Please"

DEMCO
~~FOR REFERENCE~~
~~Do Not Take From This Room~~

~~WITHDRAWN~~

~~WITHDRAWN~~

✓

Southern Evangelical Seminary
37387000256691